

⊕

**«La rivelazione non è un concetto scientifico».**  
**Note sul carteggio tra Adolf von Harnack e Karl Barth**  
Enrico Cerasi  
(Università Vita e Salute – san Raffaele, Milano)  
enrico.cerasi@libero.it

Title: «Revelation is not a scientific concept». Some remarks on the correspondence between Adolf von Harnack and Karl Barth

Abstract: In the 1923 debate between Barth and Harnack on dialectical theology, the 1524-1525 dispute between Erasmus and Luther over God's predestining grace and human free will seems to be repeated in a different context. But on closer inspection, the question between Barth and Harnack concerns university theology, i.e. under what conditions it can be an academic discipline.

Keywords: Karl Barth, Adolf von Harnack, University, Wissenschaft, history

⊕

§1. *Un apparente ricorso storico*

Corsi e ricorsi della storia. Nel 1923 “Die Christliche Welt”, forse la principale rivista della teologia tedesca<sup>1</sup>, ospita un carteggio tra Adolf von Harnack e Karl Barth. Lo scambio epistolare s’annuncia assai aspro. In una lettera aperta, Harnack accusa alcuni giovani colleghi di disprezzare la teologia scientifica, compromettendo in tal modo l’acquisizione più importante del protestantesimo moderno. Harnack, che non fa nomi, si riferisce a un gruppo di studiosi rappresentati soprattutto da Karl Barth; ex brillante e devotissimo studente berlinese dell’illustre professore<sup>2</sup>, di recente chiamata universitaria,

<sup>1</sup> Cfr. A. Gallas, *Il giovane Barth. Tra teologia e politica*, a cura di G.L. Potestà e M. Rizzi, Vita e Pensiero, Milano, 2004.

<sup>2</sup> Per il giovane Barth, l’incontro con Harnack, nel semestre invernale 1906/1907, fu entusiasta, come testimonia il suo biografo, tanto da fargli trascurare le bellezze artistiche berlinesi: «Questo è il grande momento: sei con il teologo del tempo [Harnack stesso, ovviamente]; che t’importa dei musei, dei teatri, delle sale da concerto?» (Cfr. E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, 1976<sup>2</sup>, trad. it. *Karl Barth. Biografia*, ed.it. a cura di G. Morretto, Queriniana, Brescia, 1977, p. 40). Prima dello scontro epistolare, Harnack e Barth si erano incontrati nell’aprile del 1920 ad Aarau in occasione di una delle giornate annuali dell’Associazione degli studenti svizzeri. Harnack, all’epoca sessantenne, ormai da anni elevato allo stato nobiliare per meriti accademici, parlò sul tema: «Quali solide conoscenze ha da offrire la storia per interpretare quanto accade nel mondo?», mentre il trentaquattrenne Barth su: «Interrogativi,

Barth risponderà senza reticenze al vecchio mastro. Il carteggio tra i due rappresenta un passaggio importante della teologia degli anni venti; ma a renderlo tuttora notevole è il suo carattere quasi paradigmatico, se è vero qui possiamo trovare, compendiatamente, quasi tutti i nodi che divideranno la teologia dialettica da quella liberale<sup>3</sup>.

Eppure nella disputa tra Barth e Harnack, sia pure con altri termini e toni, sembrano tornare, con quattro secoli di ritardo, alcuni aspetti dello scontro tra Erasmo da Rotterdam e Martin Lutero del 1524-1525. Le angolature sono diversissime, forse incomparabili, ma la prospettiva sembra simile. Seguendo la parafrasi di George Hunsinger, il primo tema affrontato nello scambio novecentesco riguarda «rivelazione e ragione». L'«erasmiano» von Harnack obietta a Karl Barth e ai «teologi che disprezzano la teologia scientifica» che il contenuto della Bibbia non è univoco né auto-evidente. Come già per Erasmo, anche per Harnack la Scrittura, di per sé equivoca, abbisogna d'una interpretazione responsabile<sup>4</sup> – vale a dire affidata non a un'improbabile e comunque inverificabile illuminazione interiore dello Spirito Santo<sup>5</sup> ma alla paziente applicazione del metodo storico, l'unico che possa discernere e comparare i vari brani della Scrittura.

Erasmo s'era opposto a Lutero per ragioni analoghe. In merito alla questione del libero arbitrio, sul quale verteva il loro scontro teologico, per l'umanista la Scrittura non è né chiara né univoca:

Ammetto che è giusto che la sola autorità della Sacra Scrittura superi tutte le opinioni di tutti i mortali. Ma qui non si tratta della Scrittura. Entrambi i disputanti [Erasmo e Lutero] riconoscono e venerano la stessa Scrittura: la disputa riguarda il

questioni e prospettive bibliche».

<sup>3</sup> «The questions posed by Harnack have recurred again and again in the reception and assessment of Barth's theology. The answers proposed by Barth [...] indicated the basic intentions which would undergird his massive lifelong theological project» (G. Hunsinger, *Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids-Cambridge, 1999, p. 321).

<sup>4</sup> «La religione della Bibbia o le rivelazioni della Bibbia sono forse qualcosa di così unisono, per cui sia possibile parlare semplicemente della "Bibbia" in riferimento alla fede, all'adorazione, alla vita? Ma se non è così, si può affidare l'accertamento del contenuto del Vangelo solo all'"esperienza" soggettiva, o all'"esperienza interiore" del singolo? O non sono qui necessari un sapere storico e una riflessione critica?» (A. von Harnack, *Quindici domande a quei teologi che disprezzano la teologia scientifica*, in *Carteggio tra Karl Barth e Adolf von Harnack*, in J. Moltmann (ed), *Anfänge der dialektischen Theologie*, München, 1963, *Le origini della teologia dialettica*, ed. it. a cura di M. C. Laurenzi, Queriniana, Brescia, 1976, p. 376).

<sup>5</sup> «Qui [tra i luterani] sento dire, "A che serve un interprete, se la Scrittura è chiara?" Se è tanto chiara, perché per tanti secoli uomini tanto eccellenti ci si sono cavati gli occhi, e su un argomento – come sostengono costoro [la predestinazione] – tanto importante? Se la Scrittura non contiene ambiguità, a che serviva, ai tempi degli Apostoli, la profezia? Era un dono dello Spirito. Ma io non so se, come sono venuti meno il dono di guarire gli ammalati e di parlare le lingue, non sia venuto meno anche questo carisma» (Erasmo da Rotterdam, *De libero arbitrio*, 1524, trad. it. *Il libero arbitrio*, in *Scritti religiosi e morali*, a cura di C. Asso, Introduzione di A. Prosperi, Einaudi, Torino, 2004, pp. 376-377).

### «La rivelazione non è un concetto scientifico»

senso della Scrittura.<sup>6</sup>

Ci sono delle cose che Dio ha voluto che ci fossero del tutto ignote, come il giorno della nostra morte, e il giorno del giudizio finale. [...] Alcune cose ha voluto che le intravedessimo, perché potessimo venerarlo in mistico silenzio. Perciò ci sono molti luoghi nei sacri volumi dai quali, pur essendovi state fatte molte congetture, nessuno è riuscito a eliminare l'ambiguità di fondo [...]. Alcune cose Dio ha voluto che ci fossero chiarissime, e a questa categoria appartengono le regole del ben vivere.<sup>7</sup>

Naturalmente Erasmo non conosceva il metodo storico-critico, che si sarebbe imposto negli studi biblici solo più tardi; ma per lui, come poi per Harnack, l'esegesi biblica era un compito da affidare solo a chi possieda i necessari strumenti culturali.

