

trari alla tradizione riformata e influirono a loro volta sullo sviluppo religioso della Francia. Le discussioni rivelano una trasformazione della struttura interna del protestantesimo. Esso intendeva stato, società, scienza, economia e diritto non più secondo la norma della rivelazione biblica, ma come espressioni di una cultura autonoma. La rivivificazione data al protestantesimo dal pietismo tedesco e dal metodismo inglese, mancò in Francia. Gli illuministi veri e propri volendo eliminare la concezione religiosa dello stato, poteranno richiamarsi ai controversisti protestanti che li avevano preceduti. « L'erudizione intorno al 1700, alla quale i rifugiati avevano avuto parte notevole, servi in seguito di base all'illuminismo » (p. 523). « Le loro opere (dei riformati) non poterono suscitare un secolo protestante, ma contribuirono notevolmente a far sì che il secolo XVIII non fosse più né cattolico né francese » (p. 526 s.).

Con quest'opera fondamentale per la storia dei rapporti fra cultura francese e protestantesimo riformato alla fine del Seicento, lo Haase ha mostrato quali sono i nessi ideologici e storici fra l'eterodossia del *réfuge* e gli inizi dell'illuminismo. Come fu accennato al « VI Congresso sulla Riforma in Italia » a Torre Pellice (30-31 agosto 1963), una simile indagine andrebbe fatta anche per precisare le influenze protestanti estere (certo incomparabilmente più deboli) sulle origini dell'illuminismo in Italia. Peccato che lo Haase abbia considerato il protestantesimo troppo dall'esterno. Egli parla più volte del *libre examen* come di una dottrina protestante (cfr. per es. p. 148), confondendo evidentemente il vero e proprio messaggio della Riforma con gli elementi illuministici già vivi e attivi nel XVI secolo. Anche Calvino viene superficialmente frainteso. Sacrificando il libero arbitrio il Riformatore sarebbe « praticamente caduto nel determinismo degli stoici » (p. 63). Egli avrebbe elevato la Bibbia a « codice universale » e si sarebbe valso delle « sue massime contro l'ideale culturale del Rinascimento » (p. 74).

V. Vinay

KARL BARTH - *Einführung in die evangelische Theologie*. EVZ Verlag, Zürich 1962, 224 S.

KARL BARTH - *Introduction à la théologie évangélique*. Labor et Fides, Genève 1962, p. 166, Fr. sv. 12.

La pubblicazione di questo libro è stato un avvenimento non solo perché è un libro scritto da Barth, ma anche perché contiene le sue ultime lezioni universitarie. Come dice nella prefazione, dopo il suo ritiro dall'insegnamento accademico, ha tenuto ancora nel semestre invernale 1961-1962, un Seminario, una esercitazione e un'ora di lezione. Non essendo possibile dare un insegnamento dogmatico con una sola ora settimanale, ha voluto cogliere l'occasione di dire, nel suo *canto del cigno*, a sé stesso e ai suoi contemporanei, che cosa egli intenda per teologia evangelica. Per esprimere il suo pensiero la forma più appropriata non gli è parsa quella di un nuovo « Credo » o di un nuovo « Grundriss », ma la disciplina della « Einführung », tanto più che essa già da tempo non figura più sull'elenco delle lezioni della Facoltà di Basilea. Forse ha avuto il suo peso anche una idea parallela, di dare alla giovane generazione una visione della sua alternativa alla « Mixophilosophicotheologia » (una definizione di Calov). Egli dichiara di non potersi davvero lamentare per la mancanza di partecipazione da parte degli studenti. Finisce la prefazione dicendo che ora vorrebbe servirsi del suo tempo per continuare la sua *Kirchliche Dogmatik*.

Quali sono ora le linee caratteristiche del suo nuovo libro? Prima di tutto possiamo notare l'energica brevità a cui si attiene l'A. Coloro che non hanno la possibilità, il tempo o la voglia di leggere i grossi volumi della *Dogmatik*, o che si lamentano della loro lunghezza, accoglieranno con gioia questo piccolo volume che contiene *in nuce* la teologia di Barth. Consideriamo poi il suo sforzo di rendere tutto comprensibile, di parlare il più possibile in modo pratico, il che non è raggiunto solo con numerosi esempi e con l'aureo *humor* barthiano, ma è anche dovuto alla preoccupazione pastorale che si riscontra nel tono quasi liturgico che attraversa queste lezioni. Ma se qualcuno pensasse che Barth qui ha dato una

KBA 7735

202

Jurieu. « Sebbene fra i rifugiati si potessero osservare i due poli di questo sviluppo, sebbene l'eterodossia intellettuale avesse come antagonista il Brousson con le sue visioni, il Jurieu con la sua enfasi, i camisardi con le loro ispirazioni, pure soltanto le speculazioni dei razionalisti dovevano acquistare importanza nello sviluppo culturale generale e in quello francese » (p. 217).

