

Barth e il «mondo cristiano»

Dalle conferenze di Safenwill alla II edizione dell'Epistola ai Romani

Gli anni che precedono la stesura della seconda edizione dell'Epistola ai Romani, sono anni di insoddisfazione per Barth. Non di insoddisfazione per la sua *Beruf* come tale, perché egli è felice di lavorare come pastore; ma per le difficoltà sempre nuove che incontra nel tentativo di individuare positivamente – e non dunque una inesauribile serie di negazioni alla Kutter: «no, non è questo» – il cuore («das Tiefste») dell'evangelo.¹ Questo in primo luogo; e in secondo, per la difficoltà di individuare la corretta connessione tra l'evangelo stesso e la sfera etico-pratica, la storia.² Di volta in volta, la difficoltà si presenta secondo aspetti e relazioni diverse, sotto l'incalzare dei molti tentativi di superamento. Barth si paragonò, in quegli anni, ad un moscone che sbatte ripetutamente contro il vetro della finestra, prima di trovare la via d'uscita. Questa condizione coinvolge l'intera esistenza di Barth. In tempi in cui i vecchi orientamenti si rivelano insufficienti, egli si trova alla ricerca di un «nuovo orientamento»,³ in base al quale essere un pastore capace di predicare con concretezza alla sua comunità e, contemporaneamente, uomo e cittadino politicamente responsabile.

A quando è possibile datare questa insoddisfazione? Essa non è certamente riscontrabile nel periodo «marburghese», o «mo-

¹ Karl Barth – E. Thurneysen, Briefwechsel, Zürich 1973, Bd 1, 47, (25 maggio 1915); cf. anche 93 (16 ottobre 1915).

² Cf. *ivi*, 69, 79.

³ *Ivi*, 12.

derno», che comprende anche gli anni trascorsi a Ginevra come *pasteur suffragant*. In questo periodo sono assenti le condizioni stesse perché essa possa manifestarsi. Tuttavia – anche se la scarsità del materiale edito riguardante gli anni almeno fino al 1914⁴ non permette di delineare un quadro completo come per quelli successivi – non nasce neppure immediatamente insieme con l'«interesse per il socialismo» suscitato dalla situazione della comunità di cui egli diventa pastore nel 1911, la cittadina «agricola ed operaia» di Safenwill, in Argovia.⁵ Il 12 dicembre 1911, infatti, Barth teneva una conferenza, sul tema *Jesus Christus und die soziale Bewegung*, dove dichiarava che lo «*eigentliche Inhalt*», il contenuto autentico, della persona di Gesù può riassumersi nelle parole «*soziale Bewegung*», movimento per il socialismo.⁶ Qui, nonostante le distinzioni che nel corso della conferenza vengono poi operate, tra la «*soziale Bewegung*» come ciò che è permanente del socialismo, e la moderna socialdemocrazia, come ciò che è contingente, il «cuore» dell'evangelo e la sua connessione con la sfera etico-pratica sembrano essere individuate in modo soddisfacente. Un segnale di insoddisfazione lo si trova invece nella lettera del 23 giugno 1913 (la terza dell'epistolario) a Thurneysen, dove Barth comunica all'amico di esser orientato, per il momento, a non entrare nel partito socialdemocratico svizzero. Non però per una incompatibilità di principio con il suo ufficio (che a quel tempo era invece lo stesso Thurneysen a sostenere⁷), ma per il fatto di non sentirsi «*reif genug*» per essere contemporaneamente un bravo pastore e un buon membro di partito, e per la prevedibile incomprensione della sua comunità. Dunque, «se dico di no, lo faccio col cuore insoddisfatto».⁸

Dal punto di vista cronologico, va sottolineato che non è la Grande Guerra a dar avvio all'insoddisfazione barthiana; ciò è

⁴ L'epistolario Barth-Thurneysen, che è una fonte di primaria importanza, parte dal 1913, e contiene tre sole lettere di Barth risalenti a quell'anno, e sei risalenti al 1914. La corrispondenza conservataci diventa copiosa col 1915.

⁵ E. Busch, Karl Barth. Biografia, (tr. it.) Brescia 1977, 57.

⁶ Cf. E. Jüngel, Barth Studien, Zürich-Köln und Gütersloh 1982, 101; E. Busch, Karl Barth..., 66.

⁷ Su questo punto Barth è alquanto lontano dall'amico: «Das von der "Entpolitisierung" was du mir vorgetragen hast, Verstehe ich nicht recht», Briefwechsel..., 5 (23 giugno 1913).

⁸ Ivi.

tanto più evidente se si considera che l'insufficiente maturità di cui Barth parla nel 1913 non era soltanto un problema di natura personale, ma implicava – lo chiarisce egli stesso ritornando retrospettivamente sull'argomento il 5 febbraio 1915, qualche giorno dopo esser finalmente entrato, il 26 gennaio 1915, nel partito socialdemocratico – anche una difficoltà nell'individuare e nel mantenersi fedeli all'«essenziale».⁹

Ma indubbiamente la Grande Guerra provoca una profonda ed estesa acutizzazione dei problemi, anche di quelli già aperti magari in forma solo latente. E questo per due motivi. Anzitutto per il fatto che i rappresentanti del mondo culturale in genere e teologico in specie nel quale Barth si era formato non presero con chiarezza le distanze dalla politica espansionistica e bellicistica di Guglielmo II, o addirittura vi aderirono. E inoltre perché lo stesso socialismo si mostrò diviso nel sostenere la causa della pace e troppo sensibile alla difesa degli interessi nazionali. Gli antichi e i nuovi punti di riferimento vacillano.

Sono questi due motivi ampiamente indagati. A noi interessa qui mettere in evidenza un particolare aspetto del dissenso che separa Barth dai suoi maestri, come si manifesta specificamente nei confronti di Martin Rade, il direttore della «Christliche Welt», di cui egli era stato allievo a Marburgo e collaboratore, in qualità di segretario di redazione della rivista, negli anni 1908-1909.

Martin Rade non era stato tra i 93 firmatari del cosiddetto «manifesto degli intellettuali» del 1914¹⁰ a favore del Kaiser e del suo cancelliere, e successivamente Barth glielo avrebbe riconosciuto come titolo d'onore.¹¹ Tuttavia si aspettava, anche dagli svizzeri come Barth, un atteggiamento non di neutralità ma di solidarietà con la Germania e la sua politica. Per questo Barth, alla fine dell'agosto del 1914, era sceso in polemica con lui,¹² e scriveva a

⁹ «Und ich selber hoffe nun auch, der «wesentlichen» Orientierung nicht mehr untreu zu werden, wie es mir vielleicht noch vor zwei Jahren bei diesem Schritt hätte passieren können» (Briefwechsel..., 30).

¹⁰ Cf. W. Harle, Der Aufruf der 93 Intellektuellen und Karl Barths Bruch mit der liberalen Theologie, in Zeitschrift für Theologie und Kirche 72 (1975) 207-224.

¹¹ Cf. E. Busch, Karl Barth..., 76.

¹² La polemica (lettera di Barth e risposta di Rade) fu pubblicata in Neue Wege 8 (1914). Più tardi, in una lettera del 25 maggio 1915 a Thurneysen, Barth esprimerà apertamente il suo dissenso anche nei confronti delle valutazioni dell'amico sull'entrata in guerra dell'Italia, e della sua convinzione che la

Thurneysen che le motivazioni «cristiane» addotte da Rade a favore della solidarietà dimostravano ai suoi occhi una sola cosa: che «die absoluten Gedanken», le idee assolute, dell'evangelo potevano essere messe in mora fino a tempi migliori, e che dunque esisteva un «Christliche-Welt-Christentum» per il quale quegli stessi «absolute Gedanken» rappresentavano da sempre più una decorazione che un'acquisizione interiore. Con questo è un'intera epoca della teologia e del suo rapporto con la cultura che si chiude. «Marburgo e la cultura tedesca perdono qualcosa ai miei occhi, e certo per sempre». ¹³ Infatti, non è in questione un capitolo della teologia, ma un ethos. È in conseguenza del fallimento generale di questo ethos, che si mostra inadeguato alla prova della guerra, che Barth non può più accettare neppure le manifestazioni specifiche in cui esso si è concretizzato: etica, dogmatica, interpretazione della bibbia, e lettura della storia. ¹⁴ Dunque, se si deve cercare un nuovo orientamento, questo andrà cercato in un radicale mutamento di prospettiva.

Perciò se l'ethos della teologia del XIX secolo – che svelava la sua intima miseria nel rendere solidali cristianesimo e bellicismo nazionalistico – è l'ethos della armonizzazione tra «Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung, Welt und Kirche, Kultur und Christentum», ¹⁵ sarà al di là del Christliche-Welt-Christentum – da intendersi non solo come cristianesimo della rivista «Christliche Welt», ma come cristianesimo del «mondo cristiano» – che dovrà spingersi la ricerca.

Al di là anche della «cosiddetta politica socialista», perché pure questa, costretta ai «compromessi con la realtà» al pari della «cosiddetta morale cristiana», ha mostrato di non possedere una

Germania rappresentasse «das Volk der besten Werke und der besten Zukunft-verheissungen» in Europa (come Thurneysen si esprimeva nella lettera a Barth del 20 maggio 1945, Briefwechsel..., 44). Anche Barth ritiene che l'iniziativa italiana sia una vera «furfanteria», non peggiore però di quelle commesse da Federico il Grande o da Bismarck; mentre il giudizio sulla Germania gli riesce semplicemente «fremdartig» (Briefwechsel..., 48). Fin d'ora si manifesta così quello stile di imparzialità nel prender posizione davanti ai conflitti tra blocchi contrapposti, che caratterizzerà gli interventi di Barth anche sulla contrapposizione tra est ed ovest dopo la seconda guerra mondiale.

¹³ Briefwechsel..., 10 (4 settembre 1914).

¹⁴ K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert (1946), Hamburg 1975, 574-575.