Non che Lutero e Barth li disprezzassero: ma il loro appello allo Spirito Santo e alla preghiera come *conditio sine qua non* per l'esegesi biblica è per lo studioso scientificamente responsabile fonte d'un pericoloso fanatismo, che di fatto renderebbe lo studio irrilevante e la comprensione del testo qualcosa d'irrazionale e arbitrario<sup>8</sup>. Così Erasmo contro Lutero. Non meno netta l'affermazione di Harnack contro Karl Barth:

Lei dice: "il compito della teologia è tutt'uno con quello del predicare"; io rispondo: Il compito della teologia è tutt'uno con quello della scienza in genere, ma il compito della predicazione è la pura presentazione del compito del cristiano come testimone di Cristo, Lei tramuta la cattedra in pulpito (e vuole rendere partecipi le facoltà profane di ciò che significa "teologia"); io Le predico, sul fondamento del corso di tutta la storia della chiesa, che questa impresa non porta alla costruzione, ma alla distruzione; o forse il suo annuncio deve operare solo come "fermento"?<sup>9</sup>

Se il Suo modo di vedere dovesse prevalere, il Vangelo non sarebbe affatto insegnato, ma sarebbe dato esclusivamente nelle mani dei predicatori del risveglio, essi elaborerebbero liberamente la propria comprensione della Bibbia, e stabilirebbero un proprio dominio.<sup>10</sup>

Per il maestro della teologia liberale, l'"entusiasta" posizione di Barth, se dovesse affermarsi, porterebbe al caos, alla distruzione della studio e della comprensione responsabile della fede cristiana. Erasmo pensava qualcosa di molto simile della riforma luterana: avrebbe rovinato i buoni studi e ogni tentativo di migliorare i costumi della cristianità. Del resto, a far problema non solo le conseguenze pratiche ma le stesse premesse teologiche dei "dialettici". Come già per

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 376.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 372.

<sup>8</sup> «E nell'interpretazione di essa [la Scrittura], se vogliamo attribuire importanza all'ingegno e all'erudizione, cosa c'è di più acuto e perspicace dell'ingegno dei Greci? Chi più di loro si è più a lungo esercitato nelle lettere sacre?» (*ivi* p. 376).

<sup>9</sup> *Carteggio tra Karl Barth e Adolf von Harnack*, cit., p. 384.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 387.

Erasmus<sup>11</sup>, ad avviso di Harnack tra Dio e mondo non vi è un assoluto contrasto, per cui la dialettica contrapposizione (luterano-barthiana) tra la sfera umana e l'irriducibile alterità divina non ha ragion d'essere. «Se Dio e mondo (la vita in Dio e la vita mondana) sono entrambi opposti, com'è possibile un'educazione a Dio, cioè al Bene? Ma com'è possibile l'educazione senza sapere storico e massima stima della morale?»<sup>12</sup>. Per Harnack, come già per Erasmo, Dio non è il «totalmente altro» della teologia dialettica. Non è il «Dio nascosto» di Isaia, caro a Lutero come a Barth<sup>13</sup>. Ne consegue che la guida del popolo di Dio deve attingere a valori che non sono incompatibili con ciò che la miglior cultura umana considera buono e approvabile:

Se ha ancora valore la liberante esortazione: «Tutto quello che è vero, tutto quello che è puro, tutto quello che è giusto, tutto quello che dà buona fama, tutto ciò che è virtuoso e degno di lode, sia oggetto dei nostri pensieri [Fil. 4, 8], come si possono innalzare barriere tra l'esperienza di Dio e il Bene, il vero e il bello, anziché congiungerli con l'esperienza di Dio, per mezzo del sapere storico e della riflessione critica?»<sup>14</sup>

Erasmus la chiamava «*philosophia Christi*»<sup>15</sup>. Tra la religione cristiana e la migliore cultura filosofica non vi è opposizione ma un'intima connessione, e ciò va tenuto presente non solo per una migliore comprensione della Scrittura ma per proteggere la stessa cultura profana dal rischio, sempre imminente, d'una deriva atea. Tra la migliore cultura umanistica, che da sé giunge alla comprensione di Dio (Harnack pensava a Kant; Erasmo ai greci), e la rivelazione cristiana v'è

<sup>11</sup> «Secondo queste parole [Dio come vasaio, che modella l'argilla a suo piacimento], noi dobbiamo sottometterci a Dio non diversamente da come l'argilla umida si sottomette alle mani del vasaio. Ma questo non elimina del tutto il libero arbitrio, e non esclude che la nostra volontà possa cooperare con la volontà divina per farci raggiungere la salvezza eterna. Infatti, in Geremia [cfr. Ger. 18] segue subito un'esortazione alla penitenza [...]. Essa è inutile, se tutto accade per necessità» (Erasmus da Rotterdam, *De libero arbitrio*, cit., p.403).

<sup>12</sup> *Carteggio tra Karl Barth e Adolf von Harnack*, cit., p. 377.

<sup>13</sup> «Dio è il Dio sconosciuto. Come tale, egli dà la vita a tutti, il fiato a ogni cosa. Perciò la sua potenza non è né una forza naturale né una forza dell'anima [...] ma la crisi di tutte le forze, il totalmente Altro [...]» (K. Barth, *Der Römerbrief*, 1922<sup>2</sup>, trad. it. *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano, 1989<sup>3</sup>, p. 12). «Non è degno di essere chiamato teologo colui che considera la natura di invisibile di Dio comprensibile per mezzo delle sue opere. Ma colui che comprende la natura di Dio, visibile e volta verso il mondo, per mezzo [del nascondimento] della passione e della croce. La natura di Dio visibile e così come appare a noi è opposta alla sua natura invisibile, è la sua umanità, debolezza, pazzia come [Paolo in] *I Corinzi* 1 chiama la debolezza e la pazzia divine. Infatti, poiché gli uomini hanno abusato della conoscenza di Dio tratta dalle sue opere, Dio ha voluto al contrario esser conosciuto mediante le sue sofferenze e ha riprovato questa sapienza dell'invisibile acquisita mediante una sapienza del visibile [...]» (M. Lutero, *Disputa di Heidelberg*, in *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, UTET, Torino, 1967, p. 196). Sul Dio nascosto in Lutero, cfr. Otto H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, 2004, trad. it. *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, Queriniana, Brescia, 2007.

<sup>14</sup> *Carteggio tra Karl Barth e Adolf von Harnack*, cit., p. 378.

<sup>15</sup> Cfr. E. Cerasi, *I labirinti di Erasmo o la dialettica della libertà*, in Erasmus da Rotterdam, *Scritti teologici e politici*, a cura di E. Cerasi e S. Salvadori, Bompiani, Milano, 2016.

«La rivelazione non è un concetto scientifico»

dunque una differenza di grado, non di genere. Erasmo lo ha ripetuto mille volte. Il principe, modello d'ogni cristiano, deve dare al proprio carattere una forma ispirata sia dalla migliore cultura pagana sia dall'insegnamento evangelico, che di quella è il coronamento<sup>16</sup>. S'è vera l'affermazione di Giovanni che *Dio è amore*, ne segue, per Harnack come già per Erasmo, che ciò che ognuno di noi, per esperienza, sa esser buono e giusto è gradito a Dio. Il peccato, dunque, sembrerebbe più una mancanza di rispetto e d'amore per Dio e per il prossimo che un difetto ontologico trasmessoci ereditariamente dai nostri progenitori.

A tutto ciò il "luterano" Karl Barth<sup>17</sup> replica che la rivelazione di Dio è un evento unitario, non la sommatoria casuale e incoerente di brani sparsi. «Al di là della "religione" e della "rivelazione" della Bibbia, anche *l'unica rivelazione di Dio* potrebbe essere presa in considerazione come tema della teologia»<sup>18</sup>. Harnack non vede nient'altro se non fenomeni umani. Religione, rivelazione, fede per lui sono tutt'uno: declinazioni dell'uomo religioso.

