

mantenuta nella sfera sociale e politica, per cui avrebbe opposto soltanto « una debole e spesso inefficace resistenza alle forze acristiane del razionalismo teoretico, del laicismo politico, dell'economismo puro, del nazionalismo radicale ».

Anche l'articolo su Lutero scritto nell'*Enciclopedia Italiana* (75) da ALBERTO PINCHERLE, discepolo e successore di Buonaiuti sulla cattedra di Storia del Cristianesimo all'Università di Roma, appare abbastanza obiettivo, perchè tende a dare più un'informazione sul Riformatore che una valutazione della sua opera. Pure appena il Pincherle esprime il suo giudizio, si rivela in lui l'influenza del Buonaiuti. Lutero allora è quel monaco che cerca di imporre agli altri la sua particolare esperienza religiosa.

« Non lui con la Chiesa, ma la Chiesa deve essere solidale con lui, sino in fondo: dove egli è conseguente ed anche dov'è inconsequente in virtù appunto della dialettica intima di quella sua esperienza... Si appellerà alla parola di Dio, ma la Scrittura stessa sarà da lui, nonchè interpretata, valutata nelle sue parti alla luce di quella sua esperienza fondamentale: a ogni altra esegesi negherà valore... Negato al papa il potere delle chiavi si arbitrerà lui di legare e di sciogliere... (75 bis).

Nella guerra dei contadini « Lutero è tutto coi principi » (76), e dello scompiglio morale provocato dalla sua predicazione, « è sintomo impressionante il famoso episodio della bigamia di Filippo d'Assia » (77).

Lo spirito sereno e conciliante, disposto al colloquio, che abbiamo chiamato ecumenico e riscontrato nel protestante Giovanni Miegge e nel

---

(75) Vol. XXI, pag. 692-705. L'ultimo paragrafo su « *Lutero e la lingua e la letteratura in Germania* » fu scritto da GIUSEPPE GABETTI, professore di letterature germaniche nell'Università di Roma, il quale così giudica l'impulso dato da Lutero allo sviluppo della lingua tedesca: « Per tutta la vita il compito di dare al proprio popolo una lingua che fosse a tutti comune fu sentito da Lutero come un imperativo religioso e un elemento essenziale della sua missione, inscindibile dalla sua stessa opera di riformatore... » (pag. 704).

(75 bis) *Op. cit.*, pag. 696 seg.

(76) *Op. cit.*, pag. 700.

(77) *Op. cit.*, pag. 703. Dalle ultime dispense di *Storia del cristianesimo* (corso sul giovane Lutero), Roma, anno accademico 1950-1951, anche il Pincherle sembra orientarsi verso una valutazione più obiettiva ed ecumenica del Riformatore: « All'atteggiamento duramente polemico... è succeduto in campo cattolico un rimarchevole sforzo mirante ad una migliore e più obiettiva comprensione; una tendenza più propensa a tener conto di quanto in Lutero era critica suggerita da reali mancanze e da esigenze, da problemi non ingiustificati » (pag. 16).

cattolico Mario Bendiscioli, è meno evidente nel Pincherle. Pure esso sembra farsi strada anche in Italia, sebbene faticosamente.

Sull'interpretazione ecumenica di Lutero in Italia, hanno certamente influito opere scritte con lo stesso spirito in vari paesi d'Europa e innanzi tutto in Germania da JOSEPH LORTZ (78), ADOLF HERTE (79) e da altri. Vi è da parte d'ambo le confessioni uno sforzo di obiettività che va a vantaggio dell'indagine storica.

Menzioniamo infine alcune versioni di scritti di Lutero, pubblicate nel periodo che abbiamo esaminato. Circa vent'anni fa il Miege pubblicava *Il Servo arbitrio* (80) in parte ridotto, poi *La Libertà del Cristiano con la lettera dedicatoria al pontefice Leone X* (81).

Durante l'ultima guerra e negli anni successivi abbiamo avuto due scelte di scritti vari del Riformatore in forma antologica. La prima (82) comprende brani presi dalle seguenti opere: *Del papato romano, Della libertà del Cristiano, Un sermone sul Vangelo* (1522), *Predica sul dovere di mandare i figli a scuola, Discorsi conviviali, Lettere e canti religiosi*. La seconda (83) comprende parti dei seguenti scritti: *Interpretazione del Magnificat, Della libertà del Cristiano, Della autorità temporale e dei limiti della obbedienza, Prefazione all'edizione Wittemberghese delle opere in lingua tedesca, Epistola sul tradurre, Ai consiglieri di tutte le città tedesche, L'opera di Galeazzo Cappella, Prefazione al libro di Giuditta, Prefazione al libro di Tobia, L'Esopo, Prefazione alla nuova versione tedesca del Salterio, Predica sul dovere di mandare i figli a scuola, Epistola sull'aspro opuscolo contro i contadini, Se anche le genti di guerra possono giungere alla beatitudine, Lettere, Discorsi conviviali, Canti religiosi*. Una raccolta di gran lunga più importante, che abbiamo già menzionata, uscì alcuni anni or sono e comprende scritti particolarmente notevoli per lo studio del pensiero politico del Riformatore (84). *Del papato, Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca, La cattività babilonese della Chiesa, Della libertà del Cristia-*

(78) *Die Reformation in Deutschland*, 2 voll. Freiburg. i. Br. 1941.

