

RELAZIONE SUL LAVORO EFFETTUATO

La realizzazione del progetto è stata attivata sin dall'inizio dell'anno scolastico, sia nei moduli del programma di storia che in quelli del programma di filosofia.

Nel primo caso abbiamo seguito la storia delle chiese occidentali nel '900 con particolare attenzione per la Chiesa cattolica e per la Chiesa luterana tedesca; nel secondo caso ci siamo soffermati sulle premesse filosofiche del grande dibattito teologico intervenuto nel mondo protestante dopo la prima guerra mondiale.

Dopo la riunione tenutasi in marzo del gruppo di lavoro dei docenti che hanno aderito all'iniziativa, siamo entrati nel vivo del progetto, precisando i contenuti che in questa fase finale dell'anno è possibile realizzare con serietà. La prosecuzione del progetto nel prossimo anno scolastico ci permetterà di procedere ad ulteriori ricerche ed approfondimenti.

Per quanto riguarda il primo punto, indicato nei *Contenuti di riferimento* del progetto presentato in data 9/12/2000, stiamo compiendo una ricerca sulla chiesa e il mondo scolastico versiliese nel passaggio dal pontificato di Pio XII a quello di Giovanni XXIII. Come punti di riferimento abbiamo individuato la ricezione della Lettera ad una professoressa e dell'opera di Don Milani presso alcuni campioni indicativi della scuola e della chiesa locale.

In particolare, per quanto riguarda la chiesa locale abbiamo cominciato ad intervistare alcuni protagonisti importanti degli anni '50/'60. Per quanto riguarda la realtà scolastica abbiamo deciso di sottoporre ad un questionario e ad interviste il personale docente di due scuole importanti della Versilia: il nostro stesso Liceo e l'Istituto comprensivo "R. Motto". Tutto il materiale è stato elaborato dagli alunni e dall'insegnante.

Dal lavoro scaturirà anche una trasmissione televisiva con tavola rotonda finale presso la TV locale *Nuovi orizzonti*. Tale iniziativa, per motivi di tempo, sarà realizzata dagli studenti dopo l'esame di stato. Durante le ore di lezione abbiamo approfondito le questioni dal punto di vista storico e teorico.

La classe III C, coinvolta nel progetto, ha lavorato con serietà, generosità e giovanile entusiasmo.

Relativamente poi al secondo punto dei *Contenuti di riferimento*, per quest'anno ci siamo limitati alla trattazione del pensiero teologico-politico di K. Barth, con particolare attenzione per la Confessione di Barmen.

LICEO CLASSICO “G. Carducci” – Viareggio
FONDAZIONE “FILIPPO TURATI”
PROGETTO DIDATTICO
“DON MILANI IERI E OGGI”

1. Conosci il pensiero e l’opera di Don Milani?

- Sì, molto bene
- No, per nulla
- Abbastanza
- Solo per sentito dire

2. Quando lo hai conosciuto?

- Anni ‘60-’70
- Anni ‘70-’80
- Anni ‘80-’90
- Mai

3. In che ambito lo hai conosciuto?

- Scuole medie-superiori
- Università
- Studi personali
- Parrocchia
- Insegnamento
- Corsi di aggiornamento
- Altro

4. Il giudizio sulla sua opera, da te maturato quando lo ha conosciuto, è stato:

- Totalmente positivo
- Totalmente negativo
- Discretamente Positivo
- Indifferente
- Abbastanza contro-produttore
- Inutile
- Nocivo
- Rivoluzionario

5. Rispetto ad allora:

- La penso egualmente
- La penso diversamente
- Prima l’apprezzava ora No
- Ha cominciato solo col tempo ad apprezzarlo

6. Rispetto al rapporto insegnamento-apprendimento Don Milani portò:

- Miglioramento
- Peggioramento
- Non ha cambiato nulla
- Ha modificato solo in parte

RISULTATI EMERSI DAL QUESTIONARIO

I dati raccolti costituiranno solo un punto di partenza per un'indagine più approfondita da tenersi il prossimo anno.

Per motivi di tempo e per il rifiuto di un certo numero di insegnanti a prendere sul serio la nostra indagine, il questionario è stato compilato da un campione di insegnanti, limitato numericamente, anche se rappresentativo di tutte le aree disciplinari e delle varie fasce di età. Hanno risposto 20 insegnanti dell'Istituto comprensivo "R. Motto" (elementari e medie) e 20 del Liceo "Carducci". Non essendo emerse significative differenze tra insegnanti elementari, medi e superiori, riteniamo utile realizzare un'unica tabulazione. Comuniciamo i dati nell'ordine delle varie domande.

Dalle risposte emerge un corpo docente molto "milaniano".

- 1) Infatti, il 60% degli intervistati ha dichiarato di conoscere bene D. Milani, il 28% di conoscerlo abbastanza e il 10% di non averlo mai conosciuto.
- 2) Il 42% dichiara di averlo conosciuto negli anni '70-'80, un 25% negli anni '60-'70 e così negli anni '80-90, solo il 4% dichiara di non averlo mai incontrato.
- 1) I luoghi di incontro si distribuiscono equamente, con una prevalenza degli studi personali, mentre pressoché inesistente è il riferimento ai corsi di aggiornamento.
- 2) Il 40% esprime un giudizio totalmente positivo su D.M., mentre il 42% discretamente positivo. Il 17% addirittura lo definisce rivoluzionario.
- 3) Il giudizio attuale rimane invariato per il 77%, cambia per il 15%, e il 7% dichiara di averlo apprezzato con il tempo.
- 4) Infine per quanto riguarda l'influenza di D.M. sul rapporto apprendimento-insegnamento, il 62% indica un miglioramento, il 7% un peggioramento, per il 2% nulla è cambiato e per il 27% il cambiamento rispetto al passato è stato solo parziale.

CONSIDERAZIONI CRITICHE

Come già accennato, emerge uno spaccato del mondo insegnante molto "filodoni milani". Ci chiediamo quale sia il significato di tale indicazione.

Sicuramente il nostro questionario, necessariamente breve per consentire una rapida tabulazione, non ha favorito l'emergere delle differenze e per il prossimo anno ci proponiamo di correggere il tiro. D'altra parte ci sembra importante sottolineare questo elemento: gli insegnanti che conosciamo, diversi per età, esperienze e metodi di insegnamento, condividono in molti casi gli stessi ideali educativi e credono di operare nel loro orizzonte. Insomma, anche il docente che rimpiange la vecchia scuola selettiva crede di operare per la giustizia sociale.

Viene proprio da citare la Lettera ad una professoressa: "Una sua collega della medie (una mite sposa che a prima ne ha respinti 10 su 28, comunista lei e il marito, gente impegnata) ci fece un'obiezione: 'Io non li ho cacciati, li ho solo bocciati. Se non ci pensano i loro genitori a rimandarli peggio per loro'" (p. 62).

