

STUDI CRITICI

La dottrina della Provvidenza e l'etica materiale nel pensiero di Karl Barth

54

Con la pubblicazione dei volumi III, 3 (1950) e III, 4 (1951) della *Kirchliche Dogmatik* è stata conchiusa una parte importante dell'opera complessiva a cui Barth attende da oltre vent'anni, e che costituisce, nel corpo della Dogmatica, un'opera a sè, di eccezionale ampiezza e di classico equilibrio. Come si sa, la elaborazione dogmatica di Barth comprende tre fasi, corrispondenti ai tre volumi della *Dogmatik*. La prima fase, di cui è frutto il volume dei Prolegomeni (I, 1 e I, 2), è contrassegnata dalla chiarificazione del biblicismo, proclamato enfaticamente, e un poco tumultuosamente, nel *Roemerbrief* e comprende la polemica contro la «teologia naturale», e la teoria della rivelazione, ricondotta al dogma trinitario. La seconda parte della *Dogmatik*, la dottrina di Dio (II, 1 e II, 2) corrisponde alla fase della concentrazione cristologica culminante nella originale concezione della elezione, e in una delinea-zione dell'etica formale, ricondotta all'idea del comandamento di Dio, salvatore misericordioso. Il terzo volume, in quattro tomi, pubblicati tra il 1945 e il 1951, comprende la dottrina della creazione: meditazione in cui l'Autore, ormai vecchio, raggiunge un massimo di serenità, e in cui la posizione cristocentrica rivela nuovi aspetti della sua fecondità, traducendosi nel principio di una «*analogia fidei*», per la quale la creazione intera si svela ricca di armonie e di consonanze con la storia sacra del Patto tra Dio e le sue creature, di cui è il teatro divinamente preordinato.

Alla dottrina della creazione si connette naturalmente quella della provvidenza divina. Diciamo meglio: si connette nella concezione di Barth, che segue in questo consapevolmente, come in altre occasioni, l'ortodossia protestante; mentre la teologia medioevale considera piuttosto la provvidenza come un aspetto delle perfezioni divine e ne tratta in un capitolo della dottrina di Dio. Ma la concezione medioevale può oscurare il fatto che «l'essere di Dio non racchiude necessariamente in sè il suo conoscere, volere, fare nei riguardi della sua creazione»; soprattutto quando con Tommaso d'Aquino, «l'elezione, questo contrassegno dell'essere del Dio biblico, del vero Dio, viene considerata soltanto come una forma particolare della provvidenza generale» (III, 3, p. 3). Barth, come abbiamo visto, tratta invece il tema dell'elezione alla con-

clusione della sua dottrina di Dio, e riserva quello della provvidenza alla conclusione dei volumi sulla creazione. Ma l'elezione, nel pensiero di Barth, è essenzialmente l'elezione di Cristo, cioè appartiene propriamente alla vita intradivina, anche se in questa segna il grande, fondamentale orientamento « ad extra », verso il « patto », verso la pluralità, la comunione, e quindi la creazione di soggetti indipendenti, con cui Dio intende entrare in relazione: infatti, la creazione, del pensiero di Barth, è appunto la posizione del quadro, entro cui si compie la storia del patto, l'elezione degli uomini eternamente prevista nella elezione di Cristo.

La dottrina della provvidenza si riferisce invece strettamente alla realtà della creazione avvenuta: « *Credibile non esset curari a Deo res humanas, nisi esset mundi opifex*: questa sentenza di Calvino (Ist. I, 16, 1) è anche il tema della trattazione di Barth. Ma si riferisce alla creazione appunto in quanto è il quadro e il teatro della storia sacra del Patto. Questo secondo aspetto è ormai ben noto, come una delle caratteristiche fondamentali e costanti della teologia di Barth, e trova qui una nuova conferma. La fede nella provvidenza è anzitutto fede (e non *Weltanschauung*); è inoltre strettamente fede in Dio (e non una qualsiasi filosofia della storia); ma è soprattutto fede in Dio « *Padre del nostro Signore Gesù Cristo* », le cui vie sono salvezza e misericordia: discutendo le posizioni della dogmatica ortodossa luterana e calvinista circa l'azione provvidenziale, che secondo quella « concorre » con gli avvenimenti naturali, e secondo questa li « precorre » (e li predetermina), Barth dichiara che non si sentirebbe libero di aderire alla concezione calvinistica, come fa, se non avesse posto bene in chiaro, più di quanto l'ortodossia calvinistica abbia mai saputo fare, che il Dio che « precorre » e « predetermina » è il Dio misericordioso di Gesù Cristo! (III, 3, 147-148).