(79) Vedi nota n. 6 bis.

(80) *Il servo arbitrio di Lutero contro Erasmo. Introduzione, traduzione, annotazioni di Giovanni Miege*. Roma, 1930.

(81) *La libertà del cristiano di MARTIN LUTERO*, con l'epistola dedicatoria a Leone X, Milano, 1931.

(82) Vedi nota n. 41.

(83) Vedi nota n. 42.

(84) Vedi nota n. 35.

168A 567E

nel riconoscere (con lo Schleiermacher!) che la teologia è una scienza pratica, che è costitutivamente al servizio della Chiesa; ma perchè evidentemente la Compagnia di Gesù è sorta in modo specialissimo con il fine di costituire la milizia fedelissima della Chiesa, e non ha altra ragion d'essere che il servizio della Chiesa. Ora, si può comprendere che nella presente situazione ecclesiastica, con tante tendenze ecumeniche in atto, con tante profferte di discussione partenti dal mondo protestante, con il risorgente e struggente desiderio di unità che non perde una occasione di manifestarsi, vi siano nel campo cattolico persone abbastanza intelligenti per comprendere tutto il partito che se ne potrebbe ricavare e per accettare l'avventura della discussione, con il desiderio ben legittimo di riprendere in mano, fin dalle fondamenta, il problema della rottura prodotta dalla Riforma, e saggiare le possibilità di un ritorno, per quanto improbabile e lontano, alla unità. Non vi è nulla da eccepire nel fatto che questi studi avvengano con questa finalità dichiarata; è invece della massima importanza osservare che sono spesso condotti con profonda competenza, con rigore scientifico, con equanimità indiscutibile, col desiderio di non rimanere nelle frasi fatte, nelle pregiudiziali composte in gran parte di pregiudizi, e quindi si risolvono in un reale apporto scientifico alle questioni che trattano. E' interessante osservare come si venga ricostituendo, da alcuni lustri (cioè, per quanto si può osservare, come risposta sia al movimento ecumenico, sia al movimento teologico barthiano); una nuova università della teologia, *universitas theologorum*, in cui si tornano a discutere, sia da parte protestante, sia da parte cattolica, gli stessi problemi, con una fondamentale unità di metodo (quello storico-critico), con una notevole convergenza di visuali e con l'impressione di un arricchimento reciproco. E' certo, per esempio, che la teologia barthiana sta aiutando alcuni teologi cattolici a riconoscere l'intrinseco razionalismo del tomismo e a tentare di temperarlo: questo libro ne è una prova; come inversamente questo libro offre un contributo considerevole alla interpretazione, anche da parte protestante, del maggior teologo del secolo XX. E per concludere questo lungo preambolo con una osservazione di natura non teologica: eravamo tanto abituati a identificare la Compagnia di Gesù con le posizioni ultramontane e ipermario-logiche che aveva assunto nel secolo XIX, che ci vuole un certo sforzo per intendere come quelle posizioni stesse siano forse in parte storicamente condizionate, e che l'anima profonda della Compagnia non debba tanto identificarsi con esse, quanto con una certa spregiudicatezza e modernità, con un certo relativismo che rende capaci i suoi rappresentanti più colti ed intelligenti di avvertire prima di altri le situazioni nuove, le possibilità che offrono, le esigenze che pongono.

\*\*\*

Le presentazioni del pensiero di Barth partono generalmente da questa affermazione: Barth è l'anti-Schleiermacher (2). Questa assunzione è così assiomatica, che pochi si son dati la cura di saggiarla seriamente, domandandosi se accanto al rapporto di opposizione non esistano tra Barth e Schleiermacher affinità degne di essere

---

(2) Si veda l'articolo di HENDRICK BERKHOF: *Die Bedeutung Karl Barths für Theologie, Kirche und Welt*, in occasione del sessantesimo anniversario di Barth, (1946) pubblicato in *Evangelische Theologie*, 1948-49, pp. 254-268.

rilevate (3). Il Balthasar lo ha fatto, con insistenza e tenacia, e nonostante l'apparenza paradossale dei risultati a cui ha creduto di poter giungere, la sua tesi merita di essere accuratamente esaminata.