Ciò contro cui devo mettermi sulla difensiva, non è la critica storica ma invece quell'ovvietà che caratterizza anche le Sue odierne asserzioni, con cui si *svuota* il compito della teologia, cioè, al posto di ciò che gli antichi chiamavano "*la parola*" (la correlazione di "Scrittura" e "Spirito") si pone quel cosiddetto "semplice Vangelo" [sostenuto da Harnack] accertato dalla critica storica *al di là* della "Scrittura" e a *pre-scindere* dallo "Spirito", un Vangelo, che può continuare ad essere chiamato "Parola di Dio" solo metaforicamente, perché in effetti è una impressione umana di quella, nel migliore dei casi.<sup>19</sup>

Con maggior schiettezza, Lutero accusò Erasmo e la sua filologia umanistica di dare in pasto agli empi sofisti la santissima Parola di Dio<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. Erasmo da Rotterdam, *Institutio principis christiani*, Basilea, 1516, trad. it. *La formazione del principe cristiano*, in *Scritti teologici e politici*, cit.

<sup>17</sup> Naturalmente Barth *non* era luterano ma un pastore e teologo della chiesa riformata svizzera, anche se molta letteratura critica italiana, chissà per quale ragione, sembra ignorarlo. Ma al di là dell'appartenenza confessionale, il suo rapporto col Riformatore di Wittenberg è stato alterno e controverso. Cfr. G. Hunsinger, *What Karl Barth Learned from Martin Luther*, 1988, ora in *Distructive Grace*, cit., pp. 279 ss. Per una descrizione più biografica del rapporto personale di Barth con Lutero, cfr. E. Busch, *Karl Barth*, cit.

<sup>18</sup> *Carteggio tra Karl Barth e Adolf von Harnack*, cit., p. 379. Si veda anche l'esemplare commento di Barth a 1 Corinzi, letta come lettera unitaria, interamente gravitante attorno all'evangelo della resurrezione dei morti. Cfr. K. Barth, *La resurrezione dei morti*, ed. it. a cura di A. Gallas, Marietti, Casale Monferrato, 1984.

<sup>19</sup> *Carteggio tra Karl Barth e Adolf von Harnack*, cit., p. 390.

<sup>20</sup> «Ma che nella Scrittura ci siano certe cose nascoste e non tutte siano accessibili è stato sicuramente diffuso dagli empi sofisti attraverso la cui bocca qui tu parli, o Erasmo; non hanno però mai prodotto né possono produrre un solo punto con cui provare questa loro follia. E grazie a tali spettri Satana ha distolto dal leggere le sacre Scritture e le ha rese trascurabili, al fine di far regnare nella Chiesa i suoi veleni tratti dalla filosofia. [...] Del resto, che altro può nascondersi nelle Scritture di tanto recondito dopo che, rotti i sigilli e rovesciata la pietra dall'ingresso del sepolcro, è stato svelato il sommo mistero: che Cristo, figlio di Dio, si è fatto uomo; che Dio è uno e trino; che Cristo ha sofferto per noi e regnerà in eterno? Non è questo forse noto e annunciato dappertutto?



Enrico Cerasi

Per i “dialettici” Martin Lutero e Karl Barth, ne segue che la conoscenza cristiana non può dipendere dagli studi storici e in generale dagli strumenti forniti dalle *humanae litterae*. Senza disprezzarle, queste vanno tuttavia subordinate alla teologia; la quale sa che la Scrittura può essere conosciuta solo grazie all'intervento carismatico dello Spirito Santo – che è identico al contenuto che disvela, ovvero la stessa Parola di Cristo<sup>21</sup>. Per nulla identica all'esperienza religiosa del singolo, tale Parola va appresa per fede<sup>22</sup>; la quale non è un sentimento, uno stato mentale e in genere un fenomeno di questo mondo, ma un dono gratuito di Dio che, semmai, significa una *protesta* contro questo mondo.

Del resto, il cuore dell'evangelo è proprio la paradossale relazione tra Dio e il mondo, che non può essere neutralizzata dall'appello alla legge morale; ben lo sapeva Lutero, che lo aveva appreso dal *suo* Paolo a proposito del rapporto tra *nomos* e *pistis*. Non la legge ma solo la grazia come s-confessione della legge guida il popolo di Dio. Ne segue che la predicazione dell'evangelo non ha nulla a che vedere con la sacralizzazione dell'uomo. Tra rivelazione e cultura non vi è una differenza di grado ma di genere.

“Vere affermazioni su Dio” in genere si fanno solo là, dove ci si sa posti, invece che da una qualunque altezza della cultura o della religione, davanti alla *rivelazione*, e con ciò sotto il *giudizio*, a cui si sono sottoposte, insieme a tutte le affermazioni umane su questo oggetto, anche quelle di Goethe e Kant [cui rimandava Harnack]. Il terrore di Schleiermacher [ma già di Erasmo] di fronte alla “barbarie” deve essere respinto come inessenziale e irreali, perché il Vangelo ha a che fare con la “barbarie” quanto con la cultura.<sup>23</sup>

Dio è amore, certo, ma questo è assai diverso da ciò che gli uomini conoscono con questa parola. Per quanto alta, l'esperienza umana non ci conduce a Cristo, perché il peccato è qualcosa di molto più paradossale e misterioso della semplice mancanza d'amore.

Potremmo continuare, mostrando in modo ancor più puntuale che la disputa tra Harnack e Barth, pur cruciale per la teologia novecentesca, ripropone l'alternativa tra origenismo (erasmiano) e agostinismo (luterano) – ovvero tra gli asser-

Togli Cristo dalle Scritture, che altro vi troverai?» (M. Lutero, *De servo arbitrio*, 1525, trad. it. *Il servo arbitrio. Risposta a Erasmo*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, Claudiana, Torino, 1993, p. 84). Aggiunge Barth: «La testimonianza suona così: la Parola si è fatta *carne*, Dio stesso *realtà* umano-storica, e ciò nella persona di *Gesù Cristo*. Ma non ne segue per me in nessun caso che questo evento possa essere anche oggetto di una *coscienza* umano-storica» (*Carteggio tra Karl Barth e Adolf von Harnack*, cit., p. 392).

<sup>21</sup> Nota Barth contro Harnack: «il Vangelo stesso rende noto che questo risultato si verifica esclusivamente per un'azione (un fare e un parlare) di questo “contenuto” (Dio o il Cristo o lo Spirito) stesso» (ivi p. 391).

<sup>22</sup> Nota Barth: «Perciò distinguo la fede come *opera di Dio* in noi (poiché solo Dio ci può dire in modo che possiamo ascoltare ciò che *non* possiamo ascoltare, I Cor. 2, 9) da tutti gli organi e le funzioni umane, conosciute e sconosciute, anche da tutte le nostre cosiddette “esperienze di Dio”» (ivi p. 395), per rimandare poi al *Piccolo catechismo* di Lutero.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 381.



### «La rivelazione non è un concetto scientifico»

tori del libero arbitrio umano e della necessità della cultura per la fede cristiana, da una parte, e gli apostoli della grazia indebita e totalmente efficace di Dio, che non abbisogna di alcuna garanzia culturale per autenticarsi.

C'è del vero in questa chiave di lettura; ma credo che la disputa del 1923 riguardi un roblema non riconducibile all'alternativa tra origenismo e agostinismo, ovvero tra Erasmo e Lutero. Quest'ultimo era un «dottore della Chiesa», titolo che rivendicava spesso e volentieri<sup>24</sup> – e se pure la superiorità culturale di Erasmo, il «principe degli umanisti», era fuori discussione per lo stesso Riformatore, tra i due non fu una questione “accademica”, in nessun senso del termine: non si svolse nei circuiti e nelle forme accademiche, e non aveva per oggetto il ruolo della teologia nell'università.