¹⁵ F. Gogarten, Gericht oder Skepsis, Jena 1937, 10.

vera forza liberatrice. Ciò che manca, – scrive Barth a W. Spoendlin il 4 gennaio 1915 – appare dunque con sempre maggiore chiarezza essere qualcosa al di là di «ogni morale, politica ed etica». ¹⁶

C'è infatti qualcosa di «più urgente» dell'etica. ¹⁷ Che cosa? Nelle prediche di questo periodo compare insistente il richiamo di Dio: «prima di tutto Dio, poi le nostre cose». Più urgente è Dio e la sua giustizia. ¹⁸ È questo il tema cui Barth dedica la conferenza che tiene ad Aarau il 16 gennaio 1916, dal titolo «La giustizia di Dio». Ora, «maggior urgenza» significa due cose. Anzitutto, antitesi. La giustizia di Dio non è la giustizia umana. La figura biblica adeguata per quest'ultima è la torre di Babele: ¹⁹ aspirazione al mondo nuovo che in realtà conferma il mondo vecchio. Ciò vale per la giustizia della morale, per la giustizia dello Stato e della legge, per la giustizia religiosa. Tutte queste forme di giustizia umana rispondono all'esigenza di giustizia avvertita dalla coscienza di ogni uomo – in alcuni momenti l'eco di Marburgo si fa ancora sentire! – solo in quanto la distruggono con giochi di ombre cinesi. ²⁰ Così, i più grandi principi morali possono giustificare le massime atrocità della vita (l'ordine sociale capitalista e la guerra); così lo Stato abbruttisce gli uomini costringendoli a combattere; così, soprattutto, la religione fornisce all'Occidente la grande consolazione che in Europa, fianco a fianco col capitalismo, la prostituzione, la speculazione edilizia, l'alcolismo, l'evasione fiscale, e il militarismo, proseguono tranquillamente per le loro strade la predicazione, l'etica cristiana e la vita religiosa: «il nostro popolo è ancora un popolo cristiano!». ²¹

Partendo da un altro punto di vista, l'antitesi è vivacemente illustrata anche nella conferenza tenuta a Leutwill il 16 febbraio 1917, dedicata al «nuovo mondo della bibbia». Qui, con riferimenti che privilegiano, al pari della conferenza di Aarau, piuttosto figure che passi specifici della Scrittura, si mostra come chi cerca di

¹⁶ Cf. E. Busch, Karl Barth..., 79.

¹⁷ Briefwechsel..., 69 (6 agosto 1915). È precisamente ciò che Barth rimprovera a Ragaz di non capire.

¹⁸ Cf. E. Busch, Karl Barth..., 76.

¹⁹ K. Barth, Parole de Dieu et parole humaine, tr. francese, s.l. e s.d., 11.

²⁰ Ivi, 17.

²¹ Ivi, 16.

ricavare un modello morale dalla Bibbia debba misurarsi con delle indicazioni che sarebbe poi imbarazzante insegnare nelle scuole, perché Sansone, Davide, Amos, Pietro, sono esempi poco adatti ai buoni e onesti svizzeri,²² e perché la bibbia dice poco sulle grandi questioni dell'attualità: matrimonio, civilizzazione, vita politica.²³

Maggior urgenza significa però anche novità radicale. Giustizia di Dio vuol dire: azione di Dio e non azione dell'uomo.²⁴ Credere è tacere, e lasciare che Dio parli. È là dove uno crede, nel mezzo del vecchio mondo della guerra, del denaro, della morte, nasce lo spirito nuovo da cui procede un mondo nuovo.²⁵ Crolla la torre di Babele e Dio stesso prende nelle proprie mani la sua propria causa, e fa valere la *sua* morale, in base ai cui criteri il vero eroe è il figliol prodigo e non l'onesto figlio maggiore.²⁶ E soltanto allora, afferma Barth con accenti molto simili in ambedue le conferenze,²⁷ diventano possibili per la prima volta la morale, la cultura, lo stato e la patria, nuove relazioni umane,²⁸ nuova politica²⁹ e addirittura la chiesa e la religione.

Qualcuno, ammette Barth, può ritenere insufficiente questa soluzione. Essa è certamente tale non solo per chi cerca un programma d'azione per realizzare la giustizia: questa è un'insufficienza voluta. Lo è anche per le stesse esigenze di Barth. In ogni caso, è una soluzione che rende caratteristica la posizione di Barth (e dell'amico Thurneysen) nell'ambito del socialismo religioso svizzero. In un pubblico scambio di lettere con Brunner nell'estate del 1915, Ragaz già aveva affermato ironicamente che «essi» (i «dialettici») «sostenevano»³⁰ il Regno di Dio;³¹ e anche da altre parti si contrapponeva a questa loro linea, o presunta tale, la sottolineatura dell'importanza dell'etica.³²

²² Ivi, 31. Si pensi ai «buoni, vecchi costumi della Svizzera artigiana» di cui parlava Rousseau.

²³ Ivi, 32.

²⁴ Ivi, 32-33.

²⁵ Ivi, 21.

²⁶ Ivi, 22. Cf. poi Römerbrief (erste Fassung) (1919), Zürich 1985 (in seguito: RBI), 109.

²⁷ Cf. poi RBI 201 e 256.

²⁸ Parole de Dieu..., 41.

²⁹ Ivi, 22.

³⁰ «Vertreten», cf. Briefwechsel..., 69 (6 agosto 1915).

³¹ Questa formulazione ricomparirà in RBI, 15.

³² Cf. Briefwechsel..., 84 (19 settembre 1915).

Agli occhi di Barth queste critiche apparivano valide se riferite ai risultati, ma non adeguate se riferite alle intenzioni. Egli stesso aveva infatti confidato a Thurneysen, l'8 marzo 1915 – manifestando in questo il suo dissenso da Kutter – che gli pareva necessario dare espressione «leuchtender», più chiara, alla nostalgia per l'unità di legge e vangelo.³³ Per cui diventava del massimo rilievo chiarire agli interlocutori in qual senso l'etica «sia per noi – scriveva ancora all'amico il 19 settembre 1915 – contemporaneamente importante e non importante sul piano dei principi»,³⁴ ed acquisire la capacità di sostenere in modo meno postulatorio «il decisivo orientamento a Dio e al suo Regno, e a fianco di questo, ovvero come sua scaturigine, il “fare come se non si facesse”». Il riferimento è a 1Cor 7,29-31. Ed è appunto rispetto a questo obiettivo che le due conferenze di Aarau e di Leutwill rappresentano soltanto un primo passo. Del resto, queste conferenze, e in particolare la seconda, devono essere inquadrare sullo sfondo, in continuo movimento, della ricerca di «una fondazione teologica totalmente diversa»³⁵ e di un nuovo modo di assumere la bibbia, che, a partire dal 1916, conduce Barth a cimentarsi con la lettera ai Romani. La stesura del *Römerbrief* ha inizio nell'estate di quell'anno e termina il 3 giugno del 1918. Essa viene poi rielaborata nei due mesi successivi – con interventi che modificano complessivamente circa il 30% della prima versione – finché il 16 agosto è pronto il testo che sarà stampato nel dicembre successivo e messo in circolazione all'inizio del 1919. Se si tiene conto che nell'autunno del 1920 Barth inizia – per la seconda edizione del *Römerbrief* – una radicale revisione che si conclude nell'estate del 1921, non lasciando «pietra su pietra» della prima edizione, si ha un'idea della mobilità del suo pensiero in questo periodo.

La prima edizione del Römerbrief

La costante sottolineatura della obiettività e del carattere cosmico della redenzione in Gesù Cristo è il punto centrale del RBI. Così scriveva sul «Kirchenblatt für die reformierte Schweiz» (11 e

³³ Ivi, 32 (8 marzo 1915). Questo problema sarà ripreso poi nel RBI; cf. ad es. il commento a Rm 7,4 (RBI, 254-257).

³⁴ Ivi, 84.

³⁵ Cf. E. Busch, Karl Barth..., 87.

18 ottobre 1919) uno dei primi recensori, Paul Wernle, allora professore di storia della chiesa a Basilea, che può essere annoverato, sia pure in senso non letterale, tra i «maestri» di Barth. Naturalmente, scriveva così per contrapporre a questa sottolineatura il carattere «puramente personale» che per la sua fede «semplice» assumeva – a differenza che in Paolo e nei Riformatori, com'egli ammetteva – la rivelazione di Dio in Gesù.³⁶ In una lettera personale di risposta, scritta il 24 ottobre 1919, Barth riconosceva la sostanziale esattezza dell'analisi di Wernle, e contrattaccava sulla arbitrarietà con cui questi, sulla base di ciò che parlava al suo cuore e alla sua coscienza, discriminava tra «eterno» e caduco nell'annuncio di Paolo: un'accusa costantemente presente nella critica barthiana a quella che egli intende come teologia liberale. Per il nostro tema questo «punto centrale» è di grande importanza perché è su di esso che fa leva la critica alla Weltanschauung religioso-morale che rappresenta uno dei motivi polemici dominanti del RBI.

La contrapposizione tra giustizia di Dio e giustizia dell'uomo che è già in primo piano nella conferenza di Aarau (1916) diventa in RBI un discorso articolato e dai molteplici risvolti. Le frasi strutturate per antitesi si susseguono fitte una all'altra, a cominciare letteralmente dalla prima riga: «*Nicht... sondern*». Secondo il commento del v. 1,16, «io non mi vergogno dell'evangelo» significa che l'evangelo non entra in concorrenza con altre religioni o filosofie, perché non è una verità tra molte, rispetto alle quali dimostrarsi preminente, ma è la verità.³⁷ Ora, la radicalità dell'antitesi tra ciò che è di Dio e ciò che è dell'uomo non è senza effetto. Questo significa anche che essa, presa in sé, non è il tema dell'interesse di Barth (come rischia di apparire in molte letture del suo pensiero, non importa se favorevoli o contrarie ad esso). Quell'antitesi comporta infatti, come tale, il drastico ridimensionamento di ogni antitesi interna al mondo dell'uomo. La grande contrapposizione mette in luce la reale condizione umana; e facendo questo annulla la serietà delle piccole contrapposizioni. Il mondo veniente non conosce i limiti posti ad esempio dal problema «kirchlich oder weltlich»;³⁸ la bibbia non manifesta alcun interesse

³⁶ Citato in RBI 643 (appendice); si confronti anche la posizione di A. von Harnack, *Essenza del cristianesimo*, (tr. it.) Brescia 1980, 101.

³⁷ RBI, 11 e 19.