Nella scuola italiana, negli anni, è sopravvissuto un senso comune che, come tutti i "sensi comuni", tiene insieme le istanze più contraddittorie. Questo forse è uno dei motivi del disagio attuale del mondo degli insegnanti: non esiste un pensare comune che può sostenere scelte chiare anche se difficili, ma un sentire comune che muove preferibilmente il cuore e raramente l'intelletto.

Altre considerazioni varrebbe la pena di fare. Le rimandiamo alla realizzazione della trasmissione televisiva, quando potremo utilizzare anche il materiale filmico da noi acquisito durante l'anno scolastico.

CLASSE III C

LICEO CLASSICO “G. Carducci”

DOCENTE: Enrico del Bianco

FONDAZIONE “F. Turati”

**Dalla Toscana all’Europa – Dall’Europa alla Toscana
Progetto per un laboratorio europeo di storia partecipata**

PROGETTO DIDATTICO

Materie: STORIA, FILOSOFIA

Docente: Prof. Enrico del Bianco

Classe interessata: III sez. C, maxisperimentale classico (progetto “Brocca”)

**Titolo: “Le Chiese europee d’Occidente nel passaggio dai totalitarismi di destra
alla
democrazia: aspetti e problemi”**

PARTE PRIMA

K. BARTH TRA TEOLOGIA E POLITICA

di Enrico Del Bianco

PRESENTAZIONE

Per quello che ne sappiamo, non esistono antologie scolastiche dedicate all’opera di K. Barth. Già questo elemento evidenzia il ritardo della cultura e della scuola italiana in un campo, quello della storia della teologia, fondamentale non solo in sé, ma anche in relazione ad una completa comprensione di menti importanti della storia civile e culturale europea.

Il pensiero di Barth, infatti è centrale per costruire un quadro completo del panorama culturale di lingua tedesca nel passaggio dal totalitarismo nazista alla democrazia. Non solo, il contributo di Barth e di altri teologi, ci illumina su un capitolo particolare della resistenza al regime hitleriano. Quello della Chiesa Confessante.

Il lavoro che presentiamo consta di due parti. Un saggio introduttivo e una scelta antologica. Il saggio è frutto del concreto fare scuola e spera di coniugare chiarezza e rigore; l’antologia, pure, è funzionale al rapporto di insegnamento-apprendimento e propone passi che possano colpire l’attenzione di chi non ne sa ancora nulla.

Speriamo di aver messo in cantiere uno strumento vivo che possa servire anche ad altri.

Il lavoro, comunque, è aperto e speriamo, già nel prossimo anno, di poterlo migliorare.

PREMESSA

Quando pensiamo al secolo ventesimo ci vengono in mente alcuni avvenimenti storici nei quali si sono mossi uomini politici e di cultura o movimenti di massa che ne hanno particolarmente espresso la sensibilità e le problematiche esistenziali più urgenti. Pirandello ci richiama subito ad una determinata rappresentazione della crisi in cui la borghesia italiana ed europea ormai versa sin dall'ultimo '800. Stravinsky nelle opere musicali ci dà un'idea della sensibilità musicale di un secolo che non può più esprimersi attraverso le armoniose composizioni dei secoli precedenti. Sia di Pirandello che di Strawinsky mai, neppure distrattamente, potremmo affermare che sono uomini dell'800: essi, infatti, hanno espresso pienamente nel loro ambito culturale il '900, così come Verdi e Manzoni sono stati l'800. L'uomo del XX secolo ha dunque una sua caratterizzazione che lo fa infinitamente diverso da quello del passato la sua letteratura, musica, pittura, modo di far politica, pur nella continuità con ciò che è stato, hanno una fisionomia inconfondibile. E nel campo teologico quest'uomo del '900 ha taciuto? Esiste una teologia del '900? Nel nostro secolo le chiese hanno riflettuto in un particolare modo sull'oggetto di cui devono rendere testimonianza? Di fronte a queste domande ci facciamo zitti e rischiamo di non saper indicare forse neppure un protagonista della vicenda teologica del nostro secolo. Eppure è esistita una teologia del XX secolo, ed è stata una grande teologia che in Europa e nel resto del mondo ha avuto vasta risonanza e che, anche in Italia, dopo anni di totale indifferenza, comincia ad essere conosciuta. In questo contesto, la scuola italiana tarda ancora a riconoscere al pensiero teologico contemporaneo il posto che merita. Uno dei motivi di questo ritardo sicuramente deve essere cercato nella mancanza di un autentico interesse per gli studi biblici, mancanza dovuta, tra, le altre cose, alla "strana alleanza" realizzatasi a partire dall'800 tra tradizionalismo cattolico e liberalismo risorgimentale. Questo fenomeno, comunque, non sta a noi ora approfondire in questa sede. Un altro motivo lo possiamo individuare in una determinata concezione della teologia assai diffusa tra noi. Ancora in molti, oggi, ritengono che la teologia sia un esercizio riservato agli intellettuali addetti ai lavori, insomma una scienza specialistica che ben poco ha a che fare con la vita concreta dei credenti e dei non credenti. Se la teologia è effettivamente un interrogarsi sul sesso degli angeli noi daremo ragione a chi la rifiuta con insofferenza. Ma la teologia cristiana non è questo! E è un servizio essenziale che la Chiesa (non i singoli specialisti!) deve rendere alla Parola di Dio. Nella prospettiva cristiana la teologia è la riflessione metodico-critica che la Chiesa compie sulla Parola di DIO di cui deve rendere testimonianza. La Chiesa si chiede che cosa deve predicare, come annunciare la Parola: la faticosa e contingente risposta a questa domanda è la teologia. Se questo è vero ogni credente, in quanto annunciatore, servitore della Parola divina, è un teologo chiamato a testimoniare mediante il suo parlare la Parola di DIO. Inoltre, proprio perché questo lavoro non è affare del singolo, ma della comunità ecclesiale, ciascuno ha il dovere di ascoltare anche la testimonianza degli altri. Nel confronto poi, chi ha saputo dare voce a tutti, esprimendo con chiarezza ciò che gli altri avvertivano ma in modo confuso, senza trovare le parole giuste. Proprio questo ascolto vicendevole, per la chiesa è la *Communio Sanctorum*? (1)

Ma ha senso oggi parlare di Cristianesimo? di teologia? Il XX secolo ha ancora interesse per Dio e per Cristo? Come si può fare teologia, ed ancor di più, come si può concepire una fede dopo la critica della religione e del Cristianesimo portata avanti in vari, modi nell'800? Cosa rispondere alle accuse di Marx sulla "religione-oppio-del-popolo" (2)? Che cosa si può replicare a Nietzsche che grida "Dio è morto" (3) e che lancia sul Cristianesimo l'accusa di essere la sintesi del più terribile moralismo nemico della vitalità dell'uomo? (4)