Tra Harnack e Barth, invece, si tratta in primo luogo della questione della scientificità della teologia – dove la parola «scienza» non equivale al possesso di alcuni strumenti culturali ma alla legittimità di un posto e d'un ruolo all'interno dell'*universitas litterarum*. La *theologia crucis* di Lutero fu certamente uno scandalo per alcuni ambienti domenicani del '500, ma non metteva in questione la facoltà di teologia in quanto tale. Al contrario, il «vero teologo», colui che merita il titolo di dottore della Chiesa, è proprio il «teologo della croce», come recitano le tesi per la *Disputa di Heidelberg*<sup>25</sup>. Fino alla fine della sua vita Lutero ha rivendicato il titolo di dottore, in nome del quale si sentiva autorizzato alla lotta per la Riforma. Lo ha fatto anche Barth, ma ad avviso di Harnack illegittimamente, o almeno inconsequentemente, perché la sua paradossale dialettica, come anche i suoi principali riferimenti culturali (Kierkegaard, Dostoevskij, Blumhardt, Nietzsche), rendevano ingiustificabile la pretesa scientifico-accademica della sua teologia.

### §2. *Wissenschaft berlinese*.

Per comprendere più a fondo la questione posta dal carteggio Harnack-Barth, è utile ripercorrere un saggio di Hans Frei, che dall'analisi del progetto fondativo dell'Università di Berlino ricava alcune indicazioni generali sul rapporto tra teologia e istituzione accademica.

L'Università di Berlino divenne il prototipo dell'università tedesca e il modello di molte altre da entrambe le sponde dell'Atlantico. Chi legga la storia delle università occidentali nel 19° e 20° secolo s'imbatteva frequentemente in riferimenti all'Università di Berlino.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Sull'origine universitaria della riforma luterana, cfr. Otto H. Pesch, *Martin Lutero*, cit., pp. 61 ss.

<sup>25</sup> «Il teologo della gloria chiama il male bene e il bene male, il teologo della croce chiama le cose con il loro vero nome» (M. Lutero, *La disputa di Heidelberg*, in *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, Utet, Torino, 1967, p. 183). «Infatti [gli uomini] odiano croce e sofferenza, amano invece le opere e il loro splendore, e così chiamano il bene della croce male e il male dell'opera bene» (ivi p. 198).

<sup>26</sup> H. Frei, *The Case of Berlin, 1810*, in *Types of Christian Theology*, G. Hunsinger and W.C. Placher (edd), Yale University Press, New Haven-London, 1992, p. 97. Traduzione mia.

Questa storia ha molto a che vedere con gli slittamenti semantici della parola *Wissenschaft* – che in tedesco contiene risonanze difficilmente traducibili. In ogni caso, a dire di Frei, nei primi anni dell'Ottocento, al momento della fondazione dell'università di Berlino, tale parola significava «*the inquiry into the universal, rational principles that allow us to organize any and all specific fields of inquiry into internally and mutually coherent, intelligible totalities*»; vale a dire, con una certa libertà d'espressione: «*an inquiry into the transcendental principles justifying all systematic method and explanation*». Insomma, a Berlino e nella Prussia d'inizio '800 «*Wissenschaft was the tutelary deity present – blessed and blessing – at the birth of this new university*» – sì che «*the intellectual idea of this university was totally wissenschaftlich*»<sup>27</sup>.

In un periodo storico cruciale come quello seguito alla sconfitta della Prussia contro l'esercito napoleonico, l'Università di Berlino nacque intorno a un ideale di razionalità filosoficamente garantita che, attraversando tutti campi del sapere, si poneva come del tutto libera da presupposti religiosi: «*not only in the sense of being religion neutral, but also of prohibiting any institutional or intellectual allegiance from inhibiting the free exercise of the critical faculty*»<sup>28</sup>. Così, nel giro di pochi anni, Berlino divenne il modello delle *Landes-universitäten*.

Si venne a creare, nota Frei, una situazione curiosa, forse paradossale. Uno Stato, quello prussiano, che stava avviando un processo di burocratizzazione dalle enormi conseguenze per la vita sociale (giusta la lezione di Weber) ma che ancor ambiva al totale controllo della vita religiosa<sup>29</sup>, affidava la formazione dei ministri di culto a un'istituzione fondata su un'idea di sapere libero, se non addirittura scettico nei confronti della teologia. «*The Church thus found itself in a double bind*»<sup>30</sup>. La formazione dei futuri ministri di culto si trovava stretta tra il completo controllo dell'autorità statale e l'esigenza d'inserirsi in un'istituzione, quella universitaria, del tutto libera, se non proprio incompatibile, da presupposti religiosi.

Implicita, se non proprio esplicita, divenne allora una duplice domanda: la teologia – e la formazione teologica – è un soggetto adatto per un'università il cui ideale sia la diffusione della *Wissenschaft*? Ovvero, posta in un altro modo: un'università dedita a quest'ideale è in grado di offrire una formazione adeguata all'esercizio del ministero nella Chiesa cristiana?<sup>31</sup>

La successiva teologia accademica sarà in gran parte il frutto di questa doman-

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Tecnicamente, allo Stato era riservata la duplice prerogativa dello *ius circa sacra* e dello *ius in sacra*. Il primo garantiva la competenza dello Stato circa le questioni temporali delle chiese. Il secondo affidava al Sovrano, quale capo temporale e protettore della Chiesa, il diritto di intervenire anche in questioni spirituali come la liturgia o i rapporti tra le chiese luterane e riformate. Cfr. *ivi* p. 101.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 102 (traduzione mia).



«La rivelazione non è un concetto scientifico»

da, che naturalmente non prevedeva un'unica risposta. Molti, seguendo Herring Schroer e Helmut Schelsky, si rifugiarono nel vecchio esercizio del *distinguo*. *Wissenschaft*, in fondo, si dice in molti modi – o per lo meno in tre. Vi sono le scienze naturali, le scienze della storia della cultura e infine le scienze sociali (*soziale Handlungswissenschaften*). Ma ogni conoscenza è guidata da un interesse, e la teologia è quella scienza che come giuda ha la fede e tutto ciò che essa implica.

Non è difficile capire il prezzo da pagare per accomodarsi in un simile compromesso, che fa della teologia una disciplina esclusivamente pratica, priva di qualsiasi dimensione teoretico-scientifica. All'estremo opposto, seguendo la vecchia ma sempre buona tradizione tomista, cara soprattutto ai cattolici, si poteva continuare a fondare la teologia sullo studio dell'Essere assoluto e della Sua rivelazione. Se è vero (secondo il vecchio adagio aristotelico) che non esiste scienza senza presupposti, la teologia si basa su assunzioni di ordine metafisico.

Ma la soluzione più drastica fu fatta emergere da Fichte (ma già, per Frei, da Kant nel *Conflitto delle facoltà*<sup>32</sup>). Ciò che, come la volontà assoluta di Dio, sfugge a ogni possibile controllo razionale, ciò che per essere conosciuto abbisogna d'una speciale rivelazione, non può in alcun modo essere una scienza e quindi una disciplina accademica. La teologia rivelata deve dunque farsi da parte e limitarsi all'istruzione religiosa del popolo; a meno che non rinunci alla rivelazione e si limiti a esercitarsi in studi storici e filologici. Delle due l'una: se ancora pretende di parlare in nome di Dio, deve rinunciare alla sua collocazione accademica; se invece vuole farne parte, dovrà rinunciare alla rivelazione e all'indottrinamento pratico. «*Fichte is in the happy situation of affirming that universal reason without mystery is actually equivalent to religion*»<sup>33</sup>.