³⁸ RBI, 21.

per termini contrapposti come religioso-non religioso, ebreo-non ebreo, ecclesiale-laico,³⁹ morale-non morale,⁴⁰ perché quando il sole è allo zenith, e inonda con la sua luce il monte e la valle, la differenza tra l'uno e l'altra diventa insignificante.⁴¹ Simmetricamente, là dove viene meno la grande contrapposizione, diventano tragiche le piccole. Non c'è via di mezzo. Se Dio non è riconosciuto come veramente Dio, c'è uno scambio: il mondo viene messo al posto del creatore, diventa una «Gottwelt».⁴² E all'interno di questo mondo – che nella seconda edizione del *Römerbrief* sarà chiamato mondo senza paradosso, senza no, senza eternità⁴³ – assumono proporzioni gigantesche e si combattono senza tregua natura e cultura, materialismo e idealismo, capitalismo e socialismo, mondanità ed ecclesiasticità, imperialismo e democrazia.⁴⁴

Di queste contrapposizioni ride chi abita i cieli (Sal 2,4),⁴⁵ ma di esse si nutrono le personalità «religioso-morali». Caratteristica della religione e della morale – cioè della legge –, e dunque del cristianesimo interpretato in chiave etico-religiosa, è di entrare in concorrenza con altre morali, filosofie, religioni; di lasciarsi monopolizzare da «chiese, gruppi, partiti e orientamenti»,⁴⁶ e di dar luogo così alle divisioni tra gli uomini, alle separazioni tra chi è cristianamente abbiente, meno abbiente o non abbiente.⁴⁷ Il mondo cristiano che ne nasce è un mondo in concorrenza con altri mondi, diviso da essi e diviso al suo interno. Il moralismo non aspetta un mondo nuovo. Ma la bibbia – afferma Barth nel commento a Rm 4,15-16 – intende l'annuncio non in termini moralistici, bensì realistici. Il suo contenuto è «il reale inizio di una nuova storia»,⁴⁸ cioè la grazia, l'esserci di Dio per «noi», dove «noi» significa tutti.⁴⁹ Nessuno è escluso: non i giudei, non i greci, non i pii, non i cristiani, ma neppure i figli di questo mondo, neppure gli atei.

³⁹ RBI, 119.

⁴⁰ RBI, 351.

⁴¹ RBI, 56.

⁴² RBI, 37.

⁴³ *Römerbrief* (zweite Fassung) (1922), Zürich 1976, 28 (in seguito: RBI).

⁴⁴ RBI, 37.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ RBI, 104.

⁴⁷ RBI, 351.

⁴⁸ RBI, 134.

⁴⁹ RBI, 206.

Realismo è sinonimo di universalismo, e significa superamento della divisione degli uomini in morali e immorali, in «quelli di fuori» e «quelli di dentro», divisione che appartiene all'ira generata dalla legge. Sia detto per inciso: anche in RBI la predestinazione tende, quanto meno, ad essere interpretata come «*praedestinatio gemina*», nel senso di predestinazione qualitativa (anche se il completo svolgimento di questo tema sarà possibile solo nel contesto del RBII).⁵⁰

Eliminate in questo modo le contrapposizioni, quale strada resta per indicare in modo adeguato il rapporto tra l'inizio della nuova storia e il suo compimento? Questo rapporto infatti deve essere espresso in termini di distinzione tra momenti diversi di questa nuova storia, anche quando si sia assunto il punto di vista universalistico che è proprio della lettera ai Romani. Barth risponde interpretando la nuova storia, che poi è il Regno di Dio vicino (Mc 1,15)⁵¹ come un movimento (*Bewegung*), come un organismo in crescita, come una forza che agisce. A partire dalla risurrezione questa forza si è estesa «in kosmischer Tiefe, in räumlicher und zeitlicher Weite und Breite». Ma l'organismo cresce attraverso una aggregazione di cellule che ne costituiscono come articolazioni in progressivo sviluppo, ovvero delle provincie, dei distretti (*Bezirke*) circondati da territori dove domina ancora la legge della carne.⁵² Di conseguenza, il persistere di zone d'ombra – e questo, sia a livello del macrocosmo che del microcosmo individuale – dà luogo ad una mappa in continua evoluzione. Vanno sottolineati, in tutto questo, due aspetti complementari. Da una parte questa mappa non rispetta in alcun modo i confini chiesa-mondo. Le zone di luce possono essere anche interne alla chiesa, ma sono certamente anche esterne. Il campo di Mt 13,38, cioè il

⁵⁰ Cf. ad es. RBI, 430-431. Non è corretto perciò limitarsi a segnalare i passi di RBI dove il tema della doppia predestinazione è assente rispetto ai corrispondenti passi di RBII, come fa N. T. Bakker, In der Krisis der Offenbarung. Karl Barths Hermeneutik, dargestellt an seiner Römerbrief-Auslegung, Neukirchen 1974, 60. U. Dannemann, Theologie und Politik im Denken Karl Barths, München 1977, 57, sostiene invece (sulla scorta di W. Härle, Die Theologie des «frühen» Karl Barth in ihrem Verhältnis zu der Theologie Martin Luthers, Bochum 1969) che la predestinazione è intesa già in RBI come *praedestinatio gemina*.

⁵¹ RBI, 106 e 217.

⁵² RBI, 55.

⁵³ RBI, 303.

luogo del Regno di Dio, non è un territorio corrispondente o interno alla chiesa, ma è il mondo.⁵⁴ Anzi, quelle stesse questioni che Barth indicava come cruciali nella conferenza di Aarau del 1916, e cioè il problema sociale e la guerra, mostrano che forse – giacché davanti ad esse il cristianesimo moderno è miseramente fallito – lo stesso annuncio ha luogo lontano dalla proclamazione della chiesa (là dove cioè, il fallimento è stato evitato o per lo meno, non è stato completo).⁵⁵

Dall'altra il carattere organico del movimento, della crescita del Regno, esclude la possibilità di intervenire in modo estrinseco, inorganico, per accompagnare o stimolare la crescita del Regno. Ciò non semplicemente perché un simile sinergismo (che per altri aspetti talora si affaccia in RBI) comprometterebbe la «grande contrapposizione», ma perché la legge della crescita organica avviene per impulsi interni, per omeopatia.⁵⁶ Perciò i cristiani, essendo radicati nell'«organismo del Regno di Dio»,⁵⁷ non hanno più necessità di costruirlo con le loro «chiese e missioni», «circoli e istituzioni», «movimenti e organizzazioni»; ma devono agire all'interno della forza stessa di Dio che segue vie imprevedibili: «non avrete più bisogno di muover guerra al mondo senza Dio; piuttosto dovete porvi al suo fianco, pieni di compassione, come maieuti della grazia di Dio». ⁵⁸

Per converso, questi stessi motivi di conformità alle modalità della crescita organica, comportano che l'«esortazione» di Rm 12,1ss deve rivolgersi esclusivamente ai fratelli, cioè alla comunità. I cristiani sono maieuti della grazia e «sono presenti, in partecipazione gioiosa e attiva, quando segni dei tempi veraci e ricchi di speranza indicano il divino movimento in avanti (*Vorwärtsbewegung*)»,⁵⁹ ma non possono essere «esortatori» del mondo, perché questo atteggiamento comporterebbe l'imposizione di una legge, di un ideale, di un dover-essere estrinseci.⁶⁰ «Il rinnovamento del

⁵⁴ RBI, 439.

⁵⁵ RBI, 442.

⁵⁶ RBI, 545.

⁵⁷ RBI, 254-55.

⁵⁸ Cf. anche RBI, 486-87.

⁵⁹ RBI, 487.

⁶⁰ RBI, 463.

mondo da parte del veniente Regno di Dio si compie», infatti, «secondo il movimento proprio di quest'ultimo», e l'esortazione è semplicemente «espressione momentanea» di un movimento già in atto, non l'origine di esso; non, dunque «educazione». ⁶¹ L'universalismo si coniuga perciò con una forma di *disciplina arcani* che si contrappone all'uso ideologico della predicazione cristiana. Là dove il movimento non è presente, o dove non viene rispettata la sua logica, l'esortazione rivolta al mondo in generale – fosse anche basata sul discorso della montagna – si riduce inevitabilmente a «ideale cristiano», a programma, e ciò «discredita la causa di Dio». L'esortazione non può esser usata come principio di «progresso del mondo».

Il socialismo

Può suscitare una certa sorpresa vedere che Barth pone tra le contrapposizioni di cui «ride chi abita i cieli» anche quella tra capitalismo e socialismo. Questa posizione diventa tuttavia comprensibile se si considera che il RBI rappresenta il compimento del distacco progressivo di Barth dal socialismo religioso. Ciò non era stato capito da Wernle; e ancora nel 1922 del resto Althaus provocherà alla polemica Barth considerandolo un rappresentante di questo orientamento teologico. ⁶² Ma nella già citata lettera a Wernle, Barth afferma di essersi sentito, nel corso della riflessione su Rm 13, come spezzato in tutte le sue membra, per quel che riguardava la sua posizione personale precedente. Con la conseguenza di un allontanamento nei confronti del socialismo religioso la cui portata non era invece sfuggita a Ragaz. ⁶³

La difficoltà fondamentale che il capitolo 13 della lettera ai Romani pone è, secondo Barth, quella di comprenderne la connessione con la lettera nel suo complesso. L'obiezione che egli muove all'interpretazione di questo capitolo offerta dai rappresen-

⁶¹ Ivi; il tema dell'«educazione» ricompare nello scambio di domande e risposte tra Barth e Harnack del 1923 sulla *Christliche Welt*; cf. J. Moltmann (Hg), *Anfänge der dialektischen Theologie*, München 1977, 324.

⁶² Cf. *Anfänge...*, 152.