Vi è un fatto ovvio, per ogni lettore anche superficiale di Barth: che la sua polemica si svolge su due fronti: da una parte, contro il neo-protestantesimo, dall'altra contro il cattolicesimo. Ma la discussione sui due fronti non è del tutto simmetrica. Al neoprottestantesimo, Barth oppone una fondamentale obiezione di contenuto: la risoluzione del cristianesimo in antropologia, a cui oppone la propria « rivoluzione copernicana », che sostituisce alla teologia antropocentrica un pensiero teocentrico. Al cattolicesimo, per contro, Barth non contesta, di solito, il suo contenuto dogmatico: gli studiosi cattolici sono, anzi, sempre pieni di interesse per le posizioni dottrinali di Barth, in cui trovano un accordo sostanziale con molte posizioni teologiche tradizionali; ma oppone un principio formale, la dottrina della *analogia entis*; cioè, in ultima analisi, ne critica una forma di pensiero, quella dell'oggettivismo scolastico col suo inerente razionalismo metafisico. Si presenta facile la deduzione che se le obiezioni di Barth al protestantesimo moderno sono di natura sostanziale e non di natura formale, mentre l'inverso è vero nei riguardi del cattolicesimo, Barth, con la sua « rivoluzione copernicana » si colloca, sotto l'aspetto formale, sul piano del pensiero protestante moderno, che il suo stile filosofico, la sua forma di pensiero, la sua *Denkform* rimane quella della filosofia postkantiana, cioè, se si è disposti ad accettare il termine con una certa larghezza, trascurando le sue antitesi interne e mirando più alle intime consonanze spirituali che ai particolari di tecnica gnoseologica, rimane quella dell'idealismo germanico.

Posta in questi termini, la tesi può sembrare troppo semplice. Si potrebbe pensare che ci troviamo di fronte ad una di quelle semplificazioni polemiche, a cui i teologi cattolici indulgono volentieri: si sa, che per essi tutto quello che non è tomismo è « idealismo », cioè soggettivismo. Ma le analisi del Balthasar sono tutt'altro che una affrettata semplificazione. Egli afferma di avere meditato per ben venti anni sul pensiero di Barth, seguendone ansiosamente lo sviluppo, e la presentazione che ne fa è molto complessa e ricca di sfumature. Val la pena di riassumerla nelle sue grandi linee.

Signora sovente, o si dimentica, che prima della seconda edizione del *Roemerbrief*, che segnalò Barth alla opinione mondiale, vi è una fase preparatoria, di cui rendono testimonianza alcuni scritti giovanili, e soprattutto la prima edizione del celebre commentario; questi scritti hanno un interesse non comune, perchè in essi sono già presenti alcuni motivi del suo pensiero maturo. Ora questi scritti rivelano una adesione entusiastica del giovane Barth al protestantesimo moderno. In uno scritto del 1909 (*Moderne theologie und Reichsgottesarbeit*), il giovane Barth celebra l'individualismo religioso e il relativismo storico come l'irrevocabile scoperta di

(3) Chi scrive ricorda di avere segnalato in una prolusione alla Facoltà Valdese di Teologia, nel 1938, l'affinità esistente tra la concezione della teologia come scienza pratica al servizio della Chiesa di Karl Barth, e quella che lo Schleiermacher pose alla base della sua enciclopedia: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* (1821); concordanza d'ordine formale e metodologico, ma appunto in questo d'una importanza centrale. (*Natura e dignità della teologia*, estratto da *Gioventù Cristiana*, 1939).

Schleiermacher; in un saggio del 1910 (*Der christliche Glaube und die Geschichte*), egli contrappone l'ortodossia protestante del « canone biblico » e quella cattolica del « dogma » alla linea di pensiero teologico segnata da Paolo, Goethe, Schleiermacher (Kant non si può sopprimere) e risalente sostanzialmente ai circoli mistici e pietistici, da cui Schleiermacher proviene. Finalmente nello scritto: *Der Glaube an den persönlichen Gott* (1913), il Balthasar trova formulato per la prima volta il principio dell'*analogia fidei*, che si rivela sempre più come il fondamento di tutta la teologia barthiana: « Non si può trovare, scriveva allora il giovane Barth, una analogia del vero contenuto della fede in Dio, nella personalità umana... Una idea di Dio costruita mediante la proiezione dell'autocoscienza dell'uomo nel trascendente non può in realtà mai raggiungere Dio, tanto meno descriverlo esaurientemente. La idea di Dio non può essere una proiezione fuori di noi, ma il riflesso di un fatto prodotto in noi (*in uns hineingeschaffen*). Questo fatto è la vita proveniente da Dio (*das Leben aus Gott*) che ci viene donata per mezzo della nostra connessione con la storia (*Zusammenhang mit der Geschichte*) ». E questa è, nel linguaggio ancora incautamente liberale del giovane Barth, la « esperienza religiosa ». « In essa abbiamo Dio e sul fondamento di essa possiamo parlare di Dio » (4). In sostanza, in questi scritti giovanili, opina il Balthasar, si possono distinguere con sicurezza, in un pensiero ancora materialmente liberale, i lineamenti formali essenziali del posteriore pensiero positivo di Barth: 1°, il punto di partenza sistematico, che è la immediatezza a Dio, la quale significa al tempo stesso non-oggettività di Dio; 2°, la definizione di un punto, definito come un « fatto », e in questo senso come storicità, di fronte alle strutture aprioristiche della filosofia; 3°, la designazione di questo punto come prodotto da Dio e non attingibile dall'uomo, contro le strutture antropologiche; 4°, la sua definizione come « realtà » nei confronti della quale gli sviluppi « culturali » sono pure possibilità; 5°, il tentativo di dare un contenuto riformato, cioè paolinico-evangelico alle forme idealistiche di pensiero; 6°, la polemica anticattolica; 7°, la prima contrapposizione della « *analogia fidei* » (come *analogia historiae*) alla « *analogia entis* »; 8°, il socialismo religioso, a cui si connette un « totalitarismo » che fa saltare i confini della Chiesa col mondo. Barth, in quel tempo è il discepolo affezionato di Herrmann, da cui riceve una impronta indelebile, anche quando crederà di essersi completamente sciolto da essa; è il discepolo di Harnack e della scuola ritschliana, per l'importanza che dà al « fatto » storico della rivelazione, è il collaboratore di Martin Rade nella grande rivista liberale *Die Christliche Welt*; è il militante del cristianesimo sociale dei Blumhardt; è sul piano filosofico, un neokantiano della scuola di Marburg, un discepolo di Natorp, che riscopre con Herrmann Kutter l'importanza religiosa del pensiero di Platone.