Contrariamente a Fichte, Schleiermacher – al quale Frei dedica un'ampia e molto accogliente analisi (anche, suppongo, per ragioni interne al dibattito tra i barthiani) – si spese per una conciliazione tra la scienza (che anch'egli identifica con la filosofia trascendentale) e la teologia come attività pratica, professionale, che non è opposta ma distinta dalla speculazione teoretica.

La teologia [per Schleiermacher] è un'impresa "positiva", che non coincide né con la filosofia trascendentale né con un metodo specifico legato a un fondamento filosofico universale, ma l'acquisizione e la trasmissione della tradizione ininterrotta di una comunità – una cultura ecclesiastica, se volete – attraverso l'uso corretto del suo linguaggio in condizioni di continuità culturale e di cambiamento sociale.<sup>34</sup>

Infatti, nella misura in cui Schleiermacher ha sostenuto il primato della finalità pratica della teologia all'interno della Chiesa, la disciplina esterna più vicina ad essa è una scienza sociale che descriva, e nel descrivere spieghi, il modo in cui il linguaggio teologico funziona come parte di una rete di relazioni che costituiscono la comunità

<sup>32</sup> Per una diversa collocazione del pensiero kantiano nella crisi moderna, mi permetto di rinviare al mio *Crisi del cristianesimo. Saggio su religione e modernità*, Città Nuova, Roma, 2021.

<sup>33</sup> H. Frei, *The Case of Berlin*, cit., p. 106.

<sup>34</sup> *Ivi*, pp. 112-113. Traduzione mia.

di cui fa parte.<sup>35</sup>

Per chi conosca il dibattito aperto dalla cosiddetta «teologia post-liberale» sorta negli anni '80 del secolo scorso all'Università di Yale, è notevole che Frei caratterizzi la posizione di Schleiermacher in termini "wittgensteiniani", quasi che la teologia sia la regola del gioco linguistico in cui prende forma la vita della chiesa («Teologia come grammatica», annotava Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*)<sup>36</sup>. In tal modo la distanza con Barth (a sua volta descritto da Frei e dai suoi discepoli in termini wittgensteiniani) sarebbe molto meno rilevante di quanto lo stesso Barth ritenesse.

Si potrebbe discutere se l'evoluzione delle scienze sociali dopo l'esaurimento del sistema hegeliano renda plausibile questo tipo di mediazione tra un sapere teorico che definisce le regole di intelligibilità e coerenza del discorso (come Schleiermacher, ad avviso di Frei, intende la filosofia) e la teologia come disciplina pratica, "positiva" e professionalizzante, volta a fornire al futuro ministro di culto gli strumenti culturali indispensabili per agire all'interno della comunità di fede. Se le scienze sociali devono essere libere da presupposti e da opzioni valoriali, difficilmente la teologia potrebbe farne parte.

In ogni caso, ad avviso di Frei, in Harnack sarebbe venuto meno ogni interesse per la prassi – ed è questo che renderebbe la sua posizione assai diversa da quella di Schleiermacher. «*Harnack did not despise practical theology [...] but he clearly saw it not as the aim of the whole program of theological study but as the a kind of derivate, secondary craft*»<sup>37</sup>. «*Harnack upheld Schleiermacher's policy without Schleiermacher's understanding of the need to correlate two very different academic aims and procedures*»<sup>38</sup>.

### §3. Discernimento degli spiriti.

Ma forse Frei è al tempo stesso troppo generoso e troppo severo con Harnack, le cui preoccupazioni "pratiche" erano più accentuate di quanto si creda. Sarebbe facile riferirsi a *Das Wesen des Christentums*, che in fondo potrebbe essere considerato un nuovo *Enchiridion militis christiani*. Come Erasmo, la fede cristiana viene presentata come una battaglia spirituale contro derive neo-apocalittiche o politiche, affinché possa mantenersi pura seguendo l'esempio del divino Maestro; ma quand'anche il paragone non fosse pertinente, mi sembra francamente difficile negare il carattere pedagogico del libretto, che riscosse un enorme successo nei primi anni del '900.

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 114-115.

<sup>36</sup> Per l'approfondimento del wittgensteinismo teologico, cfr. E. Cerasi, *Verso un'ermeneutica post-critica. La ricezione di Karl Barth nella teologia postliberale*, Claudiana, Torino, 2009.

<sup>37</sup> H. Frei, *op. cit.*, p. 116.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 117.

### «La rivelazione non è un concetto scientifico»

*L'essenza del cristianesimo* è un singolare e ardito tentativo di giungere (per la teologia cristiana) a una *riduzione* (storicamente responsabile) *della complessità*, a una sorta di “disarmo” in materia di ipercomplessità filosofico-speculativo-concettuale, per rimettere a nudo per il presente il nucleo dell’annuncio cristiano. Non per niente Harnack amava la frase: “La formazione è *semplicità* riconquistata”. E in effetti anche il suo libro *L'essenza del cristianesimo* non era nient’altro che un atto di “semplicità riconquistata”, per meglio dire: un’audace riduzione a ci ò che Harnack stesso riteneva l’“essenziale”.<sup>39</sup>

La semplicità cui Harnack ambisce non andrebbe letta solo come polemica contro l’ellenizzazione del cristianesimo, ma anche come ritrovamento del nucleo essenziale dell’annuncio di Gesù, senza il quale nessuna fede e nessuna religione cristiana è possibile.

In ogni caso, lasciando da parte il noto libretto, è proprio la disputa con Barth a far emergere le preoccupazioni “pastorali” del vecchio professore. Se la teologia dell’ingrato discepolo dovesse prevalere, l’intera *pedagogia cristiana* sarebbe compromessa (come già temeva Erasmo in relazione alla tremenda, anti-umanistica teologia luterana).

[Alle mie preoccupazioni] Lei risponde esplicitamente con il passo di *Giov.* 6, 44; se questo è tutto ciò che ha da dire qui, Lei pregiudica ogni *pedagogia cristiana*, e come *Marcione* spezza ogni legame tra la fede e l’umano. Per quello che capisco, Lei ha contro di sé il modello di *Gesù*.<sup>40</sup>

Se il Suo modo di vedere dovesse prevalere, il *Vangelo* non sarebbe più affatto insegnato, ma sarebbe dato esclusivamente nelle mani dei predicatori del *risveglio*, essi elaborerebbero liberamente la loro interpretazione della Bibbia, e stabilirebbero un proprio *dominio*.<sup>41</sup>

Ho messo in corsivo alcune parole che meritano, credo, d’essere ben meditate. Disprezzando la «teologia scientifica», si compromette l’intera *pedagogia cristiana*, che solo una metodologia storico-critica può garantire. Negando, da neomarcionita, la *storia*, Barth nega la stessa *umanità* di Cristo, spalancando le porte a nuovi risvegli, coi loro fanatici leader carismatici. Se la nostra fede si basa sulla piena umanità di Cristo, l’indagine storico-critica è l’unico modo responsabile per seguire le orme del Maestro. Rifiutando l’analisi storica, si rifiuta lo stesso Gesù storico e con questo l’*institutio* cristiana.

No, non direi proprio che il problema stia nella mancanza di preoccupazioni pastorali! Ciò che in effetti cambia in Harnack rispetto a Schleiermacher va cercato altrove, e in particolare nell’idea di sapere storico, che ormai non ha più

<sup>39</sup> K.-J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Urprung*, 1990, trad. it. *Generato prima di tutti i secoli? La controversia sull’origine di Cristo*, a cura di A. Zani, Queriniana, Brescia, 1996 p. 53.