Dio provvidente non è un « principio », la cui superiorità debba anzitutto essere stabilita sopra altri « principi »: superiorità dello spirito sulla materia, o della ragione sulla natura, e così via: ma è « Dio per noi », il Figlio: questa tesi è più volte riaffermata, non soltanto nei confronti del deismo, dell'illuminismo, o del liberalismo teologico, ma della stessa ortodossia protestante, « che su questo punto pensava e viveva notoriamente in modo « liberale », assai tempo prima che sorgesse una ortodossia « illuminata », che doveva costituire il ponte di passaggio all'illuminismo eterodosso e al « liberalismo » odierno, e condurre alla « fede nella storia » e nelle immanenti daimonie, come surrogato della fede nella Provvidenza di Dio; ove si ricordi che la parola « provvidenza » era una delle parole preferite di Adolfo Hitler! Ed era pure l'alta, autentica ortodossia che aveva aperto una volta questa chiavica. In confronto di quella concezione generale e ampia della provvidenza, gli epicurei, gli atei, e in fin dei conti i nichilisti sono sempre stati di fatto i più forti! » (III, 3, p. 37-38).

Questa distinzione di prospettive, questa subordinazione di piani, questa riduzione della dottrina della provvidenza alle dipendenze della

storia del Patto, pone il problema della relazione esistente appunto tra la storia del Patto, la storia sacra della elezione e della salvezza dell'uomo in Cristo, e la storia, diciamo provvisoriamente naturale, della creazione e delle creature, che ne forma il quadro. Poichè questa conserva indubbiamente una sua fisionomia indipendente e si può parlare di una fedeltà di Dio alla sua creazione come tale, di una guida divina nei suoi riguardi; ma questa non deve concepirsi come una fedeltà, come una guida in qualche modo parallela, giustapposta alla fedeltà, alla guida di Colui che chiama, elegge, salva: ma è proprio la fedeltà del Dio del Patto, che offre il centro prospettico a partire dal quale soltanto si deve valutare la fedeltà della provvidenza divina verso le sue creature (III, 3, p. 47). Barth trova espresso questo rapporto nella dichiarazione di S. Paolo (Rom. 8: 28): «Tutte le cose cooperano al bene di coloro che amano Dio» (III, 3, p. 45 sgg.). Cooperano. Ma in che senso cooperano? Non può trattarsi, evidentemente, di una cooperazione attiva, nel senso cattolico. «Una *creatura mediatrix gratiarum*, o addirittura una *creatura corredemptrix*, è una intrinseca contraddizione. Soggetto della *gratia* e della *redemptio* può essere soltanto Uno, e nessuno accanto a lui e con lui: Dio stesso» (III, 3, p. 52). Ma di una funzione, al servizio del Patto, si può e si deve parlare; e come si può definirla meglio che ricorrendo alla terminologia intuitiva, simbolica della Bibbia? La creatura è uno «strumento» nelle mani di Dio, in quanto offre alla volontà e all'azione divina il tempo, il luogo, l'occasione in cui dovrà esplicarsi il patto di grazia. E' dunque in un certo senso la «presupposizione» indispensabile del patto di grazia, del regno di Cristo e della sua storia: questa presupposizione consiste nel fatto che Dio non è solo, ma che è «insieme» alla creatura, che dunque la creatura ha una sua propria esistenza e durata accanto a Lui e fuori di Lui. Essa è il «teatro» in cui si svolge la storia sacra (*theatrum gloriae Dei*) è la «casa del Padre nostro». La idea della strumentalità del creato implica certo una cooperazione con Dio, ma appunto in senso strettamente strumentale e passivo; ed essa richiede comunque una affinità, tra il mondo delle creature e il piano della redenzione: questo carattere della creatura è descritto da altre immagini bibliche: secondo I Cor. 13, 12, la creatura è lo «specchio» in cui possiamo contemplare riflessa l'azione salutare di Dio; essa è, con altra espressione, una «similitudine», parabola o simbolo (*Gleichnis*) della storia del patto. Nient'altro che specchio e immagine; ma questo sì: «Vi sono somiglianze. L'opposizione e la coesistenza del cielo e della terra, del mondo inconcepibile e di quello concepibile è non certo identica, ma simile a quella di Dio e dell'uomo in Gesù Cristo. Lo stare di fronte e in comunione dell'uomo e della donna nel matrimonio è non identico, ma simile al rapporto tra Cristo e la sua comunità. Le contrapposizioni di superiore e inferiore, luminoso e oscuro, bello e odioso, divenire e trapassare, gioia e dolore, luce e tenebre, che esistono anche nell'evento creaturale, sono almeno simili alla vera opposizione, che