La prima edizione del *Roemerbrief* tradisce tutte queste complesse influenze. Il suo tema, che riceverà poi la sua più ampia e sonora orchestrazione nella seconda edizione è, nel giudizio di Balthasar (5), una visione platonica-origeniana di caduta (dalla immediatezza divina) e di apocatastasi, una escatologia entusiastica celebrante il ritorno irrevocabile dall'èone della caduta, in cui la creatura si ricorda della sua

(4) BALTHASAR, op. cit. p. 226.

(5) Op. cit. p. 71, sgg.

origine, ad un nuovo cune di restaurazione totale della creazione ideale originaria di Dio; una visione non panteistica, ma certo panenteistica, in cui le opposizioni si pongono soltanto in funzione di Dio, la creatura non ha consistenza propria, è soltanto un momento negativo di una dialettica divina, destinato ad essere riassunto in Dio mediante una nuova posizione: Platone reinterpretato cristianamente nel senso di Origene, hegelianismo teologico di destra (non dimentichiamo che Barth è stato segnalato in Italia da quel tormentato e solitario neohegeliano di destra che è Giuseppe Gangale...). Questa delineaione è dura, evidentemente. Ma il problema della interpretazione di Barth è appunto quello di chiarire quanto rimane di quei motivi originari, attraverso la duplice purificazione della « crisi » kierkegaardiana e della elaborazione della *Kirchliche Dogmatik*. In presenza di alcune delle più caratteristiche dottrine dell'ultimo Barth, della sua concezione tendenzialmente universalistica della predestinazione (K. D. II, 2), della sua soluzione agostiniana del problema del male (K. D. III, 3), si deve ammettere che tale problema presenta un grandissimo interesse.

Nell'aver tentato questa analisi è l'importanza del libro del Balthasar. Si deve dire subito, a scanso di interpretazioni malevole, che l'autore di questo libro non cerca affatto di risolvere il pensiero di Barth nelle sue presunte componenti platonico-kantiane. Egli riconosce esplicitamente che questi motivi costituiscono soltanto la scorza (6), l'armatura filosofica di un pensiero che sa di essere e vuole essere con una integrità ed una chiarezza rara, esclusivamente teologico, ed è costantemente preoccupato di segnare i propri limiti nella direzione delle forme filosofiche che riveste. Con una spregiudicatezza rara in uno studioso cattolico, il Balthasar ammette che il cristianesimo non è legato ad alcuna filosofia. L'Antico Testamento pensa secondo le forme del pensiero babilonese e iranico, Paolo e Giovanni usano concetti e schemi ellenistici, platonici, forse filoniani, Agostino è platonico, Schleiermacher è platonico. Se alcuno avesse la tentazione di accusare Barth di filosofismo, dovrebbe ricordarsi che la stessa accusa è rivolta a Tommaso d'Aquino! Ma appunto Tommaso d'Aquino presenta lo stesso problema che Karl Barth: quello di una acutissima coscienza teologica, che adopera liberamente una forma filosofica piegandola con grande libertà alle esigenze di una teologia cristiana (7). Il problema non è di risolvere — magari con finalità polemica — la teologia di Barth in qualche originale espressione del Fidealismo germanico, ma di « descrivere l'uso critico che egli fa, nella sua teologia, della forma di pensiero idealistica » (8). L'originalità di Barth, nella interpretazione del Balthasar, consiste nell'aver concepito il piano ambizioso di riprendere la grande visione sistematica dello Schleiermacher nella *Kurze Darstellung* e nella *Glaubenslehre* e di condurla a buon fine come non è riuscito allo Schleiermacher, ripensando, nelle forme di pensiero di Schleiermacher l'autentico messaggio della Riforma. Impresa seducente: « Non è forse una impresa possibile, anzi, piena di promesse, per questo stesso fatto, che tutto l'idealismo germanico, Kant in testa, pro-

(6) « Una singolare crosta di pensiero kantiano-platonico », scrive Barth di sé stesso, (*Credo*, p. 159).

(7) BALTHASAR, op. cit. p. 228-29.

(8) Op. cit. p. 229.

viene dalla Riforma, porta l'impronta del pensiero teologico di Lutero, e perciò è, nella sua più intima essenza, teologia secolarizzata? Non dovrebbe essere possibile assumere dall'idealismo la forma, lo stile, la genialità della visione d'insieme, che presso i Riformatori non si riscontra ancora e riempire questo vaso con il suo contenuto originario: un'autentica concezione teologica della rivelazione? » (9).