<sup>40</sup> *Carteggio tra Karl Barth e Adolf von Harnack*, cit., p. 385.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 387.

quasi nulla a che fare con la *Wissenschaft* cui pensava Schleiermacher. Non che Frei non se ne renda conto: diversamente da Schleiermacher, scrive, in Harnack «*hermeneutical inquiry was rejected in favor of historical method – and, at least at one level, this was the essence of the quarrel between him and Karl Barth*»<sup>42</sup>. Assumendo la storia come unica garanzia della scientificità, ovvero della presentabilità accademica della teologia, Harnack nega non già la prassi ma la possibilità stessa della teologia (se questa, come pretendeva Barth, dev'essere ancora un discorso sul Dio rivelato: «*Come teologi, dobbiamo parlare di Dio*», scrive in un saggio del 1922<sup>43</sup>, per ripeterlo poi infinite altre volte, compreso l'ultimo seminario accademico tenuto a Basilea nel semestre invernale 1961/62)<sup>44</sup>.

Verrebbe da dire che l'estremismo di Fichte non era poi così distante dall'intransigenza di Harnack, sia pure sotto mutate spoglie. Se la teologia vuol avere un posto nel sapere accademico, se vuol essere «scientifica», deve senza ambagi rinunciare alla rivelazione, come Harnack ripete chiudendo il carteggio: «Il concetto di rivelazione non è un concetto scientifico»<sup>45</sup>. Non già perché incompatibile con l'idealismo fichtiano, che ai suoi occhi ha perso lo statuto di scienza, ma perché non potrà mai divenire l'oggetto d'un accertamento storico, che programmaticamente si rivolge solo a ciò che è umano e comparabile.

Ma se la teologia «scientifica» dei liberali deve rinunciare alla Parola di Dio, facendo del cristianesimo un fenomeno interamente storico (anche se stranamente dotato di un valore assoluto<sup>46</sup>), non dovremo aggiungere che la teologia barthiana, fondandosi altrettanto programmaticamente sulla rivelazione, dovrebbe rinunciare a ogni ambizione scientifica, e quindi al suo posto all'interno del sapere universitario? Come può dirsi scientifica una teologia della rivelazione? Se il suo «oggetto» è indisponibile all'analisi, quale rigore può pretendere? Non si tratta, nel migliore dei casi, di un'impresa del tutto soggettiva,

<sup>42</sup> H. Frei, *op. cit.*, p. 117.

<sup>43</sup> Cfr. K. Barth, *La Parola di Dio come compito della teologia*, in *Le origini della teologia dialettica*, cit., p. 230. (Naturalmente si tratta di un compito paradossale, come è indicato dal proseguo del passo: «[...] ma siamo uomini e come tali non possiamo parlare di Dio. Dobbiamo essere coscienti di entrambe le condizioni») (ibidem). Ma vi torneremo più avanti.

<sup>44</sup> «L'oggetto della teologia evangelica è Dio nella *storia* delle sue azioni: in essa egli annuncia se stesso. Ma in questa storia egli anche è quello che è. [...] Egli dunque, il Dio dell'evangelo, non è né una cosa, un fatto, un oggetto, né un'idea, un principio, una verità p una somma di verità ovvero la personificazione di una tale somma [...]» (K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich, 1970, trad. it. *Introduzione alla teologia evangelica*, edizione italiana a cura di G. Bof, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1990, p. 60). Si noti la ripresa polemica, anti-liberale, della parola «storia»: non il cosiddetto «Gesù storico» caro ai liberali ma la *storia di Dio*, la storia della rivelazione, è l'oggetto della teologia evangelica!

<sup>45</sup> *Carteggio tra Karl Barth e Adolf von Harnack*, cit., p. 401.

<sup>46</sup> Contrariamente ad Harnack, Troeltsch era convinto che l'analisi storica escluda per principio l'esistenza di un fenomeno assoluto. Sulla disputa Harnack-Troeltsch, cfr. E. Cerasi, *Il mito nel cristianesimo. Per una fondazione metaforica della teologia*, Prefazione di A. Tagliapietra, Città Nuova, Roma, 2011. (Si dovrebbe notare anche un'altra questione in gioco tra i due. Harnack si era opposto al progetto, sostenuto anche da Troeltsch, di trasformare la facoltà di teologia in facoltà di Filosofia della religione.)

per non dire arbitraria – degna, secondo la previsione di Harnack, di fanatici predicatori neo-risvegliati?

*In summa*, fallita la mediazione di Schleiermacher tra la «*Wissenschaft*» speculativa e il «sapere pratico», gli spiriti sembrerebbero dividersi tra lo storicismo latentemente anti-teologico di Harnack e l'iper-teologismo nemmeno troppo segretamente anti-scientifico di Barth.

#### §4. *Teologia come scienza o come inquietudine?*

Così sembrerebbe. Eppure Barth non ne era convinto. Già nel primo volume della *Kirchliche Dogmatik*, volto a declinare la teologia come dottrina della Parola di Dio predicata nella Chiesa (*Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchliche Dogmatik*, 1932), Barth affronta il problema della “scientificità” della dogmatica. E lo fa, tra l'altro, confrontandosi con Heinrich Scholz (matematico, logico e teologo protestante, che Barth invitò al suo seminario), per il quale una disciplina può considerarsi scientifica solo se rispetta le seguenti esigenze: a) Assenza di contraddizioni tra le proposizioni enunciate (*Satzpostulat*); b) Uniformità del proprio campo d'indagine (*Kohärenzpostulat*); c) Possibilità che ogni lettore «sufficientemente attento» possa verificare l'attendibilità delle proposizioni formulate (*Kontrollierbarkeitspostulat*); d) Rispetto delle impossibilità fisiche e biologiche (*Konordanzpostulat*); e) Indipendenza da ogni pregiudizio (*Unabhängigkeitspostulat*); f) Riconducibilità di tutte le proposizioni ad assiomi e teoremi fondamentali, a partire dai quali va condotto il ragionamento<sup>47</sup>. Scholz aggiungeva che tali esigenze non sono il frutto di mode recenti ma affondano le proprie radici nella storia della razionalità occidentale. Se non altro per questo motivo hanno o dovrebbero avere un valore vincolante per ogni disciplina che ambisca al ruolo di scienza; compresa la teologia, se tale vuol essere.

Sarebbe interessante approfondire il rapporto tra la posizione di Scholz e quella di Carnap e del circolo di Vienna, in particolare riguardo all'intersoggettività e alla verificabilità delle asserzioni scientifiche. Ma ciò che qui c'interessa è che Barth, pur rispettandola, rifiuta alla radice la posizione di Scholz (e a maggior ragione quella di Carnap, che non cita). Anche Barth si esercita nell'antica arte del distinguo. A suo avviso la *prassi* scientifica, nell'ambito umano, ha la propria ragion d'essere. La ricerca scientifica non è, di per sé, ostile alla teologia. Al contrario: essa è un eloquente esempio di fedeltà umana al proprio oggetto d'indagine. In questo senso essa è di stimolo alla teologia, che ha tutto da imparare dal gusto scientifico per l'oggettività.

Ciò che va contestata è la pretesa (filosofica) di ricavare dalla prassi scientifica un'epistemologia generale. Barth non s'esprime esattamente in questi termini, ma ciò che intende sostenere è che dobbiamo esser grati a Dio per l'esistenza

<sup>47</sup> Cfr. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/1, München, 1932, § 1, pp. 6 ss. Sul rapporto tra Barth e Scholz, cfr., E. Busch, *Karl Barth. Biografia*, cit.

delle scienze, ma non per la prepotenza imperialistica di una teoria generale della ricerca scientifica.