Molti teologi del XX secolo a cominciare da K. Barth hanno accettato questa critica, anzi l'hanno radicalizzata. ed hanno indicato nel Cristianesimo o meglio nella Parola di Dio la crisi e la fine della religione, intendendo quest'ultima come il presuntuoso tentativo umano di conoscere Dio facendo così di Dio stesso un oggetto in nostro potere. La teologia del '900 ha nuovamente affermato l'assoluta trascendenza di Dio e ha urlato con rinnovata forza lo scandalo che è l'Evangelo della libera grazia di Dio per il inondo. Essa ha fatto propria, radicalizzandola, la critica a quella versione del Cristianesimo che ha progressivamente eliminato quanto di scandaloso ci fosse nel messaggio evangelico per la mentalità e la pratica delle borghesie emergenti. La teologia liberale dell'800, infatti, aveva tentato di ridurre la Parola di Dio al cosiddetto "semplice vangelo" caro ad Harnack (5), intendendo con ciò un annuncio di Dio e insieme della "nobiltà dell'anima umana". In questo contesto *Gesù* diventava un uomo pio come tanti altri, anche se dotato di una religiosità di particolare ricchezza e di una nobiltà d'animo che si propone come modello. L'uomo nobilitato, la cui anima ha un "valore infinito" è l'uomo che può innalzarsi dalle costrizioni della vita quotidiana e rifugiarsi nella sua pia interiorità dove l'aspetta Dio. Ebbene, K. Barth all'inizio del XX secolo ha fatto la scoperta che solo "Dio è Dio", appunto, non un idolo creato dagli uomini come immagine sublimata di se stessi: il Dio della religione è irrimediabilmente morto, ed. è stato ucciso non da Marx o da Nietzsche, ma dal DIO vivente manifestatosi in Gesù Cristo.

NOTE

- 1) cfr. K. Barth, La teologia protestante nel XIX secolo, Milano, Jaca Book 1979, vol. I pp. 66-68.
- 2) cfr. K. Marx, Per la critica della filosofia del diritto di Hegel, in Opere, Roma, 1970, vol. 3, pp. 190-191.
- 3) cfr. Nietzsche, La gaia scienza, Milano, Mondadori, 1979, pp. 125-126.
- 4) cfr. F. Nietzsche, L'Anticristo, Milano, Adelphi, 1978, p. 98.
- 1) cfr. Carteggio tra K. Barth e A. v. Harnack, in Le origini della teologia dialettica, Brescia, Queriniana, 1976, pp. 376-402.

“UMANIZZAZIONE” DEL CRISTIANESIMO NELL’ETA’ DELLA BORGHESIA

1- *La riduzione moralistica ed intimistica dell’Evangelo nella teologia “liberale”.*

Come possiamo definire l’età borghese? Qual è il denominatore comune di tutte le sue manifestazioni? Per K. Barth l’età borghese è l’età dell’assolutismo, intendendo con ciò non tanto l’assolutismo politico, quanto il fatto che l’uomo sperimenta se stesso come un assoluto. Assolutismo in generale può significare un sistema di vita fondato sul presupposto fideistico dell’onnipotenza delle possibilità umane (1). L’uomo borghese si sente un dominatore di tutto quello che sta fuori di lui, sa insomma che il mondo esterno è in suo potere. Dio è lasciato al suo posto solo a patto che giustifichi, garantisca questa fede che l’uomo ha nella propria onnipotenza. L’uomo che vive in questa dimensione è quello che crede di avere in sé l’infinito, Dio stesso e che si percepisce come il signore della propria vita. Nessun campo della cultura o in generale della vita, può sottrarsi alla conquista dell’uomo stesso, e tutto ciò che si oppone a questa riduzione è condannato al non senso, alla non esistenza.

E il Cristianesimo, è esso umanizzabile e riducibile alla misura dell’uomo borghese? Per procedere all’umanizzazione, alla borghesizzazione del Cristianesimo bisognava attrarre Dio nel cerchio della sovranità umana riducendo la sua realtà trascendente a realtà interiormente vissuta, esistente nell’esperienza religiosa dell’uomo. Accanto ad una scienza onnipotente, ad una morale, ad una politica e ad un’arte fondate su se stesse, cioè sull’uomo, non poteva mancare una religione autonoma, fondata sulla spiritualità dell’uomo stesso. Questa impresa ha caratterizzato la teologia protestante ottocentesca e soprattutto l’opera del suo più grande rappresentante: F. Schleiermacher.

Per prima cosa, e nel modo più immediatamente percepibile, l’uomo borghese va alla carica del Cristianesimo con la statualizzazione della Chiesa. Il Cristianesimo diventa così uno strumento della sovranità statale. Non può darsi, secondo la logica borghese, un’organizzazione della vita che non organizzi anche la vita religiosa: l’organismo statale, insomma, deve aver potere su tutte le istanze che caratterizzano la vita civile.

Sicuramente più importante, per la nostra ricerca, è il tentativo di umanizzazione della teologia e del Cristianesimo che avviene attraverso la morale borghese. La borghesia nascente scopre la pericolosità e l’inutilità delle dispute teologiche, puramente teoriche, che, nei secoli precedenti, hanno autorizzato vere e proprie guerre interminabili tra i cristianissimi paesi europei. Contro le fedi teoretiche del passato recente, la nuova classe emergente grida oh. il cristianesimo non è principalmente una dottrina, ma fatto pratico, vita, esistenza.

Insomma il borghese che è uomo fondamentalmente pratico chiede al Cristianesimo di essere altrettanto. In questa logica il Cristianesimo, per avere un senso, deve corrispondere ai bisogni e alle speranze attuali. Se l’uomo del ‘700-’800 sente un anelito di libertà, così pure il Cristianesimo deve essere la proclamazione di questa libertà, se si desidera che la lotta delle classi più deboli non sia lecita moralmente, così pure il Cristianesimo deve ribadire la propria estraneità ad ogni progetto di emancipazione sociale (2). In questo modo il borghese realizza la canonizzazione del suo agire senza scrupoli servendosi soprattutto del Cristianesimo purgato da ogni problematica soteriologica ed escatologica. Così il Cristianesimo diventa la morale borghese. Così le omelie e i sermoni, chiamati alla *concretezza* avranno temi come questi: “I doveri di una comunità cristiana in un incendio”, oppure “Come dobbiamo comportarsi in modo pio e prudente durante i temporali” e così via. L’accento, insomma, non è più sull’opera salvifica di Dio, ma nel migliore dei casi sul miglioramento della vita con essa connesso. Lo sguardo non è rivolto umilmente a Dio che salva, ma si ammira l’uomo salvato, e salvato già in partenza dal momento che la religione interviene solo per evidenziare la divinità, la santità che l’uomo possiede in quanto tale.