\*\*\*

Qual'è, nella sua più semplice espressione comune, lo stile di pensiero dell'idealismo tedesco? Qual'è il punto d'incontro formale tra Barth e Schleiermacher? Balthasar ritiene di poterlo puntualizzare nelle proposizioni seguenti: 1, tutto dipende da un punto di massima intensità a partire dal quale si pensa, e che pone in movimento l'intero pensiero teologico: per Schleiermacher, l'esperienza religiosa del sentimento di assoluta dipendenza, per Barth l'essere apostrofati (*Angesprochenwerden*) dalla Parola di Dio; 2, il punto supremo è al tempo stesso dualità e riduzione della dualità: presso Schleiermacher, dualità di intuizione e sentimento, cioè di recettività e spontaneità, che però sono in ultima analisi superati in una identità ultima nella coscienza di Dio, in senso primario in Cristo, in senso secondario nei credenti; presso Barth la dualità molto più aspra della Rivelazione e della fede, che però diventa unità « *in actu* » nell'azione dello Spirito Santo che afferra l'uomo; 3, il punto di intensità massima è essenzialmente al di sopra della ragione, sebbene in quanto tale sia il fondamento della ragione; è la pura attualità da cui si giustifica ogni stato (*Zustand*), la non-oggettività, da cui è posta e chiarita ogni opposizione: il punto che in Kant ha il nome di appercezione trascendentale non intuibile, che in Fichte è la posizione originaria dell'Io, nello Schleiermacher il fatto originario del sentimento religioso, in Herrmann la decisione personale della fede, in Barth la fede come atto primario della grazia di Dio nell'uomo; 4, poichè la realtà dalla quale proviene il pensiero è essenzialmente al di sopra del pensiero, il pensiero è necessariamente dialettico sia nel senso che esprima nella dualità di parola e concetto la distanza in cui si trova dalla inattingibile unità (dialettica statica), sia che cerchi di imitare, in qualche modo asinteticamente, nel movimento del pensiero e nella progressiva eliminazione della dualità, la irraggiungibile unità; 5, finalmente, il punto da cui il pensiero è messo in moto è anche il punto a partire dal quale si devono spiegare l'essere e l'oggettivo, il punto della unità e della totalità nel senso più comprensivo: per Schleiermacher, è dal punto dell'unità di soggetto e oggetto, cioè da Dio, che deve dedursi il mondo intero e da cui, come dalla fonte della pietà e della mistica, deve svilupparsi ogni cultura; per Barth, è dal punto della unità di Dio e dell'uomo in Gesù Cristo, che sorge la creazione, che si compie la redenzione e che deve muovere ogni opera di cultura. Per entrambi, la Chiesa rappresenta una fase intermedia e provvisoria dell'azione di Cristo nel mondo (*ein bewusstes Unterwegs der Wirkung Christi*) (10).

Se queste osservazioni sono esatte, è chiaro — e del resto lo sapevamo — che il pensiero di Barth, nella sua forma, è essenzialmente moderno, postkantiano, e

(9) Op. cit. p. 212.

(10) Op. cit. p. 212-214.

— questa è la sottolineatura di Balthasar — formalmente meno lontano di quello che le polemiche teologiche del nostro tempo potrebbero far pensare, da quello dei grandi romantici. Ma con questo non si è ancora detto nulla. La forma di pensiero di un teologo non determina la sua teologia, almeno fino a quando egli rimane consapevole del suo tema, e si vale liberamente dell'*organon* filosofico con cui pensa. Considerando le cose in un senso molto generale, si può dire che la deviazione che la teologia del romanticismo rappresenta, e di cui la dialettica barthiana rimane l'indispensabile correttivo, consistette appunto nel carattere di sistematicità, per cui le forme del pensiero idealistico divennero il contenuto stesso di una teologia risolvendosi in filosofia. A questa risoluzione del contenuto nella forma si oppone appunto tutta la teologia barthiana; e il Balthasar rende giustizia largamente alla sua vigorosa consapevolezza teologica. E' interessante seguire anche in questa apologia di Barth il suo espositore cattolico.

Si deve ricordare anzitutto il costante rifiuto di Barth di cedere alla tentazione del pensiero sistematico, rimanendo fedele al punto di vista « esistenziale » della fede: il pensiero di Barth rimane, anche nella *Dogmatik*, un pensiero « profetico » e non speculativo, a costo di apparenti contraddizioni, come è il caso particolarmente nella dottrina della predestinazione (11).

La sostituzione, al « sentimento di assoluta dipendenza » di Schleiermacher, dell'incontro della fede con la Parola di Dio è schiettamente teologica, e lo sviluppo che riceve in Barth si oppone consapevolmente ad un puro « trascendentalismo » come quello idealistico (posizione dell'io per opera dell'io). All'astrattezza del « sentimento di assoluta dipendenza » di Schleiermacher e al puro (vuoto) formalismo dell'imperativo categorico kantiano, si oppone la concretezza della Parola di Dio (12).