⁶³ Cf. H. Kirsch, *Zum Problem der Ethik in der kritischen Theologie Karl Barths*, Bonn 1972, 159-160.

tanti dell'esegesi storico-critica è di non riuscire a mostrare il raccordo con le restanti prospettive di Paolo intorno alla «natura di questo mondo e delle sue relazioni, in rapporto al Regno di Dio». ⁶⁴ L'elemento caratteristico della lettura di Barth consiste nel modificare la partizione del testo considerando come pericope unitaria i vv. 12,21-13,8a. Risulta così che punto centrale del pensiero di Paolo è che il cristiano davanti all'autorità (13,1-8a) deve conformarsi all'esortazione «vinci il male col bene» (12,21). Ciò significa due cose. Primo: ogni *Gewalt* – ad eccezione di quella di cui si parla in Mt 7,29 – è, in sé, male; e la sua funzione in questo eone, secondo il piano di Dio, è di vincere il male col male. ⁶⁵ Secondo: il compito specifico del cristiano non può essere quello di vincere il male col male, cioè di contrapporre alla *Gewalt* della società stabilita la *Gewalt* della rivoluzione, entrando in concorrenza con essa. Dunque, ritenere che la lotta decisiva tra il mondo vecchio e il mondo nuovo abbia luogo nell'arena politica è misconoscere la grande contrapposizione. ⁶⁶ Il cristianesimo, se diventa un partito tra i tanti, compromette la propria dinamica originale, che nasce dall'attesa dello svelamento della nuova creazione, e non dalla ricerca di nuove forme per quella vecchia. Esso vive nell'attesa della «rivoluzione assoluta di Dio», esso «è più che leninismo!». ⁶⁷ L'errore del socialismo religioso è quello di non aver compreso che qualsiasi lotta politica si pone nell'ambito del penultimo, mentre il proprium del cristiano è «attendere» (idea questa d'altra parte cara a Kutter) ciò che è ultimo. E un analogo errore viene commesso dalla «Papstkirche», che anzi riesce ad andare ancora più a fondo nella perversione di ciò che è di Dio in un fattore di rilevanza mondana. ⁶⁸ Precisamente la capacità di «attendere» evita di anticipare la rivoluzione assoluta di Dio nelle parziali rivoluzioni degli uomini e dunque permette di «affrettarsi» (secondo la dialettica «warten/eilen» che Barth considera uno dei punti più alti del pensiero di Blumhardt il giovane) ⁶⁹ lavorando ai presupposti di

⁶⁴ Lettera a Paul Wernle (24 ottobre 1919), in RBI, 640.

⁶⁵ RBI, 502.

⁶⁶ RBI, 506.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ RBI, 513-14.

⁶⁹ Cf. *Vergangenheit und Zukunft* (1919), in *Anfänge...*, 37-49 41.

questa stessa rivoluzione nel rispetto della sua logica interna,⁷⁰ lasciando cioè crescere la sana inquietudine che Dio pone nei cuori come «rafforzamento» della montante marea divina, che da se stessa romperà gli argini.⁷¹

Risulta chiaro che oggetto della critica barthiana non è la partecipazione alla responsabilità politica come tale, ma la combinazione di cristianesimo e politica.⁷² Si tratta di togliere ad ogni politica – conservatrice o rivoluzionaria – il «pathos» di una motivazione religiosa immediata. Come del resto già diceva nella lettera del 23 giugno 1913, quando decideva di non assumere una responsabilità politica diretta e di non entrare nel partito socialdemocratico: «a questo “no” non posso applicare nessun tipo di pathos cristiano».⁷³ Dunque: non si dà giustificazione religiosa della lotta sociale, ma – se è necessario – si partecipi allo sciopero generale e agli scontri di piazza;⁷⁴ perciò: no al socialismo religioso, ma sì alla socialdemocrazia.⁷⁵ E simmetricamente: assolvete ai vostri doveri morali nei confronti dello Stato, ma mantenete estranee le vostre anime dai suoi ideali;⁷⁶ tributate il dovuto rispetto all'autorità, anche se dovesse essere la «bestia» di Ap 13,⁷⁷ ma «riducetela alla fame sul piano religioso»⁷⁸ non prendendola troppo sul serio.

A questo punto sorge un problema. Una volta detto che «ciò che è di Dio non deve essere politicizzato, e ciò che è dell'uomo non deve essere teologizzato»,⁷⁹ Barth ritiene possibile riconoscere tuttavia sul terreno della lettera ai Romani una connessione tra la riflessione e l'azione relativa alle cose ultime e la riflessione e l'azione relative alle cose penultime? E se sì, quale?

Una risposta negativa sembrerebbe derivare dal fatto che la concreta posizione da assumere nell'ambito dell'agire politico viene ritenuta da Barth competenza dell'etica; più precisamente, del-

⁷⁰ RBI, 516.

⁷¹ RBI, 508.

⁷² RBI, 520.

⁷³ Briefwechsel..., 5.

⁷⁴ RBI, 520.

⁷⁵ RBI, 521.

⁷⁶ RBI, 517.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ RBI, 508.

⁷⁹ RBI, 509.

l'«etica della situazione compromessa», cioè dell'etica applicata alla lotta tra il male e il bene che si svolge sull'arena politica. E su questa etica – aveva detto concludendo il commento a 12,16-18 – «il Nuovo Testamento non ha nulla da osservare».⁸⁰ Dovrebbe dunque essere qui richiesta una decisione sulla base di valori di riferimento e di strumenti di valutazione profani, naturali, razionali. Tuttavia Barth formula anche una previsione sull'atteggiamento dei cristiani in politica: «difficilmente potrete collocarvi altrove che all'estrema sinistra».⁸¹ Nasce da qui una contraddizione. Infatti, se sono in gioco solo valori e strumenti etico-razionali, com'è possibile prevedere una scelta complessiva da parte dei cristiani così significativamente caratterizzata rispetto alle scelte politiche dei cittadini in generale? Tanto più che Barth prosegue mettendo in bocca a Paolo la frase seguente: «che voi come cristiani non abbiate nulla a che fare con monarchia, capitalismo, patriottismo, liberalismo, è tanto ovvio che non ho nessun bisogno di dirlo».⁸² Si noti: «come cristiani». Si può ancora sostenere a questo punto che la contrapposizione tra capitalismo e socialismo è tra quelle di cui chi abita i cieli ride?

Qui Barth sembra trovarsi in una situazione aporetica. Da una parte il tema del Regno veniente di Dio, la carica escatologica che deriva dalla riconosciuta serietà della parola «Dio», la crescita del mondo nuovo concepita come crescita organica, comportano una distinzione radicale tra l'ambito delle cose ultime e l'ambito delle cose penultime, con la conseguente esclusione della possibilità che il cristianesimo possa rispecchiarsi in un programma etico o politico.⁸³ Dall'altra, però in RBI è in gioco il rapporto – come Barth scriveva a Wernle – tra questo mondo e il Regno; ora, in questo mondo, il capitalismo e il militarismo rappresentano le massime atrocità esistenti; mentre il socialismo, nelle sue espressioni più coerenti («estrema sinistra») resta il loro maggiore avversario, nonostante la cattiva prova offerta dalla socialdemocrazia davanti alle spinte nazionalistiche. Perciò, l'ambito delle realtà penultime

⁸⁰ RBI, 495.

⁸¹ RBI, 508.

⁸² RBI, 509. Su questo punto non concordo con l'interpretazione di M. C. Laurenzi (Esperienza e rivelazione, Casale Monferrato 1983, 138).

⁸³ RBI, 507.

non può apparire a Barth quella notte dove tutte le vacche sono grigie, come per coerenza teorica in RbI dovrebbe essere considerato.⁸⁴ Due esigenze si scontrano in Barth, cui egli non sa rispondere con piena consequenzialità, perché in questo momento non possiede gli strumenti per operare una conciliazione. Se non due, appena intuiti però, e non efficacemente utilizzabili senza perfezionamenti ulteriori. E cioè: il discorso probabilistico: «difficilmente...»; e, la specificazione del movimento divino come movimento dotato di un orientamento preciso: dal basso all'alto: «il movimento del Regno di Dio nell'ambito delle contrapposizioni sociali e culturali non si sviluppa affatto in modo generico ma è fondamentalmente e unilateralmente *von unten her*»;⁸⁵ non potrebbe essere questo il criterio di riferimento per giungere a valutazioni teologicamente rilevanti anche a proposito di realtà politiche? Ma per poter operare effettivamente con nuovi strumenti, Barth deve liberarsi di quelli vecchi. L'aporia, cioè, non è superabile senza una verifica dell'adequatezza del concetto di crescita organica del Regno.

Si tratta di un concetto che deriva a Barth dall'influsso, prevalentemente, di J. T. Beck, teologo württenburghese (1804-1878), che era stato maestro del padre, e di cui aveva letto la biografia durante una breve malattia nella primavera del 1916, e successivamente il commento alla lettera ai Romani, ricevendone un'impressione molto profonda.⁸⁶ Il 27 luglio 1916 Barth scriveva a Thurneysen: «Ho scoperto una miniera senza fondo: J. T. Beck!! Come commentatore della bibbia è semplicemente una torre rispetto al resto della compagnia, anche rispetto a Schlatter; e anche nelle sue prospettive sistematiche è in parte per noi senz'altro nuovamente accessibile ed esemplare».⁸⁷ Ora, nel commento di Beck, autore legato alla ortodossia neoprotestantica sveva e vicino per certi aspetti alla filosofia romantica della natura, svolge una funzione centrale l'idea che il Regno – essendo la giustificazione interpretata in termini realistico-effettivi – cresca «organisch-innerlich» già in questo mondo.

⁸⁴ Così ritiene invece Dannemann, *Theologie und Politik...*, 91.

⁸⁵ RbI, 490.

⁸⁶ L'influenza di Beck sul RbI è stata giustamente sottolineata da Stadland, *Eschatologie und Geschichte im Denken des jungen Karl Barth*, Neukirchen 1973.

⁸⁷ Briefwechsel..., 148.

I riferimenti a Beck sono molto numerosi nel RbI.⁸⁸ Nell'epistolario barthiano viene ricordato positivamente fino al 9 novembre 1917. Il suo nome ricompare poi l'11 novembre 1918 e il 13 luglio 1920, finché l'8 novembre 1920 si ha una chiara presa di distanza a proposito della sua interpretazione di Rm 1,22, che Barth definisce «sospetta».⁸⁹ Nel RbII non viene mai citato in positivo, mentre vengono prese esplicitamente le distanze da lui e dalle pagine del RbI (in realtà, si tratta dell'intero impianto della prima edizione!) che accolgono l'idea di «crescita organica».⁹⁰ Qual è dunque l'importanza dello schema della crescita «organisch-innerlich» del Regno, e del suo superamento, rispetto all'aporia cui abbiamo visto trovarsi di fronte Barth nel RbI?