Il Cristianesimo è interpellato perché dica SÌ, guai quando dice NO. In questo caso esso dimostra di essere un oggetto antiquato ed essenzialmente teorico. Dunque, deve essere cambiato. aggiornato. modernizzato. L'uomo è così diventato il giudice della Parola di Dio, egli è il signore, l'arbitro. il canone della Rivelazione. Ma il Cristianesimo così come viene testimoniato dalla Scrittura, mal si presta ad una riduzione nei termini di una qualunque morale, e tanto meno nei termini della morale borghese. Secondo Barth il teologo liberale per saltare l'ostacolo dovrà individuare, grazie a rigorose ricerche storico-critiche, un cosiddetto *autentico cristianesimo*, in cui non siano presenti contraddizioni o residui dogmatici insopportabili per la scienza ed il buon senso borghese. Si cerca così un cristianesimo naturale, ragionevole, che non dia scandalo e che soprattutto non proclami l'assurdo scandalo della croce. Cristianesimo naturale e ragionevole è quello in cui si adora l'uomo divenuto il protagonista, il soggetto del discorso teologico.

In questa ottica, è ovvio che non ha più senso una dottrina trinitaria, essa, infatti, mette l'accento sull'agire di Dio, non su quello dell'uomo, e così per la dottrina della *Sola Gratia* o per quella delle due nature di Cristo: sembrano non aver più nessun valore per l'uomo moderno proprio perché in rapporto a ciò di cui egli ha bisogno, in rapporto cioè alle sue esigenze religiose, esse non dicono nulla, non sono abbastanza *pratiche*. Cristo, allora, non sarà più l'uomo-Dio, ma il rabbì maestro di morale e la Chiesa non sarà più la Sposa o il Corpo, ma una società di amici religiosamente dotati. L'escatologia dovrà rifiutare la "volgare" resurrezione della carne per diventare la dottrina dell'immortalità dell'anima. Quanto fino ad ora s'è detto, sottende poi quel processo di *individualizzazione ed interiorizzazione* del Cristianesimo che ha caratterizzato la cultura occidentale dopo il tramonto della *coralità* medievale. L'uomo ora si riconosce come individuo per il quale sussiste ed ha senso solo ciò che può essere interiorizzato e questo vale, ovviamente, anche per i fondamentali misteri del Cristianesimo. L'Incarnazione, per es., deve essere sottoposta ad un processo di interiorizzazione da parte dell'individuo, il quale deve sentire, percepire questo mistero come vero, accettabile, fecondo per la sua crescita e per lo sviluppo del suo "io" religioso. Allora si dirà che la nascita di Cristo è quella che avviene nel nostro cuore, la sua morte salvifica sarà quella che noi sperimentiamo crocifiggendo noi stessi; la sua resurrezione sarà il nostro trionfo su noi stessi, l'essere diventati padroni del nostro io. Così l'Evento salvifico del Cristianesimo, ciò che è accaduto in e a Gesù Cristo diventa un fatto, un accadimento, un'avventura della nostra pia coscienza. In questo contesto è chiaro che l'unica autorità ammissibile è la voce interiore della coscienza, non la Scrittura, non la Chiesa, neppure Dio a rigore.

In conclusione, al centro del Cristianesimo borghese troviamo l'esperienza religiosa dell'uomo: ciò che è adorato, contemplato, ciò che desta meraviglia è questa divinità che l'uomo si scopre addosso. Dio ormai è fuori gioco.

Di fronte all'umanizzazione di tutto il messaggio cristiano, Feuerbach e Marx hanno solo esplicitato e smascherato l'ateismo latente nella teologia del cristianesimo borghese (4). Solo in malafede si poteva parlare ancora di Dio. L'unico interesse, di fatto, era per l'uomo, divenuto, ormai, il soggetto assoluto, di cui Cristo è uno dei tanti predicati.

2- Il socialismo cristiano negli anni '20

Abbiamo constatato l'infinita fiducia che il Cristianesimo liberale ha nel progresso umano (4) ebbene Tale ottimistica visione è caratteristica anche del cosiddetto socialismo religioso nato a fine '800, sviluppatosi nel primo ventennio del secolo. Possiamo distinguere almeno tre diverse proposte all'interno di questo movimento; in esse, nonostante le differenze, si ritiene decisiva per il Regno di Dio la causa socialista allora nascente. La prima proposta delle tre, la possiamo identificare nell'opera di H.Kutter. Questo autore identifica senza mezzi termini l'essenza vivente del Cristianesimo nella lotta comunista. Dunque, in questa

ottica, la sussistenza de Cristianesimo è legata al socialismo non solo in via culturale e transitoria, ma in modo essenziale e definitivo. Queste drastiche affermazioni di Kutter poggiano sulla convinzione che Dio parli o meglio si identifichi con ciò che è vitalmente emergente. e all'inizio del '900, quando il nostro autore scrive, ciò che appariva vitalmente emergente era il proletariato organizzato. Su questa base Kutter arrivava ad affermare che i proletari devono essere considerati gli eletti, gli eredi dell'essenza cristiana, i realizzatori del disegno divino. In questo contesto, l'urlo dei disperati diventa la parola di Dio, del vero Dio, il Vivente.

La seconda proposta che vogliamo considerare è quella di L. Ragaz, il quale inverte il rapporto tra socialismo e Cristianesimo quale è emerso in Kutter: ora, infatti è il Cristianesimo a essere misura, criterio di invero e fondamento del socialismo. In questa prospettiva il criterio di validità del socialismo è dato dalla presenza in esso dell'essenza del messaggio cristiano, identificata da Ragaz nella redenzione sociale dal peccato, concepito come ricchezza, guerra, l'ingiustizia, etc. Si tratta dunque di conferire al socialismo una fondazione religiosa sostituendo ad una impostazione materialistica, scientista, quella religioso-cristiana.

La terza proposta che consideriamo, pur essendo posteriore alle precedenti di qualche anno, ne continua le linee fondamentali. Ci riferiamo all'opera di P. Tillich (1886-1965).

Tillich ritiene che il Cristianesimo non possa vivere come pura parola di Dio proclamata, avendo esso bisogno di una proiezione culturale e politica.. Questa necessaria proiezione deve essere realizzata secondo la legge dell'affinità, si cerca cioè ciò che al momento si presenta più affine allo spirito del Cristianesimo. Questa realtà "affine" al Cristianesimo Tillich la identifica con il socialismo. Questa impostazione dà per scontata, come nella teologia liberale, l'identificazione della sostanza del Cristianesimo con la sua *amabilità morale*. La *religione dell'amore*, appunto il Cristianesimo trova nel socialismo la mediazione culturale necessaria per comunicare con l'uomo di oggi. Solo in questo modo si può evitare che il messaggio cristiano resti un'astratta esigenza di moralità.