nella storia del patto è grazia e peccato, salvezza e perdizione, vita e morte. Così, vi è qualche cosa come un male e un bene, come diritto e ingiustizia, spirito e non spirito, se non in tutta la storia del mondo, certo nella storia umana. Quanto è singolare che ci sia — e al nostro tempo in piena luce della ribalta — un popolo di Israele! E neppure mancano i fenomeni degli dèi, dei culti, dei sacrifici, delle preghiere — nella misura in cui vi è anche una storia delle religioni. Si badi bene a non confondere ciò che è improprio con quello che è proprio, considerando la storia della creatura come tale come una storia di salvezza. Essa è piuttosto — per ragioni che non hanno nulla da vedere con la sua creaturalità — una storia di perdizione... Ma che ciò nonostante la storia della creatura, in complesso, sia simile alla storia della salvezza: così dissimile, e così simile, come può esserlo l'immagine riflessa in uno specchio, nei confronti della realtà, questo non deve essere negato» (III, 3, p. 58). E a chi temesse di veder affiorare qui la temuta dottrina dell'*analogia entis*, Barth replica, piuttosto seccamente, che non si tratta di altro che della *analogia fidei sive revelationis* (p. 59).

Tutto ciò va considerato, naturalmente, con le necessarie riserve critiche. Le immagini sono immagini, e vanno prese per quello che sono, vanno prese tutte insieme. nel loro reciproco lumeggiarsi, e tenendo conto dei loro aspetti manchevoli; per esempio, esse complessivamente potrebbero suggerire l'idea che l'accadere nel mondo delle creature sia qualche cosa di statico, su cui sia possibile fermarsi a «speculare»; mentre esso, non meno che la storia del patto, è un puro evento, un «accadere» (*Geschehen*), che non meno di quello viene incontro all'uomo, e lo prende a partito e non gli lascia alcuno spazio per la pura contemplazione o la pigra sensibilità. Uno specchio, dopo tutto, è un semplice arnese di cui si può fare a meno! Nell'accadere del mondo delle creature si compie un servizio, un lavoro, un'azione, anche se ciò non è espresso dall'immagine statica dello «specchio» e della «parabola» (ibid.).

Comunque sembra inevitabile, che tutte queste considerazioni analogiche, e l'affermazione stessa del valore di punto prospettico, riconosciuto alla dottrina della redenzione, conducano a qualche cosa che, con tutte le cautele necessarie, potrebbe dirsi una «visione cristiana del mondo», una *Weltanschauung* cristiana. E infatti, dopo aver dichiarato espressamente che la dottrina della Provvidenza presume e conferma la impotenza necessaria di tutte le «visioni del mondo» che per principio o di fatto, a priori o a posteriori fanno astrazione dalla grazia di Dio, dal regno di Gesù Cristo, poichè esse si privano appunto del necessario punto di prospettiva, dell'indispensabile principio ermeneutico della storia del mondo, Barth aggiunge che, dal punto di vista della fede, che crede in un governo provvidenziale del mondo, e cerca di intendere l'accadere della storia dal punto di vista di quel regno, esiste pure qualche elemento di una visione del mondo, ma non mai una *Weltanschauung* sistematica, completa, definitiva; e ciò per due ragioni.

Anzitutto perchè la qualsiasi intelligenza del mondo che viene ottenuta dalla fede è sempre correlativa della fede, e condivide il carattere personale, inevidente, che è proprio appunto della fede: è visione « pneumatica » e non razionale. In seguito, e soprattutto, perchè è fede in Colui che governa con assoluta libertà, e le cui decisioni sono imprevedibili.