La dialettica non sostituisce il giudizio di Dio. Essa sembra interpretarlo nel *Roemerbrief*, ove « dissolve ogni vero rapporto tra Dio e la creatura in un panenteismo attualistico ed escatologico » (13). Ma nella dottrina della creazione, la concezione del male non è più dialettica. Il male, la « nientità » (*das Nichtige*) non è più la creaturalità come tale, ma ciò a cui Dio, creando, ha detto: « No »; cioè, il male dipende in tutto e soltanto dalla decisione e dal giudizio di Dio. E' il « no » di una dialettica divina, in un certo senso, ma non di una dialettica del finito e dell'infinito, di Dio e dell'uomo come tale, anzi di una dialettica la cui problematica si pone soltanto sul fondamento della assoluta attualità della decisione divina; in cui il concetto stesso di verità non è filosoficamente neutrale, ma si converte con il « si » divino, come la non-verità si converte con il « no » divino. La « nientità » è ciò che dal punto di vista divino è l'assoluto « non dover essere », che quindi « non è », ma, in quanto non è, anche è. E' l'inautentico (*uneigentlich*), la menzogna (e come tale ha persona, sostanza, vitalità, spontaneità), ma non può pretendere in alcun senso alla verità (14); è « l'impossibile possibilità » del peccato, che l'uomo astratto può commettere soltanto, in quanto non è l'uomo concreto, posto da Cristo, ed esistente

(11) Op. cit. p. 229 sgg.

(12) Op. cit. p. 235 sgg.

(13) Op. cit. p. 238.

(14) *Kirchliche Dogmatik*, III, 3, p. 618.

KBA 6071

nella sua comunità. Concezione strettamente teologica, e, osserva Balthasar, nuova. «La dialettica teologica di Barth comincia dove quella di Hegel finisce, mentre dove si svolge la dialettica hegeliana dei contrari, la dialettica barthiana del bene e del male non esiste ancora» (15).

Il concreto non è (come per Hegel), il concetto nella sua ricchezza storica, nè l'individuo come tale, nella sua irripetibilità (*Einmaligkeit*) spazio-temporale, (come in altri romantici, e in parte nello stesso Kierkegaard) ma è Gesù Cristo, pienezza donata nel tempo, e di tutto ciò che ricolma il «tempo della creazione». In un senso si potrebbe dire, con una trascrizione di Hegel, che il concreto non è il nostro attimo temporale, nè la varietà delle cose singole, ma è Dio, che è in sé uno e molteplice, e della cui vitalità, personalità, libertà la nostra individualità temporale è un riflesso; ma con la precisazione che questo modello (*Urbild*) della nostra concretezza e storicità non è afferrabile e concreto che nella storicità di Gesù Cristo, il quale è l'archetipo della nostra concretezza e storicità, anche della storicità umana naturale, che è il presupposto della incarnazione. Cristo dunque è il fondamento reale della creazione, nella sua disponibilità per l'incarnazione, l'abbassamento, la croce, la discesa agli inferi, e al nostro essere in Cristo corrisponde un'etica di «imitazione» di Cristo, che è concreta libertà cristiana. La libertà di Gesù Cristo è libertà come dedizione, obbedienza, preghiera. Il Figlio è «Dio nel suo dono di sé». Egli è l'inizio di ogni libertà creata, decisione di Dio, che rende possibile e reale la decisione dell'uomo. «Concezione estremamente agostiniana», osserva il Balthasar (16), che si identifica con la preghiera. Ma Barth non esita a riconoscere all'uomo, come soggetto, anche la libertà di scelta. Ogni libertà, in atto, è libertà di scelta, e l'uomo non la perde nemmeno per il peccato.

Esiste dunque una «natura», un «essere» dell'uomo, ma la loro autenticità dipende, al vertice, da una realtà suprema, che non può essere espressa che nelle categorie dell'attualità e dell'avvenimento. L'essere e la natura sono, nel loro intimo, *Ereignis und Geschichte*, accadimento e storia. Questi concetti attualistici, nel *Roemerbrief* sono adoperati in modo tale, che escludono i concetti di essere e natura, mentre negli ultimi volumi della *Dogmatik* appare evidente che li includono e ne costituiscono la fondazione. In Cristo, l'atto e l'evento appaiono in ciò che ha la forma dell'essere (*das Seinshafte*), nella sua continuità, nella sua corposità (*Dichtheit*), e la continuità dell'accadimento (*das Ereignishafte*) in Cristo fonda ciò che nella creazione ha i caratteri dell'essere e della natura (*das Seinshafte und Naturhafte der Schöpfung*), nonchè la continuità del governo di Dio nella creazione. Il concetto di «essere» non è dunque rifiutato, al posto che gli conviene, ché anzi dà ai concetti di attualità la loro acutezza e la loro altezza. Parimenti i concetti astratti (*Abstraktionsbegriffe*), al loro posto, lueggiano il concreto e il concretissimo (Dio in Cristo), disegnando il luogo della sua manifestazione (17).

(15) BALTHASAR, op. cit. p. 244.

(16) Op. cit. p. 248.

(17) Op. cit. p. 250-51.