Per concludere, nessuna delle tre proposte presentate risulta autenticamente autonoma rispetto alla teologia liberale.. La prima pone un'immediata identificazione tra il Cristianesimo e un qualunque messianesimo politico, la seconda finisce per "battezzare" il socialismo gareggiando con altre possibili fondazioni ideologiche di esso (quelle materialistiche) la terza si risolve in un progetto culturale di palese debolezza teorica, vista la difficoltà di individuare, con criteri oggettivi, ciò che di volta in volta risulta più affine al messaggio cristiano. In questi tentativi di "attualizzazione", insomma, il Cristianesimo perde la sua dimensione "rivelativa" per ridursi ad un progetto etico o socio-politico. (5)

3 – La prima guerra mondiale e la crisi della moralità e della religiosità borghesi

La sera del 4 agosto 1914 A. v. Harnack tracciava il proclama del Kaiser al suo popolo, e pochi giorni dopo aderiva assieme ad almeno altri novantatre uomini di cultura al cosiddetto Manifesto degli intellettuali.. Tra i teologi firmatari c'erano, oltre Harnack, anche W. Hermann, F. Naumann, A. Schattler, E. Troeltsch. Agli occhi di giovani studiosi e pastori come K. Barth questa adesione dei maggiori maestri di teologia del tempo alla politica di guerra tedesca, metteva in evidenza il fallimento del pensiero variamente liberale del XIX secolo e la doppia faccia del progresso e della "civilizzazione" borghese. Di fronte alle speranze in un prossimo regno di pace e di amore non ritenute più una "sterile utopia" per dirla con Harnack ora stava un fatto concreto, una prova ultimativa della storia: la guerra. La guerra per uomini come K. Barth significò la demistificazione di quell'etica cristiana e di quella vita religiosa che sempre avevano trovato il modo di giustificare lo sfruttamento economico, la prostituzione, la speculazione immobiliare, l'alcoolismo, l'evasione fiscale e il militarismo (6). La guerra aveva messo in evidenza la facilità con cui gli apostoli della

cultura, della civilizzazione e del progresso, tutti cittadini pieni di zelo e cristiani devoti, fossero pronti a distruggersi a vicenda in barba allo scandalo che tutto ciò inevitabilmente avrebbe rappresentato per i cosiddetti pagani” delle Indie e dell’Africa: “la religione e la scienza si trasformavano così in cannoni spirituali. di quarantadue centimetri” (7). Ma non solo la teologia andò in rovina con la grande guerra, infatti anche i socialisti della II Internazionale si presentarono all’appuntamento con la storia in condizione di disorientamento ideale e di divisione interna. Le divisioni e le contrapposizioni ideologiche avevano indebolito, appunto, la capacità di resistere alle suggestioni nazionalistiche ed imperialistiche. A Basilea nel 1912 la solidarietà internazionale dei partiti socialisti era già seriamente incrinata, finché, nel 1914 la socialdemocrazia tedesca votando a favore dei crediti di guerra decretò la fine del pacifismo socialista.. Insomma, il liberalismo e il socialismo, con cui i teologi avevano variamente identificato il Regno di Dio, subivano uno scacco decisivo. Dove era finita la voce interiore attraverso la quale l’uomo borghese entrava in contatto diretto con Dio, di fronte al dramma della guerra? Di cosa è stato capace quest’uomo pio, questo raro animale religioso di fronte alla crescente corsa agli armamenti che la sua stessa industrializzazione richiedeva? E il pastore schierato con il proletariato poteva ancora scorgere il Dio vivente nell’emergente movimento socialista? Si poteva ancora predicare, parlare di Dio di fronte ad una sconfitta così profonda del Cristianesimo ufficiale? A domande come queste cercò di rispondere, nel primo dopoguerra, K. Barth.

NOTE

- 1) cfr. K. Barth, *La teologia protestante nel XIX secolo*, cit., vol. I, pp. 84-85.
- 2) cfr. A. v.. Harnack, *L’essenza del Cristianesimo*, Brescia, Queriniana, 1980, p. 140.
- 3) cfr. Ivi, p. 138.
- 4) cfr. L. Feuerbach, *L’essenza del Cristianesimo*, Milano, Feltrinelli, 1980, pp. 285 e sgg..
- 5) per il “Socialismo religioso” v. I. Mancini, *Novecento teologico*, Firenze, Vallecchi, 1977, pp. 379 e sgg.
- 6) cfr.. E.. Busch, *KARL BARTH-biografia*, Brescia, Queriniana, 1977, pp. 76-78.
- 7) cfr. Ibidem.

II

LA RIVOLUZIONE TEOLOGICA DEL BARTH: IL ROEMERBRIEF

1- Premessa: una “notizia buona”.

Ad un immediato approccio l'opera di K.Barth può apparire come un semplice ma robusto ribadimento dell'Evangelo di Gesù Cristo, Effettivamente Barth per tutta la sua vita e in tutta la sua monumentale opera, non ha voluto far altro che esplicitare questo lieto annuncio, offrendogli il servizio della sua sicura ed efficace parola di uomo di fede. Anche le più originali proposte del teologo di Basilea (per es. la sua interpretazione dell'elezione divina) da lui stesso sono state presentate come un semplice corollario dell'Evangelo, non costruzioni erette sulla Parola, ma la Parola stessa che spiega se medesima nella predicazione della Chiesa.

Lo sforzo di Barth in definitiva si presenta come una riscoperta dell'Oggetto della predicazione ecclesiale come una "notizia", una "novità" imprevedibile, sconcertante, distruggitrice dei nostri luoghi comuni religiosi: la morte de nostro uomo vecchio; ma non basta, la notizia ci informa su qualcosa di "buono", è una "buona novella." per la quale l'uomo non può che esultare e gioire. In essa infatti, Dio si è rivelato come Colui che è fedele a se stesso, alla sua decisione di essere il *nostro Dio* per tutta l'eternità.

Animato da questa "scoperta", il giovane parroco di Safenwil, paese di montagna con meno di 1500 abitanti, si fa protagonista di una svolta radicale nella teologia, contrapponendosi alle varie soluzioni del Cristianesimo liberale o socialista, il cui scacco era stato reso evidente dagli eventi drammatici della prima guerra mondiale.

IL SIGNORE HA PARLATO! Questo è il punto di partenza di Barth, E dopo che Dio si è compiaciuto di parlare ogni teologia come discorso umano su Dio può essere solo un ripetere balbettando ed un imitare lettera per lettera la Parola di Dio. Il teologo non può ricavare la verità di Dio dal mondo o dalla coscienza pia dell'uomo, ma può solo stare all'ascolto della Parola di Dio e spiegarla.

Quando Barth cominciò a divulgare la nuova impostazione con conferenze e dibattiti, alcuni uditori affermavano di aver ascoltato qualcosa di "favolosamente nuovo" per loro, una "cosa incognita", insomma, "le cose che nessun occhio ha mai visto, e che orecchio non ha mai udito, e che non sono salite al cuore di nessun uomo" (1 COR. 2,9) nuovamente venivano proclamate, liberate da quella patina di abitudine di cui l'aveva coperte una certa Ortodossia, e dalle riduzioni di comodo con cui l'uomo dell'800 si era fatto un Vangelo a sua immagine e somiglianza.