La critica razionalistica dei rifugiati aveva spesso una tendenza apologetica, mirando essa a rendere più accettabile il messaggio cristiano alla ragione. Perciò la loro apologetica trovò consensi anche nella Francia cattolica. Infatti alla fine del XVII secolo si faceva sentire la tendenza generale a difendere la causa della religione, passando sopra alle divergenze confessionali. L'apologetica cristiana non aveva di mira l'ateismo, generalmente considerato stolto, ma i portavoce del moderno razionalismo le cui teorie incoraggiavano i moderni dubbiosi. Per combattere lo scetticismo, gli apologeti riformati (specialmente i teologi più giovani del *réfuge*, fra i quali si distingueva l'Abbadie) cercavano di eliminare dalla fede quegli elementi che potevano costituire per la ragione una difficoltà per una adesione sincera al cristianesimo. Ma così facendo indebolivano spesso anche i dogmi essenziali della Riforma: predestinazione, peccato originale, Trinità.

I teologi protestanti e i pastori in genere presero ad accentuare il lato morale del cristianesimo, venendo così, su questo punto, incontro agli eterodossi che spesso affermavano soltanto gli articoli di fede che ritenevano potessero favorire la vita morale. Il Bayle modificò il criterio della morale, dando a questa per norma fondamentale la coscienza, anziché l'oggettiva legge di Dio. La coscienza individuale venne così acquistando sempre più una posizione autonoma. Fra i problemi morali che si presentarono a quella generazione era in primo piano il problema della tolleranza, non soltanto nei rapporti fra cattolici e protestanti, ma anche fra protestanti ortodossi ed eterodossi. L'ortodosso Jurieu era considerato il grande inquisitore del *réfuge*, mentre « Le Clerc non scorgeva differenza fra l'anatema del Jurieu e quello dei cattolici » (p. 283). Connesso

col problema della tolleranza era quello della separazione fra Stato e Chiesa. Il Bayle auspicava uno stato in cui la religione fosse affare privato, e l'autorità non avesse funzioni religiose. Egli non voleva tolleranza, ma libertà religiosa. Il Bayle accentuò non soltanto il relativismo del pensiero, ma anche quello dell'azione. Anni le illusioni dei teologi razionalisti, svincolò la morale dall'elemento sovrannaturale, minò la base religiosa dello Stato.

Quelli del *réfuge* gli offrirono, con le loro teorie contraddittorie, il materiale incendiario e distruttivo. Col loro modo di procedere la teologia veniva ridotta a morale e la morale a coscienza (p. 374). « Alla produzione letteraria del rifugio spetterebbe una funzione simile a quella del *libertinage* o dell'umanesimo devoto: esso dovrebbe essere considerato come un movimento sotterraneo spirituale, come il terreno fertile di rappresentative opere letterarie per un più tardo sviluppo » (p. 498). Infatti fra l'apogeo del regno di Luigi XIV e l'apparizione delle *Lettres persanes* venne a trovarsi il rifugio come un periodo di transizione che era a un tempo tramonto e alba di un tempo nuovo, cioè fra il *grand siècle* e il *siècle philosophique*, fra le forme sintetiche di pensiero dell'epoca di Luigi XIV e le forme analitiche di pensiero proprie del secolo XVIII. La questione è se i lavori letterari dei rifugiati abbiano contribuito e in qual maniera al processo di dissolvimento della grande sintesi mediante quella analisi che ha portato gli elementi eteronomi a una posizione autonoma. In tal modo gli scritti del rifugio, che per sé non possono essere considerati una letteratura vera e propria, vengono utilizzati per l'esame della continuità storico-letteraria. « Se Luigi XIV pensava di avere conseguito una vittoria per il cattolicesimo sradicando la confessione riformata, s'ingannava. In realtà combatté una battaglia contro la religione cristiana, nella quale i vincitori furono gli increduli » (p. 508). Nel secolo XVIII il protestantesimo riacquistò importanza per la storia spirituale della Francia, non nel senso della *revanche* politica sperata da uomini come il Jurieu, ma nel senso che i teologi in esilio, esposti a diverse influenze ideologiche, spesso giunsero a risultati con-