Essa consiste nel fatto che tale schema si concilia bene con la prospettiva realistico-universalistica, in quanto permette di concepire in modo flessibile e dinamico i confini tra mondo vecchio e mondo nuovo, e di interpretare come un movimento che agisce dall'interno la trasformazione del primo nel secondo. Si concilia anche con una escatologia non avversa alle «prospettive dinamiche e cosmologiche», e per questo riceverà il gradimento di Moltmann rispetto alla cosiddetta «escatologia trascendentale» del RbII.⁹¹

D'altra parte però questo schema non permette di liberarsi totalmente, a livello concettuale, di una concezione parte/parte, sia a livello di quadro temporale che, soprattutto, di quadro spaziale,

⁸⁸ Qualche esempio delle espressioni usate da Beck (*Der Römerbrief*, Gütersloh 1884): la «nuova condizione di vita» (Rm 6) ha «organisch sich ergebende Folge» (I 105); la creazione è un «corpo vivente», un «Organismus» (I 212); Cristo è «das organische Haupt der Menschen» (I 309, 396); il nuovo patto possiede una «pneumatisch dynamische Energie» (I 331); l'uomo è legato al cosmo «organisch», e non da un «bloßer Zusammenhang» (I 410); si noti che nella citata lettera a Thurneysen dell'11 novembre 1918, Barth parla di «organischer Zusammenhang»; la nuova umanità del figlio di Dio è «Kern» del rinnovamento del mondo (II 72); l'antico patto è simile al «vorbildener Keimen» (II 139); il «resto» (λείψα) di Rm 11,5 è «Kern-Ansatz» (II 164). D'altra parte, notevoli sono anche le differenze. Qui basti segnalare – per l'importanza che il tema riveste nell'intero percorso della teologia barthiana – che il «realismo», l'«obiettività», l'«universalismo» della redenzione compiutasi in Cristo non possono, secondo Beck, riguardare tutto il mondo senza distinzione, perché ciò è escluso da Gv 17,9 (I 302). Perciò, οἱ πολλοί (Rm 5) non può significare «tutti», ma «molti» (I 428).

⁸⁹ Briefwechsel..., 440.

⁹⁰ RbII, 223.

⁹¹ J. Moltmann, *Teblogia della speranza*, (tr. it.) Brescia 1970, 47.

del rapporto tra nuovo e vecchio.⁹² I termini cui Barth ricorre per indicarlo sono significativi: Einflusszone,⁹³ Bezirk, Enklave, Distrikten,⁹⁴ Provinzen,⁹⁵ Strecken.⁹⁶ Tolti prevalentemente, come si vede, dal vocabolario usato per indicare la ripartizione territoriale dell'amministrazione di uno Stato. Con questo schema risultano incompatibili concetti come «Anzeichen», sintomo, o «Spiegelung», rispecchiamento, che nel 1915, in una conferenza intitolata *Religion und Sozialismus*, Barth usava per indicare il rapporto tra alcune realtà mondane (socialismo e altro) e Regno di Dio. Lo schema della crescita organica infatti comporta altre categorie, come progressività del movimento, proliferazione delle nuove cellule, etc; le quali – quale che sia il dinamismo con cui vengono pensate – implicano un rapporto tutto-niente tra ciò che è coinvolto nella crescita e ciò che non lo è ancora. «Per il cristianesimo si tratta in effetti del programma "tutto o niente"».⁹⁷ Se davanti all'urgenza di sottolineare la «grande contrapposizione» contro la tendenza del socialismo religioso a costruire una commistione tra religione e politica, poteva sembrare accettabile la rinuncia a questi concetti che la prospettiva barthiana portava con sé già nel 1915, viene poi dalle cose stesse – cioè dall'insopprimibile significanza teologica delle distinzioni all'interno dell'ambito delle realtà penultime – la spinta a un loro recupero, da attuarsi in modo che non ne abbia però a soffrire l'ormai acquisita «grande contrapposizione».

A questo è dedicata la grande conferenza di Tambach, «Il cristiano nella società», pronunciata nell'ambito di un convegno dei socialisti religiosi tedeschi l'11 settembre 1919 da Barth, che aveva accettato di parteciparvi solo dopo aver saputo che Ragaz, ammalato, era impossibilitato ad intervenire.⁹⁸ In questo modo, per un caso fortuito, gli si apriva la strada della notorietà in Germania, dove il RBI fino a quel punto era poco conosciuto.

⁹² RBI, 374.

⁹³ RBI, 225.

⁹⁴ RBI, 312.

⁹⁵ RBI, 314.

⁹⁶ RBI, 344.

⁹⁷ RBI, 506. La crescita organica, per quanto progressiva, è «nuova creazione»: «Der Christusleib muss wachsen in seiner eigenen Kraft» (RBI, 507).

⁹⁸ F.-W. Marquardt, *Der Christ in der Gesellschaft: 1919-1979. Geschichte, Analysen und aktuelle Bedeutung von Karl Barths Tambacher Vortrag*, München 1980, 17-18.

A chi si riferiva Barth dicendo «il cristiano» se, seriamente parlando, nessuno può dirsi cristiano? Non alla massa dei battezzati, ma a Cristo: cioè a ciò che in noi non siamo noi, ma è Cristo, e, questo, inteso in tutta la sua «profondità paolina».⁹⁹ In questo modo Barth si differenzia anzitutto dal «neoprotestantesimo», che avrebbe parlato di cristianesimo o di cristiano e mondo, ma senza mettere in campo il «Cristo in noi» paolino.¹⁰⁰ E si differenzia anche dall'«ortodossia», che avrebbe potuto parlare di chiesa e mondo: infatti per Barth (e in questo egli concorda con i socialisti religiosi) la chiesa sta dall'altra parte, assieme alla società, rispetto al vangelo. Cristianesimo e mondo (nell'interpretazione «liberale»), e chiesa e mondo (nell'interpretazione barthiana di quegli anni) indicano «in sostanza il rapporto reciproco di due entità all'interno del medesimo ambito di realtà».¹⁰¹ Invece, dicendo «il cristiano» (Cristo in noi) nella società, Barth mette in campo due entità disomogenee. Ciò che è di Dio «è qualcosa di intero, in sé chiuso, qualcosa di nuovo, di diverso, di fronte al mondo».¹⁰² Per questo gli uomini biblici, Mosè, Isaia, Geremia, sono presi da timore davanti al compito di mettere in relazione il divino e l'umano. D'altra parte, bibliche sono anche le «grandi sintesi» paoline della lettera ai Colossesi. Si ha così una duplice conseguenza. Anzitutto va respinta la «rasche Bereitschaft» a stabilire relazioni, con le due soluzioni che ne derivano, opposte ma che Barth presenta come simmetriche, e cioè da una parte la secolarizzazione di Cristo (per amore della social-democrazia o del liberalismo, non fa differenza), con tutte le possibili combinazioni derivantive: cristiano-sociale, evangelico-sociale, religioso-sociale; e dall'altra la clericalizzazione della società, secondo il modello medievale (*christianitas*).

Tuttavia, una relazione deve essere osata, anche se totalmente diversa. Ora la diversità per Barth consiste in questo: nel riconoscere che tutti i movimenti verso la relazione (socialismo, socialismo religioso, o anche il «cosiddetto cristianesimo»), quelli che in sostanza Ragaz, commentando in modo duramente critico questa

⁹⁹ *Der Christ in der Gesellschaft, in Anfänge...*, 3-37, 4.

¹⁰⁰ O. Weber, *Kirche und Welt nach Karl Barth*, in *Antwort*, Zollikon-Zürich 1956, 218.

¹⁰¹ Ivi.

¹⁰² *Der Christ...*, 6.

conferenza, chiama «Mitwirken des Menschen im Reiche Gottes»,¹⁰³ sono movimenti dal basso all'alto,¹⁰⁴ incapaci di coniugarsi col movimento decisivo, ma che piuttosto possono essere attraversati da questo, che proviene – dice Barth citando Zündel – «verticalmente dal cielo».¹⁰⁵ Questo movimento è il prius e noi – di fatto – siamo già coinvolti in esso, che è l'irrompere (*Durchbrechen*) del mondo di Dio nella vita profana, quale ha luogo nella risurrezione corporale di Cristo, ovvero nella rivelazione. Perciò, anche i movimenti «verso Dio» possono non fallire, ma solo in quanto il movimento di Dio rappresenta il loro senso e motore nascosto, veniente dall'alto.

Come si vede, nonostante la permanenza di un termine caratteristico del RBI (*Durchbruch*), la prospettiva barthiana della crescita organica è abbandonata, e compare quella – che caratterizzerà poi il RBI – del «verticalmente dall'alto» (*senkrecht von oben*). Poiché l'idea di crescita organica rappresentava l'ostacolo decisivo per lo schema del rispecchiamento e della somiglianza non ci sarà motivo di sorpresa se ora lo ritroveremo. Ed infatti, un momento centrale nell'economia di questa conferenza è l'interpretazione del significato complessivo delle parabole (*Gleichnisse*) nei vangeli sinottici.¹⁰⁶

Il tratto specifico delle parabole dei sinottici, rispetto alle immagini usate dalle favole a contenuto morale e dai miti religiosi, è dato secondo Barth dal fatto che come termine di paragone per il Regno è scelto il mondo, nella sua quotidiana semplicità. Ciò non per semplici motivi di stile, ma perché la vita «così com'è significa qualcosa».¹⁰⁷ Ma significa qualcosa solo e appunto per uno sguardo capace di critica assoluta nei confronti del mondo, come quello di Gesù. Infatti, allo sguardo consapevole della «grande contrapposizione» il corruttibile si manifesta come analogia e *soltanto* analogia dell'incorruttibile. L'analogia non è continuità.¹⁰⁸ Come insegna l'Ecclesiaste: «nella conoscenza dell'assoluta vanità della vita sotto

¹⁰³ Cf. Kirsch, Zum Problem..., 177-178.

¹⁰⁴ Non si tratta del «von hunten her» di cui s'è detto precedentemente.

¹⁰⁵ Der Christ..., 35.

¹⁰⁶ Ivi, 22.

¹⁰⁷ Ivi, 25.