Il fatto che [la teologia] si consideri una scienza, che pretenda di possedere questa caratteristica, non comporta per nulla per essa l'obbligo di farsi inquietare o lasciarsi condizionare nel suo compito da scrupoli relativi a ciò che si chiama "scienza" in generale. Al contrario, essa ha il dovere di subordinare o addirittura sacrificare ogni scrupolo di questo genere all'esecuzione del suo compito specifico. L'esistenza delle altre scienze, la notevole fedeltà con la quale la maggior parte di esse si conforma ai propri assiomi e ai propri metodi, possono e devono ricordare alla teologia che anche essa deve consacrarsi al suo compito specifico, con un'eguale fedeltà. Ma la teologia non deve apprendere dalle altre scienze ciò che questa fedeltà significa concretamente nel suo caso specifico. Essa non ha nulla da imparare da esse dal punto di vista del metodo.<sup>48</sup>

Ciò cui occorre opporsi non sono i risultati sperimentali delle singole scienze ma l'idea che esista un'unica prassi razionale e scientifica. Ossia, che dalle scienze possano essere ricavate delle regole generali d'indagine sulla base delle quali giudicare la "scientificità" di ogni singola disciplina. Pagana, insomma, non è la scienza ma la *filosofia* della scienza.

In altre parole, la teologia può e deve recepire dalle scienze l'appassionata-dedizione al proprio oggetto d'indagine. Scienza, per Barth, non è altro che la fedeltà senza riserve al proprio oggetto. Nel caso della teologia, l'oggetto d'indagine è Dio – vale a dire un Soggetto assolutamente sovrano e libero; il che comporta dei criteri del tutto eterogenei di fedeltà. La dedizione del teologo al suo oggetto-soggetto assoluto non potrà essere quella del fisico o del biologo; non potrà basarsi sul medesimo metodo. Il criterio dell'oggettività si declina, nei due casi, in modi del tutto incomparabili<sup>49</sup>.

Ciò comporta delle precise conseguenze riguardo le esigenze fondamentali espresse da Scholz, e in generale dalla filosofia della scienza contemporanea.

Ora, è precisamente questo concetto che la teologia è costretta a dichiarare inaccettabile per quanto la riguarda. Anche solo il più semplice dei postulati, ossia l'assenza di contraddizioni, può essere accettato dalla teologia solo a condizione di una certa interpretazione, che il teorico della conoscenza ammetterà con molta fatica. Certo, la teologia sosterrà l'irriducibilità del principio di "contraddizione", che anch'essa deve far valere. Ma le proposizioni di cui affermerà la possibilità di una sintesi saranno proposizioni sottoposte al libero arbitrio di Dio, e non proposizioni che "escludono da

<sup>48</sup> K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, München, 1932, § 1, p. 5. Traduzione mia.

<sup>49</sup> La polemica di Barth contro l'epistemologia generale non andrebbe confusa con quella, ad esempio, di John Newman contro la teologia protestante, accusata – tra l'altro – di aver introdotto nella teologia una metodologia, quella induttiva, valida solo per le scienze naturali. Per Newman la teologia deve seguire un metodo deduttivo, ricavando da alcuni principi basilari tutte le conseguenze del caso (cfr. E. Cerasi, *Crisi del cristianesimo*, cit.). Il problema di Barth è più radicale: la teologia non può sottoporsi ad alcun metodo umanamente stabilito!

### «La rivelazione non è un concetto scientifico»

questo mondo” le contraddizioni. [...] Qui non c'è uno iota che possa essere concesso senza tradire la teologia, perché ciò significherebbe tradire il suo compito specifico.<sup>50</sup>

La teologia è un discorso separato, del tutto indipendente dalle altre scienze, che il teologo può stimare e apprezzare, anche se con qualche riserva (come dovrà accorgersi quando si troverà a scrivere una dottrina della creazione basata unicamente sui testi biblici, senza alcun riguardo ai risultati delle scienze naturali<sup>51</sup>), ma senza sottoporsi alle loro esigenze epistemologiche.

Così stando le cose, perché mai la teologia evangelica dovrebbe ancora definirsi «scienza» (*Wissenschaft*)? Perché mantenere in vita ciò che in fondo è solo un imbarazzante *misunderstanding*? Se tra la “scienza teologica” e le scienze naturali non vi è nulla, ma proprio nulla in comune, nemmeno il principio di non contraddizione, perché usare equivocamente-incoerentemente la stessa parola? Non sarebbe un doveroso atto d'igiene mentale e culturale rinunciarvi?

Per quanto posso capire, se la teologia si continua a definirsi «*Wissenschaft*», se non rinuncia a questo antico termine al prezzo dei più strani equivoci, non è tanto per inserirsi nel corpo accademico quanto per «protestare» (così Barth) contro l'imperialismo di un concetto generale di scienza<sup>52</sup>. Una protesta, direi con Feyerabend, contro il metodo. Se la teologia non esita a rivendicare la propria scientificità, è perché non può concedere alle scienze (ossia all'uomo) una definizione generale e onnicomprensiva di oggettività e di fedeltà all'oggetto. Le scienze naturali (per non dir nulla di quelle storiche, la cui oggettività è dubbia anche *ex parte hominis*) devono accontentarsi del loro statuto regionale, limitato, anche dal punto di vista epistemologico, rinunciando a un imperialismo frutto più dell'*hybris* umana che dell'analisi razionale.

Da questo punto di vista, si potrebbe forse sostenere che la *Kirchliche Dogmatik* è, tra le altre cose, un immenso tentativo di opporre all'“oggettività” delle scienze profane e alla loro epistemologia una diversa oggettività e di conseguenza una diversa epistemologia (che Barth cercò di chiarire nel *Fides quaerens intellectum* dedicato al pensiero di sant'Anselmo e che da allora in avanti avrebbe chiamato *analogia fidei*). Forse era questo che intendeva Frei, paragonando la *Kirchliche Dogmatik* alla *Divina commedia*. «*The Dantesque element in Barth came to expression more and*

<sup>50</sup> K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, cit., p. 6. Traduzione mia.

<sup>51</sup> «Il punto di partenza della teologia, al quale per me non può esserne accostato alcun altro, mi ha condotto per così dire necessariamente a esporre sin da subito la dottrina dell'opera del Creatore sotto la forma, da tempo passata di moda, di uno sviluppo fondamentale del contenuto dei primi due capitoli della Bibbia. [...] Mi si rimprovererà senz'altro di non aver nemmeno cercato di discutere i problemi che, come salta agli occhi, qui vengono posti dalle scienze naturali. Inizialmente pensavo di doverlo fare, finché non mi è divenuta chiara l'evidenza che l'opera della creazione, così com'è concepita dalla sacra Scrittura e dalla Chiesa cristiana, non può essere un ambito dipendente dalle domande, obiezioni o anche delle teorie positive delle scienze naturali» (K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* III/1, Zürich, 1945, p. 1. Traduzione mia.). Come si vede, in questo caso non vi è solo indipendenza ma concorrenza, se non proprio conflittualità tra il discorso teologico e quello scientifico.

<sup>52</sup> Cfr. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, cit., § 7.2.

*more fully as he worked his way through the materials of volumes 3 and 4 of Dogmatics*». «For Barth the Bible was, in a manner, Virgile and Beatrice in one»<sup>53</sup>.

E tuttavia, nonostante le evidenti differenze di stile e di riferimenti culturali, la *Kirchliche Dogmatik* non è poi così diversa, almeno per il tema che qui c'interessa, dagli scritti dei primi anni '20. In particolare, dalla disputa del '23 dalla quale abbiamo preso le mosse. In fondo, tra Barth e Harnack era in gioco la questione dell'*oggettività* della teologia. «[Q]uando Harnack parlava di *oggettività* teologica, pensava essenzialmente al *carattere scientifico* della teologia», ovvero alla ricerca storico-critica delle fonti. Opposta la posizione del suo ex discepolo. «Per Barth, infatti, l'*oggettività* della teologia non risiedeva primariamente nel suo carattere di scienza, bensì nel suo carattere di testimonianza in favore della *causa* di Dio. La teologia non deve forse portare *questa* causa a esprimersi, cosicché la "scientificità" della teologia è allora "il suo legame al ricordo che il suo oggetto è stato *prima soggetto* e deve sempre di nuovo ridiventarlo [...]?»<sup>54</sup>.