«edificazione a buon prezzo», può tranquillizzarsi: questa è teologia e invero teologia barthiana della migliore. Egli riassume nella più semplice disciplina teologica tutto ciò che ha voluto dire nelle sue molte opere, ma specialmente nella K.D. Queste lezioni sono il frutto maturo della operosità di una vita oltremodo ricca e sempre in sviluppo. Per quanto Barth si sforzi di parlare semplicemente là dove è possibile, pure al lettore non è risparmiata la fatica. L'avvertimento che il famoso teologo fa altrove di guardarsi dai puri «fogli di carta» è anche qui pienamente al suo posto. Vogliamo anche rilevare la natura non polemica del libro. La sua istanza è di essere ecumenico, conciliante e cattolico nel miglior senso della parola. Anche se non sempre riesce a evitare il combattimento, questo non proviene da una specie di «rabies», ma viene naturale, perché dove vi è una retta teologia evangelica naturalmente si combatte contro ogni sorta di storicismo, psicologismo, ontologia, gnosi di impronta antica o moderna.

La prima lezione («Chiarificazione») spiega la nozione di teologia. Già all'inizio l'A. stabilisce e sottolinea che qui si tratta precisamente di una teologia evangelica, che è una scienza modesta, libera, critica e lieta. Il lettore attento nota quanto spesso l'A. faccia echeggiare la gioia durante il corso di questo suo lavoro teologico.

Le 16 lezioni seguenti si dividono in 4 gruppi di 4 lezioni. Col titolo di «Il posto della teologia» dice che la teologia adempie al suo compito, solo quando non vuole essere altro che risposta alla Parola. L'unico oggetto della teologia evangelica è Dio nella storia delle sue opere. E' straordinario che sempre l'ambiente circostante ha cominciato a interessarsi della teologia quando quest'ultima, rinunciando a ogni apologetica, si è concentrata sul proprio tema. Nel far questo, il suo servizio diventa una «logiké latreia». Anche se la teologia ha qualche cosa in comune con la profezia e l'apostolato, se nell'una e negli altri si tratta di una risposta umana alla parola divina, pure essa ha il suo posto una volta per tutte al di sotto delle Scritture bibliche. Il teologo non può mai trattare come suoi colleghi profeti e apostoli, criti-

carli, ma deve ascoltarli sottomesso, perché essi sono testimoni non comparabili ai testimoni successivi. Il posto dove la teologia si esercita è la comunità ed essa opera rettamente se opera nel libero soffio dello Spirito Santo.

Barth è stato molte volte accusato di non tenere nel dovuto conto l'esistenza umana. Il secondo gruppo di lezioni («L'esistenza teologica») convince del contrario: vi si parla della esistenza teologica, nel senso che essa va intesa come una esistenza che dipende da Dio. Il lavoro teologico è possibile solo in un atto di perenne stupore: chi sono io, pover'uomo, a cui è dato di occuparsi di teologia? Certo dopo Anselmo di Canterbury vi è stata anche una *pulchritudo* della teologia, pure il teologo è come prima cosa un uomo che è stato sopraffatto e imprigionato da Dio. Perciò vi possono essere grandi giuristi, medici, storici, ma solo *piccoli* teologi. E' un dono della grazia, di poter essere teologi, il teologo si sente impegnato nella sua intera esistenza e può fare il suo lavoro solo come credente: la fede è *conditio sine qua non* della scienza teologica. Barth si domanda: perché vi sono tanti teologi dichiaratamente melanconici? Un teologo potrebbe e dovrebbe essere un uomo allegro nel suo intimo più profondo!

Come primo «Pericolo della teologia» mette la solitudine, che si esplica in maniera molto diversa ed è molto pesante da portare. Questo isolamento ha condotto un Paul Tillich a forgiare una teologia filosofica, una teologia archetipa, che però non regge. Bisogna molto semplicemente prender coscienza della solitudine e saperla portare nella fede. Un altro pericolo può essere il dubbio, che ha origine da svariate fonti, per es, il *taedium spirituale* da cui ha messo in guardia già il monachesimo medioevale. Una buona, anzi la migliore cosa è *concentrare* l'esistenza teologica, invece è male avere una esistenza *esclusivamente* teologica. La tentazione come pericolo viene dal fatto che Dio può ritirarsi dal lavoro teologico, che allora non può avvenire senza che sia profanato il suo Nome. Anche la vanità dei teologi può essere all'opera e può chiamare su di essa il giudizio di Dio. Chissà se un teologo così problematico come Albert

Schweitzer non ha scelto la buona parte quando è partito per l'Africa per sanare delle piaghe? Perché la teologia può anche diventare una semplice occupazione di lusso. L'unica speranza dei teologi consiste nel fatto che Gesù Cristo è morto anche per loro.