¹⁰⁸ Ivi, 28.

il sole... sta appunto anche il riconoscimento della possibilità relativa... di questa vita vana».¹⁰⁹

Comporta quest'uso del concetto di analogia un avvicinamento alla prospettiva dell'analogia entis? Il ruolo attribuito alla rivelazione impone di scartare immediatamente questa ipotesi: «ad uno è dato... di scorgere l'incorruttibile nella similitudine del corruttibile, ma all'altro non è dato».¹¹⁰

A noi interessa però un altro punto. E cioè che l'analogia rende capace di significato la prassi umana, come similitudine del Regno. Sia come accettazione dell'esistente, secondo la prospettiva della creazione (che Barth chiama «antitesi»). In quest'ambito, la socialdemocrazia – nella quale è posto, oggi, il problema dell'opposizione all'esistente – si presenta come *Gleichnis* del Regno di Dio. Nell'analogia, c'è qualcosa che spinge verso la continuità.¹¹¹

Tesi, antitesi. Ma, come loro radice e non come loro prodotto, il prius resta la sintesi, che è il Regno. Il *Gleichnis*, rinviando ad esso, rinvia al totalmente altro. L'analogia è analogia del totalmente altro: questa – di fatto – è la più audace asserzione di questo testo (cui spetta, tra l'altro, il compito di rendere compatibili tra loro l'idea di «*Gleichnis*» e di «verticalmente dall'alto»). Asserzione che deve spiegarsi – se può essere spiegata – col rovesciamento della prospettiva consueta dell'analogia, nel senso che non l'analogo possiede la capacità di rinviare all'analogato, ma l'analogato ha la forza – da intendersi nel senso preciso di atto – di rendere l'analogo capace di rinviare a sé. Perché, afferma Barth, «ἐσχάτον, la sintesi, non è il proseguimento, il seguito, la conseguenza, il livello successivo rispetto al penultimo», come si crede là dove si pratica la politica del «trattino d'unione»¹¹² tra ultimo e penultimo; «ma al contrario la radicale interruzione di ogni realtà penultima, e appunto perciò anche il suo significato originario, la forza che lo muove».¹¹³ Il penultimo è solo un «gioco»,¹¹⁴ ma può essere un «gioco pieno di significato», se è giocato bene, perché su di esso può scendere la scintilla dall'alto.¹¹⁵

¹⁰⁹ Ivi, 21.

¹¹⁰ Ivi, 24.

¹¹¹ Ivi, 31.

¹¹² Ivi, 5.

¹¹³ Ivi, 35.

¹¹⁴ Ivi, 25.

¹¹⁵ Ivi, 26.

Questa svolta, che prelude al RBII, è compiuta da Barth nella consapevolezza di vivere in «tempi straordinari». L'11 novembre 1918, dunque in concomitanza con la «rivoluzione d'autunno» in Germania e con la proclamazione dello sciopero generale in Svizzera, egli esprimeva ancora una volta e in modo nuovo la sua insoddisfazione a Thurneysen: «Si riflette ora sul giornale e ora sul Nuovo Testamento, e si scorge terribilmente poco della correlazione organica tra i due mondi, di cui ora si dovrebbe poter dare testimonianza con forza e chiarezza». A quest'epoca il RBI è ancora in corso di stampa. E Barth, che il 19 agosto aveva scritto a Thurneysen di non provare alcuna autentica gioia per la conclusione del lavoro, e che non c'era da alzare alcuna bandiera di vittoria, ora confida all'amico di sentirsi con una coscienza meno pulita della sua, essendo costretto a leggere ogni giorno le bozze di un libro «col quale verosimilmente in cielo hanno già «chiuso».¹¹⁶ Già prima della pubblicazione, dunque, il RBI appare a Barth superato, sia pure senza chiarezza sulla strada ulteriore da compiere. La sua impressione è di essere arrivato «troppo tardi» al Nuovo Testamento: «Ci fossimo convertiti prima alla bibbia... per avere ora un terreno solido sotto i piedi!». La risposta di Thurneysen può averlo aiutato o almeno confermato ad individuare nell'idea stessa di «rapporto organico» il punto da sottoporre a revisione critica.¹¹⁷ Thurneysen scrive: «e non sarebbe la cosa più tragica, se tutto questo crollare, spezzarsi e sollevarsi, che noi tutti abbiamo atteso, rimanesse senza il frutto della giustizia? (Eb 12,11)».¹¹⁸

La Torre di Babele è crollata, ma le speranze espresse nella conferenza di Aarau, che questo fatto sia capace di spingere «per quanto poco verso il cammino di fede»¹¹⁹ devono assumere ora una nuova configurazione. La comprensione di questo stato di cose, che ha una prima documentazione nel rapporto ultimo/penultimo delineato nella conferenza di Tambach, costituisce la fine del lungo

¹¹⁶ Briefwechsel..., 300.

¹¹⁷ Dannemann (Theologie und Politik..., 40) ritiene che le «difficoltà» segnalate dalla lettera dell'11 novembre 1918 sia (soltanto) quella di dare «adeguata» espressione alla «correlazione organica» tra bibbia e politica. Giustamente, invece, Jüngel ritiene (Barth Studien..., 114) che sia in questione una «Revision» di ampia portata.

¹¹⁸ Ivi, 301-302 (14 novembre 1918).

¹¹⁹ Parole de Dieu..., 22.

periodo della «insoddisfazione» barthiana, anche se naturalmente non costituisce l'appagamento. E il RBII – cui Barth pone mano circa un anno dopo Tambach – nasce come frutto maturo di quella «conversione alla bibbia» che era arrivata invece troppo tardi per offrire una solida base al RBI. Uno stato d'animo nuovo traspare, a conferma di ciò, nella lettera del 4 novembre 1920, scritta da Barth mentre era alle prese col capitolo I del nuovo commento: «quale altra faccia assume ogni cosa... Che sia questo il vero volto di tutti questi oscuri caratteri runici? Difficile... ma un po' più vicino alla Sache so di esserlo, rispetto ad allora».¹²⁰

La seconda edizione del Römerbrief

Nella conferenza di Tambach il totalmente altro convive, come abbiamo visto, con la persistenza dell'idea del *Durchbruch* del Regno nella realtà profana. Questo termine nel RBI era usato come sinonimo di *Anbrechen*, e questo è uno dei punti dove nel RBII vengono prese esplicitamente le distanze rispetto al RBI: «il Regno non è «angebrochen» sulla terra, neppure in piccolissima parte: è annunziato».¹²¹ Ed è «atteso».¹²² Lo schema parte/parte è così superato; e con esso la tendenza – che talvolta si affaccia in RBI – di attribuire una certa visibilità al nuovo mondo. Come ad esempio nel commento a 5,3-5, dove si legge: «l'aldilà diventa con potenza e visibilmente aldiqua».¹²³ Sulla sua copia personale del RBI, Barth ha poi posto un punto di domanda a fianco della parola «visibilmente».

C'è dunque anche una relativa presa di distanza anche dai Blumhardt, i quali ritenevano di dover riconoscere – scrive retrospettivamente Barth in KD IV,4,445 – «ein Ausbrechen des Reiches», mentre entrano in gioco nuove sollecitazioni: quella di Overbeck, con la sua diagnosi della *finis Christianismi*, secondo la quale il cristianesimo moderno, non garantendo più spazio all'idea del ritorno di Cristo, è destinato a diventare cadavere,¹²⁴ e quella di

¹²⁰ Briefwechsel..., 438.

¹²¹ RBII, 77 (cf. RBI, 168).

¹²² RBII, 8.

¹²³ RBI, 153.

¹²⁴ F. Overbeck, *Christentum und Kultur*. Aus dem Nachlass hg. von C. A. Bernoulli (1919), Darmstadt 1963.

Kierkegaard, con la sua «infinita differenza qualitativa». La «grande contrapposizione» tra aldilà e aldi qua si dispiega in tutta la sua radicalità nel RBII, comportando un adeguamento anche della cristologia, perché laddove il RBI interpretava la risurrezione come l'inizio del nuovo eone per il mondo intero, in RBII Gesù Cristo è il nome nel quale si incontrano e si dividono due mondi, e la risurrezione è l'evento nel quale il nuovo mondo tocca l'antico, «ma lo tocca come la tangente il cerchio, senza toccarlo»,¹²⁵ in quanto ne costituisce la limitazione, l'aldilà, la crisi sempre incombente.

Da qui deriva quella «nuda contrapposizione» tra la vita in Dio e la vita nel mondo, come la chiamerà Harnack nel 1923 nella sua polemica con gli «spregiatori della teologia scientifica»,¹²⁶ e che in realtà per Barth è la contrapposizione costituita dalla croce stessa, che rappresenta – per noi, in quanto siamo uomini¹²⁷ – l'unico modo di pensare l'unità, originaria e finale, tra creatore e creatura.¹²⁸ Contrapposizione perciò «dialettica», non «metafisica»,¹²⁹ perché inserita nel movimento che va da vita a vita, ma – e questo divide Barth da Harnack e dalle «insolenti identità» del protestantesimo «liberale» – attraverso la morte.

Il «mondo cristiano» nasce dalla perdita di questa tensione dialettica, quando le realtà che si dicono cristiane si adeguano ad un «modus vivendi» con la «Weltwirklichkeit», dimenticando che questa si trova al di qua della risurrezione, sebbene sia comunque interessata da essa.

Va precisato a questo punto che l'espressione «christliche Welt» nel RBII compare una sola volta, in associazione a «moralische Welt».¹³⁰ Ed è interessante notare che essa è collegata ad un passo di Lutero¹³¹ che critica l'illusione di poter colpire la malvagità umana senza preoccuparsi di individuarne la vera origine. La stessa citazione compariva anche nel RBI¹³² dove Barth però, quando

¹²⁵ RBII, 6.

¹²⁶ Anfänge..., 323.

¹²⁷ RBII, 331.

¹²⁸ Anfänge..., 326.

¹²⁹ RBII, 155.

¹³⁰ RBII, 267.

¹³¹ Das 16. Kapitel S. Johannis gepredigt und ausgelegt (1538-1539), WA 46, 39-40.

¹³² RBI, 305.

Lutero nega sia possibile rendere pii gli uomini «con le leggi e con l'applicazione delle pene», aveva ommesso queste ultime parole, e solo queste, da un passo che copre circa 15 righe. In RBII esse ricompaiono, contemporaneamente all'inciso «die moralische, die christliche Welt», che viene inserito come precisazione e qualificazione del termine «Welt» impiegato da Lutero.