« Quello che Dio ha fatto oggi, e ha reso visibile all'uomo come opera sua, forse lo rifarà anche domani, ma forse lo farà anche in modo del tutto nuovo e diverso, e lo renderà visibile all'uomo in una forma del tutto diversa. Il fatto che Egli darà domani come oggi all'accadere creaturale la sua funzione, il suo *telos*, il suo carattere, è la fedeltà di Dio, sulla quale possiamo e dobbiamo fare assegnamento: la costante che l'uomo credente prende in considerazione anche per il domani. Ma egli non vorrà prescrivere nè a sè nè a Dio, il modo in cui Dio lo farà domani. La sua *Weltanschauung*, come la sua intelligenza dell'accadere creaturale e della provvidenza che regna in esso sarà piuttosto sempre quella che corrisponde alla misura odierna della sua fede e della sua conoscenza, e della visione che Dio oggi gli apre. Sarà sempre una visione modesta. Essa, presumibilmente, si estenderà raramente a grandi connessioni o al tutto, ma di regola si limiterà ad una visione sufficientemente chiara in alcuni punti o in alcune questioni, che devono costituire la possibilità teoretica di alcune decisioni pratiche per il prossimo tratto di strada. Essa consisterà verosimilmente meno nell'affermazione di principi e di grandi linee, che nella scoperta di una piccola serie di punti di vista promettenti. Essa comprenderà molte riserve e molti spazi aperti. Non assumerà facilmente una forma definita che possa mettere presto o tardi la fede di quest'uomo nella necessità di trovarsi in contrasto con sè stessa. Non si affretterà a diventare un programma, una base di partito, e con ciò un oggetto di contesa, ma piuttosto uno strumento, per mezzo del quale egli possa intendersi per un buon tratto di strada con il maggior numero possibile di altri uomini. Appunto in questi limiti la sua visione sarà di volta in volta sicura di sè e sarà di volta in volta fruttuosa. Se si comprende la cosa in questi limiti, allora si può ben dire che l'uomo credente, in quanto crede nella provvidenza divina nell'accadere del mondo, ha sempre anche la possibilità di vivere in un pezzo di « *Weltanschauung* », provvisoriamente conquistata, modesta, ma provvisoriamente obbligatoria per lui. Egli non crederà certo in quel pezzo di « visione del mondo ». Ma in quanto crede in Dio solo Signore, avrà anche quel tanto di luce che occorre, perchè non gli manchi un simile frammento di visione dell'accadere del mondo, appunto quel frammento di cui ha di volta in volta bisogno. Ed egli ne godrà tanto più, quanto più sarà pronto a lasciarsi condurre sempre più avanti e sempre più lontano, a partire da esso. L'uomo ha sempre ancora molto di nuovo da vedere, anche quando ha cominciato da molto tempo seriamente ad esercitarsi, ed ha acquistato un certo addestramento, nel tenere gli occhi aperti per scoprire la via di Dio negli eventi del mondo delle creature ».

(III, 3, p. 65-66).

Non abbiamo resistito alla tentazione di citare per intero questa pagina, con la sua conclusione quasi autobiografica. In cui par di sentir parlare, sotto la veste accademica del dogmatico, il vecchio e sempre vigoroso profeta, perchè è di un interesse non comune, per delineare i limiti e le condizioni costanti della teologia, come Barth ancora oggi la concepisce.

La parola e il concetto di *Weltanschauung*, come tutti sanno, è di quelli che la teologia di Barth e degli altri affini a lui, come Brunner, Bultmann, esclude più recisamente dal suo vocabolario, come quella che esprime tipicamente il processo di proiezione antropocentrica della eticità e della religiosità umana, in cui la teologia della crisi denunciava l'eresia moderna per eccellenza. L'apparire del termine, alla conclusione dell'opera teologica di Barth, può sembrare una quasi ammissione. In realtà l'ammissione è circondata da tante cautele, che non si può avere il minimo dubbio circa la continuità e la coerenza della posizione barthiana. Anche nelle più ardite escursioni speculative, anche dove sembra come nei due primi tomi di questo volume III, costituire una sorta di « gnosi » personale, la teologia di Barth rimane aderente a quella concreta conoscenza della fede, che vive nell'attimo, e mira all'atteggiamento pratico, alla decisione esistenziale, e non al sistema.