In conclusione si può dunque affermare che « Barth, anche quando si vale della terminologia e della forma di pensiero idealistica, conserva alla teologia la sua autonomia, o la riconquista » (18). E a questo riguardo si presenta in modo singolarmente interessante il parallelo con Tommaso d'Aquino, che torna sovente nelle considerazioni del Balthasar. Anche Tommaso d'Aquino fu accusato, al suo tempo, come Barth da alcuni suoi critici cattolici, di « filosofismo »; anch'egli seppe valersi di una raffinata tecnica filosofica per esprimere con assoluta libertà e autonomia un pensiero autenticamente cristiano; e l'aristotelismo era per la sua natura, per la sua origine pagana, intrinsecamente assai più eterogeneo al messaggio cristiano, che l'idealismo tedesco, nato da un grande movimento di rinnovamento cristiano e tutto permeato di intuizioni e presentimenti teologici. Si dovrebbe forse pensare che Barth sia il Tommaso d'Aquino del protestantesimo moderno? Colui che, arrivando dopo un secolo e mezzo di travaglio, di tentativi e di erramenti neo-protestanti, ha finalmente segnato la via giusta, cogliendo il frutto di una magnifica elaborazione concettuale, di una filosofia eminentemente concreta e tutta pregna di spiritualità, conducendola a riconoscere il suo vero significato originario, e a rendere omaggio al suo Signore?

\* \* \*

Questa interpretazione di Barth, anche a prescindere dal carattere estremamente elogiativo che assume nella penna di un teologo cattolico, che difficilmente potrebbe trovare un termine di paragone più onorevole di Tommaso d'Aquino, è, lo confessiamo, molto seducente. Essa rende conto della potente originalità di Karl Barth, molto meglio che la piccola scolastica di tanti discepoli, che si credono autorizzati dal suo esempio a riesumare un letteralismo biblico senza orizzonti, o ad assumere piccole pose di dittatori ecclesiastici. Nei confronti di questi epigoni — i quali in definitiva creano l'atmosfera e forniscono le motivazioni ai nove decimi dell'anti-barthismo esistente nel mondo! — è molto salutare, ci sembra, sottolineare i collegamenti non rinnegati del maestro con quella viva corrente di pensiero e di fede — ripetiamo: *e di fede* — che non credette di poter reagire alla critica illuministica e kantiana tornando semplicemente alla ortodossia, ma si accinse coraggiosamente a ripensare il patrimonio evangelico nella problematica posta dalla filosofia moderna; e lo ha fatto con tanta fortuna, da imporre, in fin dei conti, la propria problematica alla filosofia. Di questa corrente del protestantesimo moderno noi, presi in essa e parte del suo divenire storico, siamo evidentemente condotti a vedere meglio e a valutare più gravemente le antitesi; e il fatto stesso di ricondurle al denominatore comune di « idealismo tedesco » nonostante tutte le spiegazioni, deve lasciarci perplessi; ma appunto perciò possiamo essere grati ad un critico proveniente da tutt'altra forma di pensiero, quando egli ci richiama alla coscienza della unità sostanziale della sua traiettoria. La grandezza di Barth non ci appare certo minore, se invece di consi-

---

(18) Op. cit. p. 251.

derarlo come un puro anti-Schleiermacher, spaziante in una irrealre atmosfera priva di riferimenti storici, noi possiamo vedere in lui il riformatore, e appunto perciò, il coronamento, della nuova teologia iniziata da Schleiermacher; colui in cui le più profonde e più vere intenzioni di Schleiermacher pastore e cristiano trovano una espressione non più equivocabile. Anzi, diremmo che soltanto in una visuale di questo genere siamo in grado di riconoscere la reale struttura di Karl Barth (19).

Con questo abbiamo dato il riconoscimento che merita all'interesse che assume per noi il libro di Hans Urs von Balthasar; ma non abbiamo ancora detto nulla dell'interesse principale che presenta per il suo autore; il quale, come dicevamo all'inizio, non considera il pensiero di Barth come un semplice tema di tesi teologico-filosofiche, ma come un problema vivo della Chiesa di oggi, ed in particolare delle relazioni interconfessionali tra cattolicesimo e protestantesimo. E' nota la polemica, che percorre come un filo rosso l'intera teologia barthiana — fin dalle prime pubblicazioni, precisa Balthasar, del giovane Barth — contro il cattolicesimo; è noto che tutti i critici cattolici considerano la teologia di Barth come la quintessenza del protestantesimo, come la ripresa delle posizioni più autentiche — e più dure — della Riforma, come l'ostacolo più serio, in una parola, alle prospettive di un vero ecumenismo. La dimostrazione così attentamente perseguita dal Balthasar, delle implicanze idealistiche della teologia di Barth sembrerebbe confermare un giudizio di netta esclusione. Ma questo giudizio sarebbe affrettato e superficiale; e non è certo il minor merito della interpretazione del Balthasar di averlo ridotto nelle sue giuste proporzioni, e di avere segnato accuratamente quella che, secondo il suo pensiero, potrebbe essere una via di superamento della polemica.