Aggiungerei: per Barth ne va dell'*oggettività* e della scienza. Si tratta di opporsi al presupposto troppo umano che *oggettività* e scienza siano limitate soltanto a ciò che sia umanamente disponibile e metodologicamente-spassionatamente controllabile, generando quella che egli, in opposizione al vecchio maestro, chiamava «teologia dello spettatore», o dell'osservatore che si pone su un piano diverso e superiore rispetto al suo oggetto di studio<sup>55</sup>. Se per Harnack la teologia è scienza perché possiede lo stesso grado di *oggettività* e di *affidabilità intellettuale* delle scienze della natura, per Barth la *scientificità* della teologia coincide con la fedeltà a un oggetto mai disponibile; un oggetto che, essendo Soggetto assolutamente libero, inquieta alla radice ogni pretesa *securitas* dell'indagine umana.

Sembrerebbe dunque delinearci un curioso concetto di *scientificità*, che non intende contribuire al progresso della conoscenza, secondo il progetto berlinese di cui si parlò nel § 2, ma al contrario porre *la* domanda che in fondo dovrebbe inquietare *ogni* impresa scientifica. «Noi teologi siamo posti dalla nostra professione in una situazione penosa, di cui forse possiamo consolarci, ma in cui certo non possiamo trovar pace. Noi presentivamo già oscuramente da studenti che sarebbe stato così; diventammo più maturi e fu più pesante di quanto mai avessimo presentato», confessava Karl Barth nel 1922<sup>56</sup>. La pena del teologo, come sappiamo, è dovuta al dovere di testimoniare qualcosa che non può in alcun modo esserlo. «Come teologi dobbiamo parlare di Dio, ma siamo uomini e come tali non possiamo parlare di Dio. Dobbiamo essere coscienti di entrambe

<sup>53</sup> H. Frei, *Karl Barth: Theologian*, 1968, ora in *Theology and Narrative. Selected Essays*, G. Hunsinger – William C. Placher (edd), Oxford University Press, New York-Oxford, 1993, pp. 168. 169. (Il riferimento andrebbe almeno un po' motivato. Frei paragona la capacità della *Dogmatica* dispiegare l'intero universo storico e culturale umano all'unica rivelazione di Dio in Cristo con l'esegesi figurale che Auerbach ha mostrato presente nella commedia dantesca.)

<sup>54</sup> K-J Kuschel, *Generato prima di tutti i secoli?*, cit., p. 72.

<sup>55</sup> Naturalmente non è detto che questa fosse realmente la teologia di Harnack. Per Kuschel, ad esempio, contro ogni dogmatismo intellettualistico è decisiva soltanto «*la fede in Dio*» (ivi p. 51).

<sup>56</sup> K. Barth, *La Parola di Dio come compito della teologia*, cit., p. 236.



«La rivelazione non è un concetto scientifico»

le condizioni [...]»<sup>57</sup>. Quarant'anni più tardi, la pena sarebbe diventata una vera e propria prova; la più grave e umanamente insopportabile.

La “prova” alla quale la teologia si trova esposta è semplicemente l'evento con cui Dio si ritira da quest'opera intrapresa e avviata da uomini, nasconde il proprio volto dinanzi a questa loro attività e si volge lontano da essa; l'evento con cui Dio rifiuta – con tutte le conseguenze che ne derivano – la presenza e l'azione del proprio Spirito Santo a una tale attività (a ci del resto dovrebbe esserne debitore?).<sup>58</sup>

A questa domanda bisogna rispondere così: Dio non *deve* mai, e perciò non deve neppure in questo caso. Ciò che accade in questa prova, cui la teologia è sottoposta, *può accadere*. Giacché anche i teologi, pur se fossero i migliori e i più fedeli teologi, sono uomini, e uomini peccatori: non hanno alcun diritto a che Dio li approvi o li assista, possono vivere solo della sua libera grazia.<sup>59</sup>

Piuttosto che attenuarsi, come credono molti interpreti, il paradosso degli anni 20 si è semmai acuito. Anche la teologia migliore, garantita da un solido fondamento biblico ed esegetico, dotata di profondità e perizia sistematica, supportata di un'ampia conoscenza della storia della Chiesa – anche *questa* teologia può girare a vuoto, distantissima e infedele (senza volerlo, senza saperlo) al proprio oggetto. Negli anni '20 Barth poteva additare alcuni luminosi esempi di teologia dialettica: Kierkegaard, Lutero e Calvino, Paolo e Geremia, ad esempio, suggerendo in tal modo l'“oggettività” dell'impresa<sup>60</sup>. Ora, alla fine della sua carriera, egli deve riconoscere che Dio non deve *nulla* a nessuno! *Nessuna* teologia può garantire la propria fedeltà al suo oggetto! Di nessun sistema teologico si può esser certi. Dio potrebbe sempre ritirarsi e, così facendo, condannarlo.

Tutto questo *può* accadere, osserva Barth; ma si dovrebbe forse spingersi a dire: tutto questo *deve* accadere! La teologia deve *fallire*! In primo luogo perché è un'impresa umana, condotta da peccatori che nulla possono pretendere da Dio, come ben sapeva Barth; e poi perché solo nel suo fallimento, nella sua *croce*, la *miglior* teologia incarna la domanda ultima posta da Dio a ogni scienza e a ogni impresa umana. È questa la ragione vera del suo essere una (*gaia*) scienza<sup>61</sup>:

Anche come membro della *Universitas litterarum* la teologia è un segno d'al-

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 238.

<sup>58</sup> K. Barth, *Introduzione alla teologia evangelica*, cit., p. 174.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>60</sup> Cfr. K. Barth, *La Parola di Dio come compito della teologia*, cit., p.245.

<sup>61</sup> Per l'espressione «*gaia* scienza», cfr. K. Barth, *Introduzione alla teologia evangelica*, cit., p. 63. Ma forse, più che alla lezione nietzschiana, Barth avrebbe potuto rifarsi all'*Apologia* platonica (22 e 6 – 23 c1), e in particolare alla spiegazione che Socrate dà dell'oracolo di Delfi. Dicendo che Socrate è il più sapiente dei Greci Apollo voleva dire che il sapere umano non vale nulla in confronto al sapere del Dio. Sul “socratismo perenne” della filosofia, cfr. C. Scilironi, *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, Cleup, Padova, 2020, pp. 8-25.

Enrico Cerasi

larme, un segno che qualcosa non è in ordine. C'è anche una miseria esistenziale accademica, che naturalmente è tutt'una e medesima a quella degli uomini in genere. Proprio la scienza vera, come è noto, *non* è sicura del fatto suo e certo non solo qui o là; ma *in fondo* nei suoi *presupposti* ultimi. Ogni singola scienza conosce esattamente il meno che sta davanti alla sua parentesi [...]. Se si pensasse che questi punti interrogativi siano realmente la cosa finale che ogni scienza ha da dire, allora sarebbe chiaro che il presunto cosmo accademico in realtà è un caos di fogli isolati, che svolazzano su un abisso! Ed effettivamente questi punti interrogativi sono la cosa finale in tutte le scienze.<sup>62</sup>

Che la ragione ultima dell'esistenza universitaria della teologia consista nel rappresentare dal vivo il caos insanabile dell'esistenza umana, compresa quella intellettuale, era probabilmente ciò che Harnack proprio non voleva sentire. Ed è questa, forse, la ragione più profonda dell'attualità del suo carteggio con Karl Barth.

<sup>62</sup> K. Barth, *La Parola di Dio come compito della teologia*, cit., p. 242.