2- Il Roemerbrief del 1922.

a- L'infinita differenza qualitativa.

L'opera teologica più importante del '900, lo scritto che ha sancito la nascita della teologia contemporanea è indubbiamente il Roemerbrief (Commentario all'Epistola ai Romani) (1) del Barth. Con tale commentario teologico, la riscoperta della *divinità* di Dio fu gettata nel mare stagnante della teologia liberale provocando un maremoto che tuttora determina il panorama della teologia evangelica e cattolica.

Barth affronta il testo di Paolo con un'unica premessa: che "Dio è Dio" mentre l'uomo No! La teologia del '700 e deil'800 ha dimenticato proprio questo, e al posto centrale che spetta solo a Dio e alla sua Rivelazione ha intronizzato l'uomo e la sua fede, la sua pietà, la sua religione, la sua cultura, il suo spirito, il suo sentimento. Barth combatte per restituire a Dio la sua divinità la sua identità di *Totalmente Altro*, fra Lui e l'uomo fra l'Eternità e il Tempo sussiste una "infinita differenza qualitativa": Dio è nel cielo, l'uomo è sulla terra, tra noi e Lui c'è un "crepaccio", una "zona polare". La separazione, la distanza., l'infinita differenza qualitativa sono l'unica relazione tra Dio e uomo (2). Rivelandosi Dio ci dice proprio questo, mette in chiaro la distanza infinita che c'è tra noi e Lui, tra la meschinità degli dei falsi che soprattutto gli uomini pii si sono costruiti e la sua maestà di Signore Creatore e Redentore. Il

Dio della teologia liberale impersonava quanto di vero, buono, bello c'era nel mondo, il Bene più alto che l'uomo riusciva a concepire, il Dio della Rivelazione, invece, è colui che "ha in mano il ventilabro e netterà interamente la sua aia" (Mt. 3,12), è la crisi, la fine, la morte del mondo vecchio. L'uomo con tutto ciò che è, che ha e di cui è capace, con il male ma anche con il bene che c'è in lui, con la sua ricchezza e con sua povertà, con la sua fede e con la sua miscredenza è sotto il giudizio di Dio, il quale "entra nel mondo come un muro di fuoco che toglie ogni vista". Egli è l'Iddio sconosciuto, che l'uomo non solo non adora e riconosce, ma neppure cerca. Leggiamo quanto dice Barth stesso nel seguente densissimo brano:

"Quando parliamo di Dio nel senso della fede cristiana, colui che in essa è chiamato Dio non va affatto inteso come una prosecuzione, un ampliamento dei concetti e delle idee che di Dio suole farsi il pensiero religioso in generale. Dio secondo la fede cristiana, non è da allineare nella serie delle divinità, Non lo si trova nel pantheon dell'umana pietà e della fantasia religiosa.. Non è dunque vero che nell'umanità esista qualcosa come una comune disposizione naturale, come un concetto universale del divino, che in qualche determinato punto dimostri di contenere in sé anche ciò a cui noi cristiani diamo il nome di Dio e in cui professiamo d'aver fede, quasi oh. la fede cristiana alti non sia se non una tra le tante , un caso speciale rientrante in una regola generale.....Quando noi cristiani parliamo di Dio", possiamo e dobbiamo renderci conto che questa parola fin da principio indica una dissimiglianza assoluta, una radicale liberazione da tutto quel mondo della ricerca, delle supposizioni, delle elucubrazioni, del poetare e dello speculare dell'uomo, Non è quindi il caso di dire che sulla lunga strada delle umane aspirazioni della ricerca del divino si sia raggiunta infine una certa stazione rappresentata appunto dalla professione di fede cristiana. Il Dio del credo cristiano, a differenza di tutti gli dei, non è stato ritrovato, escogitato, non è un Dio scoperto finalmente per ultimo dall'uomo; non è il compimento, magari l'estremo, il più alto e migliore, di quanto l'uomo era, comunque, alla ricerca e già sul punto di trovare. Al contrario, è colui il quale in maniera assoluta prende il posto di tutto ciò che altrimenti si è soliti chiamare *Dio*, e quindi tutto elimina ed esclude, valendo il suo diritto ad essere la sola verità e se non si capisce ciò, non si potrà intendere nemmeno che cosa la Chiesa cristiana voglia dire quando professa: io credo in Dio, Si tratta qui dell'incontro dell'uomo con quella realtà che l'uomo stesso non ha assolutamente mai, di propria iniziativa non dico trovata, ma neppure cercata....Dio nel senso della professione di fede cristiana, è ed esiste in modo assai diverso da ciò che negli altri casi si chiama il divino. Così anche la sua natura, la sua essenza è diversa dalla natura e dall'essenza di tutte le false divinità. Riassumiamo quanto abbiamo da dire nel senso della professione di fede cristiana con le parole: DIO NELL'ALTO DEI CIELI" (3).

b- Gesù Cristo.

L'infinita differenza qualitativa fra Dio e uomo Barth la viene a conoscere nell'unica e irripetibile Rivelazione di Dio in Gesù Cristo. In Cristo il piano della realtà umana a noi nota è intersecato perpendicolarmente dall'alto, dal piano del tutto diverso e ignoto della realtà divina. "Gesù Cristo nostro Signore" è il punto di intersezione dove Dio si dà a vedere restando nel nascondimento, si dà a vedere cioè nella fede. Questa intersezione, in cui si annunzia la presenza del piano sconosciuto, non ha alcuna espansione sul piano a noi conosciuto. L'incontro tra mondo dello Spirito e mondo della carne non crea zone sacre, luoghi celesti nel mondo o nell'interiorità dell'uomo (4).

Il Gesù storico "nato dalla stirpe di Davide secondo la carne" in quanto è stato "costituito Figlio di Dio

con potenza secondo lo Spirito Santo mediante la resurrezione dei morti” (Rom. 1,3-4), cioè proprio *in* virtù di questa azione verticalmente compiuta da Dio su di lui, è la rivelazione del mondo del Padre del quale noi, all’interno dell’intuizione storica non sappiamo e non sapremo mai nulla. Proprio nella resurrezione di Gesù “il nuovo mondo dello Spirito Santo viene in contatto col vecchio mondo della carne. Ma esso lo tocca come la tangente tocca il cerchio, senza toccarlo, e appunto in quanto *non* lo tocca, lo tocca come sua limitazione, come mondo nuovo”(5). Toccando il mondo in Gesù Cristo, Dio pone fine al mondo vecchio della carne e crea un mondo nuovo. L’immagine della tangente che “tocca e non tocca” indica che l’uomo non può impadronirsi della salvezza e quindi di Dio: sappiamo sole che c’è un punto in cui il mondo nuovo si fa presente, il Crocifisso Risorto, e la fede lo afferma come reale, ma appunto la fede! non la storia o la ragione o i sensi, e la fede è “certezza di cose che si sperano e prova di cose che non si vedono” (Ebr.11,1). Il farsi storia di Dio è la fine della storia, e gli anni 1-30 sono, paradossalmente, il tempo della rivelazione della fine del tempo.