La stessa funzione svolge in RBII l'uso critico del termine «Christentum». *Christen-tum* è – in quanto realtà che fa capo ai cristiani – il decadere del *Christus-tum* – la realtà che fa capo a Cristo – a realtà storica tra le altre,¹³³ così come in RBI il «Christentumsgott» era definito il «Dio» di un limitato ambito religioso-ecclesiastico.¹³⁴

L'espressione «Christliche Welt» mantiene inoltre una sostanziale costanza di significato, quando ricompare nel 1924 in «Die Auferstehung der Toten», cioè nel commento a 1Cor 15, dove Barth afferma che l'accusa mossa da Paolo alla comunità di Corinto è di essere sul punto di diventare «mondo cristiano», un mondo nel quale ciò che di umano, di vitalistico, di eroico, di «gigantesco» accompagna il loro essere cristiani – come ogni altro fenomeno umano – si è trasformato in realtà fine a se stessa.¹³⁵ Questa critica al mondo cristiano, conclude Barth, è ancora più radicale di quella mossa da Kierkegaard alla *Christenheit*.¹³⁶

Allo stesso ambito concettuale appartengono in RBII numerose altre formulazioni. «Mondo cristiano» ad esempio significa «umanizzare, temporalizzare, cosificare, mondanizzare, ridurre ad alcunché di pratico» il divino; mondo cristiano è la chiesa, quando mette in scena, adeguandosi allo spirito del tempo, l'incarnazione e la risurrezione; mondo cristiano è ciò che intende Kierkegaard quando afferma che il cristianesimo in cui s'è perduta la possibilità dello scandalo diventa cristianità (ed è questa l'unica ricorrenza del termine «Christenheit» in RBII;¹³⁷ mondo cristiano è quello che

¹³³ RBII, 185.

¹³⁴ RBI, 413.

¹³⁵ K. Barth, La risurrezione dei morti, tr. it., Casale Monferrato 1984, 55.

¹³⁶ Ivi, 57. Va notato come il termine «Christenheit», per il resto usato nella risurrezione dei morti nel senso generico di realtà cristiana o cristianesimo, assuma il significato specifico di «cristianità stabilita» nel momento in cui viene messo in relazione alla «Christliche Welt».

¹³⁷ RBII, 73.

nasce da una «missione» che innalza steccati divisori, anziché eliminarli come Paolo;¹³⁸ mondo cristiano è quello in cui si crede di poter «educare» gli uomini a Dio.¹³⁹

Ma, detto tutto questo, se si tiene conto della riserva sempre presente della infinita differenza qualitativa, è logico chiedersi: il «mondo cristiano» non è allora una realtà inevitabile? Infatti, se noi – in quanto uomini concreti, in quanto siamo coloro che noi siamo, e non siamo Cristo in noi – ci troviamo, al di qua della linea della risurrezione, coinvolti in una inestricabile solidarietà nel peccato che ci lega tutti e ciascuno, e con noi l'intera «Weltwirklichkeit», come può essere il «Christus-tum» qualcosa che ci riguarda, senza diventare «Christen-tum»?

Si prenda l'esempio paradigmatico della fede. Essa, in quanto è fedeltà di Dio all'uomo, non può essere senza religione, cioè non può non diventare un momento dell'essere, avere, fare dell'uomo, se e appena entra nel tempo, se e appena riceve risposta nell'amore dell'uomo per Dio. Quando c'è l'amore per Dio la possibilità religiosa diventa naturalmente (in modo consapevole o inconsapevole) un evento del tempo.¹⁴⁰ Inevitabilmente qui si deve parlare di legge, religione, storia, psiche.¹⁴¹ Perciò, dove il «Christus-tum» diventa una realtà per l'uomo, diventa inevitabilmente anche «Christen-tum». Va subito detto però, che la religione non è una realtà indifferenziata. Essa rappresenta comunque il fallimento di ogni tentativo umano di raggiungere, o anche di andare verso Dio. Ma c'è una religione soddisfatta di se stessa, come quella che veniva annunciata con accenti trionfalistici dai «portaparola» del XIX secolo.¹⁴² E c'è una religione che «sospira». Questa è la religione dei profeti, degli apostoli, dei Riformatori.¹⁴³

Allo stesso modo, il «mondo cristiano», alla luce della «grande contrapposizione», non è una tragedia per il vangelo. Esso è semplicemente inevitabile. La grande tragedia è che tutto ciò che si

¹³⁸ RBII, 74.

¹³⁹ Anfänge cit., 324.

¹⁴⁰ RBII, 303.

¹⁴¹ RBII, 366. Va notato che in RBII 303 si parla di amore; in RBII 366 di esistenzialità della fede.

¹⁴² RBII, 252.

¹⁴³ RBII, 269.

trova nel tempo è carne. Il «mondo cristiano» è soltanto una modalità di questa grande tragedia. Tuttavia, sul piano storico, il «mondo cristiano» è una tragedia per il vangelo perché lo specifico della sua modalità consiste nel fatto che esso è il prodotto e, insieme, una somma, raccolta, o sinergia complessa di fattori che contribuiscono potentemente a trasformare la religione dei profeti, degli apostoli, dei Riformatori, la religione che sospira a causa di Dio, nella religione della buona coscienza borghese,¹⁴⁴ dei parroci opulenti o del Grande Inquisitore, che non sospira o, se sospira, sospira a causa degli uomini. La «Wirklichkeit» della religione – dice Barth nel commento a 7,21-23 – è la «Wirklichkeit» della legge; essa consiste nel rendere problematico il mio io a me stesso, nel farmi vedere che nelle mie membra c'è una legge che entra in conflitto con la legge della mia ragione.¹⁴⁵ Questa funzione della religione viene distrutta, quando quest'ultima è considerata il prezioso coronamento della cultura, o magari anche la sua sostituzione; quando viene messa trionfalmente in relazione con scienza, arte, morale, socialismo, gioventù, popolo, stato. «Dove prende forma il fatale «religione e...» non cresce più l'erba».¹⁴⁶ Nessuna giustificazione deriva dal fatto che milioni e milioni di uomini cercano di togliere alla religione la sua capacità inquietante, e chiedono questa conciliazione. Barth certamente non crede che Dostoevskij, per il fatto di essere capace di capire fino in fondo il Grande Inquisitore, stia per questo dalla sua parte. Egli afferma invece che la teocrazia, anche nella sua forma più alta, cioè come servizio spirituale di una chiesa ideale ai popoli che le si affidano, dunque come «summum ius», non cessa di essere «summa iniuria».¹⁴⁷

Del resto la chiesa stessa, è e non è una tragedia per il vangelo. Anch'essa è percorsa nel suo interno, come unica chiesa, da un inesauribile movimento dialettico, tra chiesa veniente di Giacobbe, che sospira, e chiesa che conosciamo, la chiesa di Esaù, che si sente sazia, che non attende la città futura, che non è capace di mantenere «l'atteggiamento originario del cristianesimo prece-

¹⁴⁴ RBII, 416.

¹⁴⁵ RBII, 249.

¹⁴⁶ RBII, 250.

¹⁴⁷ RBII, 463.

dente alla risurrezione»,¹⁴⁸ e di stare al fianco del Cristo sofferente. Anche in questo caso si interpreterebbe «metafisicamente» questo inevitabile movimento dialettico, se alla luce della grande tragicità da cui deriva si considerasse irrilevante il peso della piccola tragedia costituita dal configurarsi della chiesa a luogo dove la rivelazione è diventata qualcosa di «dato, di abituale, di ovvio», dove «la tranquillità divina è divenuta inquietudine umana, e l'inquietudine divina è divenuta tranquillità umana», dove si attende il Regno in modo diretto, dove anzi si cerca di raggiungerlo come se si trattasse di una cosa, che, appunto, si può avere e raggiungere.¹⁴⁹ Non ci deve meravigliare il fatto di non poter mai constatare empiricamente la presenza della chiesa di Giacobbe; ma ci deve rattristare il fatto che la chiesa di Esaù tenti di sottrarsi all'inquietudine che nasce quando ci si colloca nel «riflesso» della chiesa veniente di Giacobbe.¹⁵⁰ La grande contrapposizione tra chiesa ed evangelo relativizza, ma non assorbe la piccola contrapposizione tra la chiesa che è «Selbstzweck», fine a se stessa,¹⁵¹ e la chiesa che, pur non potendo essere inizio del divino, è però rinvio (Hinweis) a Dio.¹⁵²

Un discorso per molti aspetti analogo si deve fare per quel che riguarda la prassi del cristiano nel mondo. Il problema dell'etica è identico a quello della dogmatica: «soli Deo gloria». È il problema che abbiamo chiamato della «grande contrapposizione», e che Barth definisce anche «la regola delle regole».¹⁵³ L'azione etica primaria è l'adorazione, il farsi sacrificio per Dio, inteso anch'esso peraltro non come essere, avere, fare dell'uomo, ma come «dimostrazione» in onore di Dio.¹⁵⁴ L'etica, o meglio, l'ethos – termine che Barth usa in accezione prevalentemente positiva,¹⁵⁵ al contrario di etica – non è «ethos» se non è attraversato da questa tensione escatologica.¹⁵⁶

¹⁴⁸ RBII, 352.

¹⁴⁹ RBII, 316.

¹⁵⁰ RBII, 435.

¹⁵¹ RBII, 372.

¹⁵² RBII, 384.

¹⁵³ RBII, 450.

¹⁵⁴ RBII, 417.

¹⁵⁵ Cf. però, ad es., RBII, 413.

¹⁵⁶ RBII, 416.

Ogni altra azione etica, che Barth chiama «azione etica secondaria», è tale in quanto si conforma – questa volta rivolgendosi agli uomini, anziché a Dio – all'azione etica primaria dell'adorazione di Dio, in quanto cioè essa nasce dalla consapevolezza che «lo schema di questo mondo passa» (1Cor 7,31).¹⁵⁷ Come azione umana essa, misurata sulla «grande contrapposizione», non possiede alcun valore proprio. Nessuna azione è in sé trasparente, così come nessun comandamento è assoluto, nemmeno il comandamento della pace,¹⁵⁸ ma tutti sono rinvio al primo comandamento. Il concetto di *Gleichnis*, però, permette un raccordo «dialettico» (cioè, in questo caso, evenienziale) tra ultimo e penultimo. Pur prive assolutamente di continuità con l'ethos del nuovo mondo, e trovandosi in rapporto di negatività, non semplicemente di imperfezione, nei confronti di esso, si danno azioni umane che possono assumere un valore di *Gleichnis* e di *Zeugnis* relativamente più alto, quando siano riconosciute come «possibilità relative».¹⁵⁹ L'analogia è solo analogia. Per rendere assolutamente *invalidabile a parte hominis* la riserva critica, e insieme per render conto della possibilità dell'analogia in simili proibitive condizioni, Barth precisa che quando un'azione sa parlare come *Gleichnis*, avviene un miracolo. Cioè, è Dio che fa parlare la similitudine. Ora, per Barth, se noi non possiamo «fare» il miracolo, possiamo però tendere ad esso.¹⁶⁰ In questo modo in RBII torna uno dei due strumenti che abbiamo già visto nel RBI, l'asserzione teologica probabilistica. Infatti, esiste una condotta relativamente etico-positiva; ma poiché l'esser resa effettivamente tale dipende dal miracolo, dall'evento, noi in realtà possiamo parlare soltanto di azioni che possono avere «leichter», «eher», «wahrscheinlicher» («più facilmente», «di preferenza», «più verosimilmente»), rispetto ad altre,¹⁶¹ significato parabolico; e non più di questo.