In realtà, di una gnosi personale non ha nulla, questo terzo tomo, che, dopo le precisazioni che abbiamo ricordate, si svolge in un'ampia discussione dei temi classici della dottrina della Provvidenza, con particolare riferimento alle trattazioni della ortodossia protestante luterana e calvinista, ma anche alla teologia medioevale, soprattutto tomistica. Essa consta di tre « paragrafi », dedicati alla « azione conservatrice » di Dio, al suo « accompagnare » gli eventi naturali (Barth dice di proposito: creaturali), al suo « regnare »; nei quali sia a proposito della concezione scolastica di Dio come « causa prima » e dei suoi rapporti con le cause seconde, sia trattando della attuosa sovranità di Dio, torna a più riprese l'affermazione della « libertà » di Dio, del suo governo imprevedibile, non « meccanico », non « causale », e del fatto che il re dell'universo è non una tremenda incognita metafisica, ma il « re di Israele », il Dio del patto, della promessa, della redenzione. Un capitolo conclusivo, denso di esperienza cristiana e pastorale è dedicato al « cristiano sotto il governo universale di Dio Padre » e si chiude con un lungo *excursus* sulla preghiera.

La trattazione di questi vari temi occupa poco più che la metà del volume; la seconda parte di esso comprende due capitoli, che costituiscono in realtà due trattati a parte, dedicati al problema del male, e all'angelologia. Il primo di essi è di una importanza essenziale per definire la posizione presente di Barth nei riguardi del problema del « nulla », o meglio di ciò che ha il carattere negativo della nullità (*das Nichtige*). Il nulla non deve confondersi con gli aspetti negativi, con il lato di ombra dell'esistenza, che in realtà fa parte della sua costituzione di creatura; ma è ciò che Dio non vuole, e non può essere conosciuto e

definito se non a partire dalla volontà di Dio creatore e redentore: tesi che precisano e chiariscono la posizione di Barth, nei riguardi di una possibile dialettica dell'infinito e del finito, che è stata talvolta ricavata, a torto, dal suo famoso commentario all'Epistola ai Romani. La trattazione è resa viva e interessante da un lungo *excursus* storico, in cui sono discusse le posizioni di Julius Müller, di Leibnitz, Schleiermacher, Heidegger e Sartre. Ci riserviamo di ritornare su questa esposizione.

La seconda trattazione, sulla angelologia, meriterebbe di essere citata anche solo per il tema che tratta, assai dissueto tra i dogmatici protestanti, e per l'ampiezza che assume, e che ha nella storia, due soli precedenti: Dionigi l'Areopagita e Tommaso d'Aquino. Essa sembra a prima vista costituire soprattutto una curiosità; ma è una curiosità ricca di spunti esegetici e speculativi (nel senso cautamente definito più sopra) originali. Anche su di essa ci riserviamo di tornare.

GIOVANNI MIEGGE

N. B. - Il seguito dell'articolo del Prof. Miegge, sull'etica speciale di Barth, per ragioni di spazio, comparirà nel numero prossimo, che speriamo pubblicare fra breve. Ne chiediamo scusa all'A. e ai lettori (Red.)

Le lettere agli Efesini e ai Galati nel quadro dell'Epistolario Paolino

Sono esattamente vent'anni che E. J. Goodspeed ha enunciato in forma compiuta e definitiva la sua originale ipotesi circa la composizione della lettera agli Efesini ed i suoi rapporti con quella ai Colossesi (1): da allora la letteratura sull'argomento, pur senza metter capo a soluzioni sostanzialmente nuove, si è tuttavia arricchita di taluni contributi fondamentali. Se trascuriamo da una parte i commentari veri e propri (2) e dall'altra i saggi affidati alle riviste (3), ci rimangono da segnalare primieramente fra le monografie apparse in questo ventennio, quelle dello Schlier, del Warnach, dello Hanson, dedicate alle dottrine

(1) E. J. GOODSPEED, *The Meaning of Ephesians*, Chicago, 1933.

(2) Fra i quali, recentissimo, quello del MASSON, di cui si dirà più avanti.

(3) Alcuni di questi saggi sono tuttavia di grande importanza: così quelli del GOGUEL (*Esquisse d'une solution nouvelle du problème de l'épître aux Ephésiens*, in «Revue de l'histoire des religions», 111, pp. 254-284; 112, pp. 73-99, Paris, 1935), del DAHL (*Adresse und Prämium des Epheserbriefes*, in «Theologische Zeitschrift», VII, 4, pp. 241-264, Basel, 1951), del MAURER (*Der Hymnus von Epheser I als Schlüssel zum ganzen Briefe*, in «Evangelische Theologie», XI, 4, pp. 151-172, Göttingen, 1951), dell'Ogg (*Ephesians in the Light of Form Criticism*, in «The Expository Times», LXIII, 9, pp. 273-276, Edinburgh, 1952).