Guardando a Cristo, unico punto di intersezione, noi scopriamo il NO di Dio, il suo giudizio, la sua riprovazione, la sua ira verso il peccato e dunque la Passione, la Croce. Ma il NO! è un NO dialettico, è posto cioè insieme al SI’, anzi dopo di esso, come l’ombra segue alla luce. Così se guardiamo in quel punto in modo più approfondito, scopriremo che il NO! dipendeva dal SI’, che il verdetto del giudizio è stato di assoluzione immeritata, che il peccato è stato distrutto ma il peccatore è stato graziato, che il riprovato è stato eletto per l’eternità, che alla Croce è seguita la Resurrezione:

“Non possiamo più udire il NO sotto il quale siamo, se non come proveniente dal SI’ divino, la voce dell’empietà e dell’insubordinazione umana se non come sostenuta dalla voce più profonda della remissione divina, il grido della ostinazione umana altrimenti che dominato dalla tranquilla armonia del divino. “Nonostante!” Non più altrimenti? Certo se crediamo quello che è rivelato non possiamo più altrimenti.. In quanto crediamo, vediamo l’uomo soppresso *da* Dio, ma appunto per questo elevato *presso* Dio” (6).

c- La fede.

La fede, in questo contesto, non può rappresentare nessuna presa di posizione da parte dell’uomo, essa stessa anzi è sempre velata dalla inconoscibilità, non è mai dunque un possesso dell’uomo. Se ciò è vero, “la fede cristiana è il rispetto di fronte all’incognito divino è l’amore verso Dio consapevole della differenza qualitativa. che sussiste tra Dio e l’uomo”, di conseguenza con essa va in crisi irrimediabilmente ogni “titanismo idealistico”, come ogni umanesimo più o meno sentimentale spesse volte identificato con l’essenza della Rivelazione cristiana. La fede non può dunque, per nessuna ragione, essere identificata, con una realtà umana, anche se la più elevata e la più spirituale come la morale o la

cultura. Il contributo del cristiano alla cultura e alla morale non consiste in un'azione di conferma e di consolidamento, quanto piuttosto in un movimento di protesta e di continua verifica. La fede, insomma., non è una possibilità umana accanto a tutte le altre possibilità umane non è il gradino più alto e più sublime di ciò che l'uomo può, ovvero la sua massima realizzazione, ma è l'azione "i Dio che uccide l'uomo vecchio e dal nulla crea l'uomo nuovo. Dio agisce sempre senza alcun presupposto, la redenzione stessa è una "creatio ex nihilo" non l'esplicitazione di una virtù umana che l'uomo ha dimenticato e che Dio deve solo riattivare. La contestazione della fede non risparmia neppure l'agire politico dell'uomo. I progetti di conservazione dell'esistente, come quelli di rivoluzione per la realizzazione di un paradiso in terra, sono smascherati nella Rivelazione come tentativi compiuti dall'uomo per convincersi di essere il signore della propria vita, ovvero Dio stesso giudice del bene e del male. Su questi due progetti dunque, si scaglia con uguale forza l'ira di Dio, il suo terribile NO. Secondo Barth, infatti, la vera rivoluzione viene da Dio e non dall'atteggiamento di ribellione dell'uomo". Il credente, cioè l'uomo che Dio ha mandato in crisi, sa che il mondo è totalmente orfano, senza zone sante in cui rifugiarsi, egli, dunque vive nel mondo consapevole che il mondo è già finito. Il servizio che deve compiere è quello di gestire le cose mondane senza assolutizzazioni e feticizzazioni. Il credente sa che il mondo è stato vinto, conosce la relatività di tutti gli eventi umani e non ne fa quindi degli idoli. Egli è il laico per eccellenza in quanto conosce l'inconsistenza di ogni beatificazione del mondo, e l'ipocrisia degli atteggiamenti "religiosi". Ma in quanto tale il credente è l'uomo veramente libero, anzi liberato, egli non "ci rimane male" di fronte alle rivoluzioni che diventano restaurazioni, perché sa che l'unico rivoluzionario è Dio che la unica rivoluzione porta il nome di Gesù Cristo.

d- La critica della religione.

Il giudizio di Dio non risparmia nessuna possibilità umana neppure la religione, anzi su questa esso si fa più evidente nella sua statura terribile e annientante. Barth non usa mezzi termini, per lui la fede cristiana è la sentenza di morte emessa da Dio su ogni religione e morale umana. La religione è l'ebbra eliminazione delle distanze tra Dio e uomo, è "la divinizzazione dell'uomo e l'umanizzazione di Dio". Essa è la rivolta schiavesca dell'uomo che vuole essere come Dio e che, operando religiosamente, "confonde il tempo con l'eternità e l'eternità con il tempo". L'uomo religioso è "la specie più ostinata del genere umano", il "peccatore nel senso più evidente della parola". Tutto quanto va sotto il nome di religione è separato dalla fame, dal bisogno di riposo e dalla sessualità solo per diversità di grado. Dunque ogni realtà umana dagli esercizi spirituali in un convento di Benedettini, fino al circolo ideologico della casa del popolo socialista non è altro che il gradino di un'unica scala che non porta a Dio, ma solo all'uomo, dal momento che non esiste nessuna via che conduce dall'uomo a Dio, ma soltanto una via per la quale Dio ha scelto di avvicinarsi all'uomo: Gesù Cristo crocifisso e risorto. La valutazione barthiana della religione esplose soprattutto nel commento ad alcuni passi del cap. VII della lettera paolina. Barth identifica in Eva la prima "personalità religiosa" che colloquiando col serpente intorno a Dio, discutendo sul Suo

comandamento, sulla Sua Parola, rompe l'immediatezza del rapporto uomo-Dio, la loro unità originaria, proprio perché si pone a distanza da Dio, studiando quello che ormai è diventato il "fenomeno" della divinità. Da questo pio sforzo finalizzato alla conquista della conoscenza del bene e del male, al possesso della propria vita, ne viene invece all'uomo la percezione della propria "nudità", cioè della propria debolezza, povertà, e in definitiva della morte.

e- La Chiesa.