La via seguita in questo tentativo di conciliazione è complessa e sottile. Anzi tutto, evidentemente, si deve dare un gran peso alle considerazioni che abbiamo esposto fin qui: la teologia barthiana si svolge bensì nelle forme di pensiero della filosofia moderna, ma non ne attinge il proprio contenuto. Il suo contenuto è autenticamente teologico. Ora, le differenze sul piano della tecnica filosofica, non hanno mai un carattere definitivo nè un intrinseco valore dommatico. Platonici sono Agostino e Giordano Bruno (20). Nonostante l'importanza data dal cattolicesimo moderno alla *philosophia perennis*, si deve riconoscere che la fede cristiana può valersi di diversi strumenti logici: non esiste, in ultima analisi, una forma di pensiero, una *Denkform* cattolica, ad esclusione di tutte le altre; il platonismo di Agostino e lo scotismo dei teologi francescani hanno diritto di cittadinanza nel cattolicesimo quanto il tomismo (21).

La polemica di Barth riassume, come si sa, l'oggetto delle sue critiche al cattolicesimo nella dottrina dell'«*analogia entis*». Ora, il Balthasar cerca di circoscrivere l'importanza di questa dottrina, attribuendola al neotomismo moderno piuttosto che all'autentico pensiero di San Tommaso, che rimase in una certa equivo-

(19) Si vedano le interessanti considerazioni di LUIGI PAREYSON sull'«ambiguità» dello hegelianismo, che si risolve nelle due possibilità di Kierkegaard e di Feuerbach, in: *Esistenza e persona*, Torino 1950, pp. 197, e 1-52.

(20) BALTHASAR, op. cit., p. 211.

(21) Op. cit. p. 264, 278.

cià feconda nei riguardi di essa: è vero che Tommaso d'Aquino costruisce, con la sua dottrina dell'essere, una via ascendente dalla ragione alla fede; ma il presupposto di essa è sempre la partecipazione dell'essere infinito alla volontà creativa di Dio; cioè il fondamento dell'*analogia entis* è, in ultima analisi, una *analogia fidei*, come quella che Barth sviluppa con sempre maggiore larghezza. Si deve considerare come una inutile ed eccessiva sforzata del tomismo moderno la recisa contrapposizione dell'ordine naturale e dell'ordine sovranaturale, che dà appunto alla teologia naturale cattolica moderna la sua accentuata colorazione razionalistica: «tuttavia la patristica, fino all'alto Medioevo, anzi, ancora in massima parte, lo stesso Tommaso, pensa all'interno dell'*unicus ordo realis supernaturalis*, cioè nei limiti (*innerhalb*) della *analogia fidei*, che comprende in sè, come un suo momento, l'*analogia entis*. E' soltanto per esprimere quest'ordine, che i padri e gli scolastici dell'alto Medioevo hanno assunto le categorie del pensiero greco» (22).

Insomma, la polemica barthiana sarebbe priva di oggetto, nei riguardi di un cattolicesimo, che avvertito dalla critica barthiana, e seguendo la guida di alcuni dei suoi più arditi teologi moderni, come il De Lubac, riuscisse ad eliminare il fermento razionalistico della sua «*spätscholastik*», e venisse a ritemperarsi alle vive fonti della sua tradizione: la Bibbia e la patristica, come lo esorta a fare un altro spirito ecumenico, il Congar.

Ad un cattolicesimo disposto ad accogliere nel suo contenuto legittimo la critica barthiana, il Balthasar ricorda con insistenza che tutta l'evoluzione del pensiero barthiano ha appunto il senso di un passaggio dalla tesa dialetticità e dall'estremo attualismo della «teologia della crisi» alle larghe e serene visuali di una «*analogia fidei*», particolarmente ariose negli ultimi quattro volumi della *Dogmatik*, dedicati al dogma della creazione. E tra questi due estremi, si può dire che la «concentrazione cristologica» dei quattro primi volumi, quella concentrazione cristologica in cui Barth medesimo, nel suo *Perergon* del 1938 (23), additava la forma definitiva del suo pensiero, assume una funzione mediatrice di una fecondità non comune. In Cristo, l'uomo non ritrova soltanto Dio, ma ritrova anche sè stesso, il mondo, la realtà e il relativo diritto e la indistruttibile bontà della creatura. Il punto di massima intensità, in cui Cristo si rivela alla fede come Dio incarnato, è veramente il centro luminoso da cui si irradia tutta la nostra conoscenza di Dio e del mondo, in cui l'uomo riapprende a credere nella realtà e nella bontà della natura umana, e a risalire da essa, con un movimento di fede e di riconoscenza, al Creatore, che dandole la sua impronta ha stabilito un solenne rapporto di analogia tra Sè e lei.

Le prospettive di incontro, insomma, non sono così disperate come potrebbero sembrare. Esse presuppongono, però, un rinnovamento del pensiero cattolico, che per ora è rappresentato soltanto da una pattuglia di punta, posta in difficoltà dalle strettoie della *Humani generis*... Comunque, le considerazioni precedenti non perdono nulla del loro valore.

GIOVANNI MIEGGE

(22) Op. cit. p. 273.

(23) *Evang. Theol.* 1948-49, p. 272.