Ritorna poi anche il secondo strumento, necessario per rispondere alla domanda: com'è possibile discernere ciò che tende al significato parabolico, alla testimonianza? È possibile, perché

¹⁵⁷ RBII, 419.

¹⁵⁸ RBII, 455.

¹⁵⁹ RBII, 472.

¹⁶⁰ RBII, 426.

¹⁶¹ RBII, 436.

esiste un criterio di valutazione, dato dal fatto che la grande perturbazione che Dio provoca rispetto ad ogni tentativo umano di governare l'esistenza e di rispondere alle sue domande essenziali sulla base di forze autonome, comporta secondo Barth una «Hinneigung», una inclinazione¹⁶² verso le cose umili e basse. Il cristianesimo non «rivolge la mente alle cose alte».¹⁶³ Ciò significa, in negativo, che esso non esalta troppo ad alta voce la dignità di realtà umane come famiglia, chiesa, stato, società; che non corrobora gli ideali umani di volta in volta prevalenti, che non si lascia entusiasmare da temi come «natura» e «cultura». E in positivo significa che predilige i poveri, i sofferenti, gli affamati, gli assetati, coloro che subiscono ingiustizia.

Nella sostanza questa posizione era già presente in RBl. Ma con questo la risposta non è completa, come non lo era ancora a Tambach. Se ogni similitudine, infatti, è tale solo in base all'accadimento del miracolo, come è possibile parlare di un orientamento, cioè come è possibile fare un'affermazione stabile nel tempo sulla conformità (relativa) tra un atteggiamento umano e l'azione divina? Com'è possibile tendere (nel tempo) alla similitudine, se solo nel farsi evento della similitudine noi sappiamo che cos'è la similitudine stessa?¹⁶⁴ L'audace tesi che l'analogia rinvia al totalmente altro, se conseguentemente mantenuta, non ci condanna, nel migliore dei casi, ad esaurire le nostre forze in nobili, ma ciechi tentativi? L'intenzione del suo pensiero avrebbe condotto Barth a rispondere di no anche prima del RBII. Ora però egli tenta di dare una coerenza compiuta alla sua posizione. E lo fa sulla base della considerazione che la risurrezione rappresenta sì la negazione di ogni negazione e di ogni posizione che abbia luogo nell'aldilà, in quanto essa è l'unità del nuovo mondo, ma che tuttavia essa è avvenuta ai margini di una negazione intramondana, la morte di Cristo. È questa relazione risurrezione-morte, in quanto relazione tra evento escatologico ed evento storico, che rompe l'equilibrio, nel nostro tempo, fra cose basse e cose alte, a favore delle prime; l'individuazione delle quali naturalmente non è mai definitiva e

¹⁶² RBII, 446.

¹⁶³ RBII, 447.

¹⁶⁴ Cf. ad es. RBII, 111: «Noi non sappiamo nulla di quel mondo che Dio fa buono e benedice».

deve esser consapevole della «praedestinatio gemina».¹⁶⁵ La comprensione di questo squilibrio – dice Barth con estrema decisione – è la *conditio sine qua non* per la comprensione della lettera ai Romani e del suo messaggio.¹⁶⁶ Dio, che è al di là di ogni partito umano, ha preso partito per i poveri e gli oppressi.

Da qui deriva l'indicazione, comprensibile nel nostro tempo, dell'ambito nel quale cercare le similitudini, anche se queste sono tali solo alla luce del tempo nuovo. Perciò Barth non entra in contraddizione con la sua critica al socialismo religioso, quando afferma che i socialdemocratici (non religiosi!)¹⁶⁷ hanno in larga misura il gradimento del cristianesimo, a motivo della predilezione per gli oppressi; e che probabilmente è tra di loro che l'uomo può esser detto beato. Chi ha occhi per vedere e orecchi per udire la sofferenza umana dei singoli, delle città, dei villaggi, costui pronuncia l'«abbà padre», anche se non conosce o addirittura se bestemmia il nome di Dio.¹⁶⁸ Questa affermazione è coerente sulla base del fatto che il darsi della similitudine conferisce un rilievo teologico – che è probabilistico e storicamente determinato, ma che comunque non è un rilievo semplicemente etico-razionale – a determinate realtà penultime rispetto ad altre.

È su questa base che si deve valutare la pertinenza del giudizio retrospettivo di Thurneysen, secondo il quale negli «inizi» di Barth l'escatologia non divora l'etica, ma piuttosto la fonda.¹⁶⁹ L'escatologia agisce invece certamente come critica dell'etica «formulierend», cioè l'etica dei programmi, delle prolessi del moralismo religioso dimentico del «come se»;¹⁷⁰ in generale, di ogni sopravvalutazione «patetica» nei confronti delle realtà penultime: stato, chiesa, società, diritto positivo, famiglia, scienza etc. vivono della credulità umana che li nutre. Togliete loro il pathos, e li ridurrete alla fame.¹⁷¹ Tutte le cose in sé sono morte; per i cristiani non sono più possibili né una vita conservatrice, né una vita rivoluzionaria prive

¹⁶⁵ RBII, 448.

¹⁶⁶ RBII, 204, 446.

¹⁶⁷ RBII, 352.

¹⁶⁸ RBII, 283. Cf. anche RBl, 152, dove si indica come conseguenza di un rapporto «nur moralisch» con i problemi del tempo il «geistiges Privat-vergnügen» di fronte alle sofferenze dei milioni.

¹⁶⁹ In Antwort, ..., 833.

¹⁷⁰ RBII, 206.

¹⁷¹ RBII, 467.

di «humor».¹⁷² Certamente a Barth sembra impossibile che si diventi conservatori sul terreno della lettera ai Romani;¹⁷³ e perciò la riserva critica deve esser fatta valere soprattutto nei confronti del «fratello rosso»¹⁷⁴, perché è quello che più facilmente rischia di fraintendere Paolo e di costruire un nuovo «mondo cristiano».

Ma la stessa rivoluzione, se non svolge in RBII come non svolge in RBI quella funzione «diretta» che le attribuisce Marquardt,¹⁷⁵ non è neppure discredita e depoliticizzata dall'uso metaforico che ne fa Barth, come afferma Jüngel.¹⁷⁶ Essa è relativizzata. In quanto il dato, se riconosciuto come tale, cioè nella sua limitazione e negatività, rinvia al non-dato, a Dio, l'ordine costituito è «servo di Dio»; ma se c'è qualcuno che non si sente inquietato da questa affermazione, ed è piuttosto confermato nell'idea della validità assoluta dell'ordine costituito, per costui è «serva di Dio» la rivoluzione.¹⁷⁷ Davanti alla «grande contrapposizione» infatti, la partita non è più che una partita a scacchi.¹⁷⁸ Una volta compresala con l'adeguata ironia, e liberatola dal pathos di cui si carica quando è concepita in continuità o anche solo in un rapporto di insinuazione con le cose ultime, essa può essere giocata seriamente, e fino in fondo.

Tornando ancora a Tambach, troviamo che Barth, in chiusura, per l'ennesima volta confessava: la domanda «che cosa dobbiamo fare?» non ha trovato soddisfazione. Le grandi risposte della bibbia sembrano non fornire risposta a questo concreto interrogativo. Ma che cosa può dirci la bibbia, se non questo: che il cristiano nella società deve fare una sola cosa, e cioè seguire con attenzione l'agire di Dio?¹⁷⁹

Alberto Gallas

Milano - Via Correggio, 16

¹⁷² RBII, 274.

¹⁷³ RBII, 461.

¹⁷⁴ RBII, 462.

¹⁷⁵ F.-W. Marquardt, Teologia e socialismo. L'esempio di K. Barth, tr. it., Milano 1974, 135.

¹⁷⁶ E. Jüngel, Barth Studien..., 123-125.

¹⁷⁷ RBII, 472 e 277.

¹⁷⁸ RBII, 472.

¹⁷⁹ Anfänge..., 27.

SUMMARY: *The years passed at Safenwill represent a period of intense research for Barth in which he felt a persistent «dissatisfaction» with regard to solutions, even those personal, given to the problem of the Gospel-history rapport. The first edition of the Epistle to the Romans proposes an «organicistic» vision (largely inspired by the work of J.T. Beck), of the growth of the wordly Kingdom. Such a perspective emphasizes the cosmic and universal character of redemption («apocatastasis»), relativizes the «small contradictions» among men in respect to the «great contrast» between men and God, and thus leads to a consistent criticism of the «Christian world» (or Christianity). However, to that must also be added that there arises again the difficulty in formulating differentiated theological evaluations concerning wordly realities, since the organicistic vision, in spite of Barth's approach of dynamism, indicates an all or nothing relationship between reality already and reality not yet involved in the growth of the Kingdom, and it is incompatible with the use of concepts such as similitude, mirroring, etc. This aporetic situation becomes accentuated by the historic-political events of 1918, so much so that Barth declares that the first edition of the Epistle to Romans was already out-of-date even before the printing had been completed. The disregard for Beck's suggestions permits Barth to recover, already during the conference of Tambach, the concept of «similitude» (Gleichnis). Moreover, a concept of analogy concerning God's intervention is elaborated to the extent, in fact, of arriving at the paradoxical idea of analogy between things totally different. The second edition of the Epistle, following this path, brings an end to the period of «dissatisfaction». For the evaluation of wordly realities the probabilistic theological assertions now become important, as well as the criterion of the «tendency towards the bottom» (the poor, the oppressed,...) that is offered to Christendom as decisive by the fact that the eschatological event of the resurrection occurs «at the margin» of the historical event of the death of Christ. There persists the criticism of the «Christian world» which should be considered as an inevitable product of the evangelical message, when this fulfils itself in Time, and in this it is similar to religion. However, this must not make one think that Barth removes any importance from the difference between a church that sighs after in wait for celestial Jerusalem and a church that holds a permanent place in this world.*