Per quello che concerne « Il lavoro teologico », Barth menziona in prima linea la preghiera, senza la quale non può esserci alcuna attività teologica. Poi esorta i suoi ascoltatori, a rimanere teologi vita natural durante, perché la teologia non è cosa che prenda un dato periodo transitorio della vita. E nemmeno devono dimenticare che la teologia è un servizio, può essere intesa solo come ministero, cioè per la comunità. Infine menziona ancora l'amore, l'agàpe, che però non si può presupporre in nessuno e può solo essere chiesta al Dio trinitario, con la glorificazione del cui Nome, Karl Barth finisce il suo lungo insegnamento accademico di 40 anni.

László Szabó

*Theologia Viatorum, VIII Jahrbuch der Kirchliche Hochschule Berlin, 1961-62, a cura di FRITZ MAAS, Ed. Walter de Gruyter, Berlino 1962, p. 316.*

Il volume che abbiamo dinanzi (ottavo della serie) contiene il rapporto annuo del rettore della Kirchliche Hochschule di Berlino per l'anno accademico 1961-62 ed una ventina di scritti di argomento prevalentemente teologico, dovuti alla penna di docenti o ex docenti della suddetta istituzione. Come è detto nella stessa prefazione, nessun tema comune collega i diversi studi.

Fritz Dehn scrive « della essenza del tragico nella poesia greca ».

Otto Dilschneider, sotto il titolo « Libertà e schiavitù: un problema di etica sociale », ricorda che se Paolo ha distrutto le basi dello schiavismo nel mondo antico mediante il suo richiamo alla fratellanza tra i credenti, vi sono oggi delle diverse motivazioni teologiche da far valere contro qualsiasi tentativo di ridurre essere umani in schiavitù, in particolare il fondamentale riconoscimento del fatto che l'amore del prossimo esige giustizia per il prossimo: « non si può predicare l'amore senza promuovere al-

lo stesso tempo la giustizia nella vita sociale » (p. 21).

Karl Gottfried Eckart paragona dotatamente la liturgia battesimale di Col. 1:9-20 con il terzo racconto della conversione di Paolo, il cui vers. Atti 26:18 va interpretato come una liturgia di ordinazione a un ministero destinato a convertire e battezzare. In una tale liturgia non stupisce di trovare un linguaggio battesimale, ma si deve ammettere che non può essere stata usata per Paolo che affermava di essere stato inviato non a battezzare ma ad evangelizzare (I Cor. 1:17).

Ernst Fuchs scrive un saggio su « L'essenza del parlare (Sprachgeschehens) e la cristologia ».

Gerhard Giese ragionando della « formazione culturale tra tradizione e presente » sostiene l'importanza di una assimilazione critica della tradizione culturale occidentale per la formazione dei giovani e si spinge ad affermare che se è evidente che la fede non nasce dalla tradizione, non nasce però senza tradizione. Ma questo concetto, appena accennato, non è elaborato in modo da tener conto di situazioni diverse da quella della chiesa di massa.

Dietrich Goldschmidt parlando dell'epoca nazista in Germania condanna i numerosi e diffusi tentativi di liquidare quel passato nella dimenticanza o di esporgerlo dalla storia tedesca come un corpo estraneo, e sostiene la necessità che anche le generazioni che per età non vi hanno partecipato acquistino conoscenza e coscienza di ciò che fa parte del loro passato di popolo, non allo scopo di protrarre nel tempo un atteggiamento di condanna o un sentimento di umiliazione, ma per poter individuare le cause di quell'orrenda esperienza e rimuoverle per avanzare verso un futuro diverso.

Hildebrand Hommel, a proposito dell'uomo diviso tra la propria capacità di riconoscere il bene e l'incapacità di adempierlo, paragona quanto Paolo ne dice in Rom. 7 con quanto ne hanno detto i pensatori greci ed in particolare Euripide nella sua opposizione al concetto socratico del male morale quale frutto di ignoranza. Per il poeta greco che per primo ha chiaramente formulato il problema, quel contrasto sfocia in una tragica catastrofe senza via di uscita