La critica alla religione come culmine del peccato dell'uomo, coinvolge tutte le religioni, compresa quella che pretende di essere la "vera" religione: il Cristianesimo e, con esso, la Chiesa. Quest'ultima altro non è che il luogo dove al di qua del crepaccio che ci separa da Dio, la Rivelazione è ritenuta qualcosa di acquisito di comune, di evidente. La Chiesa è religione organizzata, organizzazione per il mantenimento degli interessi che l'uomo crede di avere di diritto nei confronti di Dio. In quanto tale la Chiesa si data da fare "più per l'assopimento che per il ravvivamento del problema di Dio". Essa dunque nella sua più profonda essenza è *atea*. L'Evangelo di Gesù Cristo è la soppressione della Chiesa, in quanto è lo smascheramento della sua pretesa. Ma colui che predica il Vangelo non sta "accanto" alla Chiesa in un atteggiamento di incomprensione ostile, non giudica, insomma la Chiesa in quanto sa che così facendo egli si porrebbe al posto di Dio avanzando una pretesa ancor più clericale e "religiosa". Colui che Dio "si è messo da parte" per la predicazione del Vangelo, non si crede fuori della possibilità religioso-ecclesiastica, ma porta quest'ultima come croce, condividendo proprio l'impossibilità e il fallimento. La Chiesa come "tugurio di Dio in mezzo agli uomini" è l'inevitabile forza storica, il condotto e la canalizzazione attraverso cui si manifesta l'agire stesso di Dio nei confronti degli uomini, anche se questo agire divino non si fa mai catturare in essa. Perciò il cristiano rimarrà nella Chiesa come uno che è consapevole dell'infinito contrasto esistente tra Vangelo e Chiesa, e insieme è cosciente della vittoria di Dio che ha fatto nuova ogni cosa, anche se ora tutto questo, in attesa della parusia del Signore, lo vediamo deformato "come in uno specchio". Nonostante la sua colpa, insomma, la Chiesa ha una speranza che nessuno le può togliere la Santità di Dio che *ha già parlato, ha già perdonato, ha già fatto nuova ogni cosa!* Questo è saputo nella Chiesa, e solo per questo (non per se stessa) essa può intonare l'*Exultet*.

CONCLUSIONI

Abbiamo detto in apertura che il Roemerbrief ebbe l'effetto di un maremoto e, in conclusione, non possiamo che ripeterlo, aggiungendo che pure tutta l'opera successiva del Barth è stata ugualmente esplosiva nel

sintetizzare tutto il messaggio cristiano nella formula programmatica “Solus Christus”. Cristo è il primo e l’ultimo, l’alfa o l’omega, la fine del mondo vecchio e la nascita di quello nuovo. Egli è la nostra pace, ma è anche colui che viene a portare la spada, è la pace che è turbamento e il turbamento che è pace, e “Beato colui che non troverà motivo di scandalo in me” (Mt. 11,6).

NOTE

- 1) ci riferiremo sempre alla traduzione italiana: K. Barth, L’Epistola ai Romani, Milano, Feltrinelli, 1978.
 - 2) cfr. Op. Cit. p. 313.
 - 3) K. Barth, Dogmatica in sintesi, Roma, Città Nuova, pp. 66-68. Si trova anche in Dialogo su Dio, antologia sulla teologia del ‘900, Queriniana, Brescia, 1976, pp. 20-21.
 - 4) cfr. K.. Barth, L’Epistola ai Romani, cit., p. 5.
 - 5) Op. cit., p. 6.
 - 6) Op. cit. p. 69.
- Abbiamo inoltre tenuto presente i seguenti lavori su Barth e sulla teologia del ‘900..
- E.. Busch, KARL .BARTH/monografia, Queriniana, Brescia, 1977.
 - B.. Willems, Introduzione al pensiero di K.Barth, Queriniana, Brescia, 1966.
 - C. Casalis, KARL BARTH, Torino, Claudiana, 1967.
 - B.Gherardini, La parola di Dio nella teologia di K. Barth, Roma, Studium, 1955.
 - H. Zahrnt, Alle prese con Dio, (storia teol. Prot. del ‘900), Queriniana, Brescia, 1976 pp. 5— 54..
 - V. Subilia, Il protestantesimo moderno tra Schleiermacher e Barth Torino, Claudiana, 1981, pp.111-135.
 - I. Mancini, Novecento teologico, Firenze, Vallecchi, 1977, primo capitolo.

III

BARTH: “SOLUS CHRISTUS”

1- Opposizione teologica al nazismo: La Confessione di Barmen

L’opera di Barth negli anni successivi al ‘22 guadagnò un numero sempre crescente di aderenti nelle Chiese e facoltà teologiche del mondo protestante, come pure suscitò simpatia di una buona parte del mondo cattolico. Essa però non avrebbe conseguito un effetto così sorprendente se non fosse venuta nel 1933 per la teologia e per tutta la Chiesa l’ora della sfida e la necessità non più rinviabile di una esplicita confessione di fede nell’unico Signore. Il tema della teologia barthiana, quale era stato espresso in una prima formulazione nel Roemerbrief, divenne allora inaspettatamente attuale. Nel 1933, infatti, Hitler, da poco salito al potere, con l’aiuto di un movimento ecclesiale filonazista: i *cristiano-tedeschi*, proponeva la propria persona e la propria opera come una nuova rivelazione di Dio in Germania. In questa ottica la Chiesa era tollerata solo se “dimostrava di essere la Chiesa del popolo tedesco”, aiutando quest’ultimo “a riconoscere e a compiere la missione che Dio gli ha

affidato” e tale era anche lo scopo che il nuovo governo tedesco dichiarava di perseguire. Per i “cristiani tedeschi” la grandezza dello stato nazionalsocialista non era soltanto una questione di convinzione politica, ma anche oggetto di fede, di conseguenza essi esigevano una Chiesa che condividesse i loro punti di vista su tale questione. In avvenire, essi dicevano, l’Evangelo deve essere annunciato come “Evangelo del III Reich”. La confessione di fede non veniva modificata, ma ampliata in direzione di una nuova definizione della Chiesa come “la Chiesa dei cristiano tedeschi, cioè dei cristiani di razza ariana”. I più estremisti si spingevano a chiedere l’interdizione del culto a tutti i cristiani che non appartenevano alla razza ariana, e la “degiudaizzazione” del Vangelo e della Chiesa. Addirittura si chiedeva la soppressione dell’Antico testamento “con le sue storie di mercanti, di bestiame e di ruffiani”, la revisione del nuovo, affinché l’insegnamento di Gesù “corrisponda interamente alle esigenze del nazionalsocialismo”. E ancora: “Ci ripugna prendere una cravatta da un ebreo, a maggior ragione avremmo vergogna di attingere da un ebreo le nostre convinzioni religiose vitali”. Insomma si chiedeva “un Popolo, un Reich, una Fede”, e soprattutto si esigeva che si smettesse di parlare di un Cristo umile e fiaccato, cominciando a presentarlo come una figura gloriosa simile agli dei nordici.

Cosa doveva replicare la Chiesa di Gesù Cristo a queste terribili pretese? Ciò che era in ballo era la sua esistenza, e se non questa il suo senso. Essa doveva resistere, ma resistere da Chiesa additando non solo - i soprusi, le violenze, il totalitarismo, il razzismo, ma anche e soprattutto la bestemmia e l’eresia. In altre parole, l’opposizione da parte della Chiesa, senza trascurare le motivazioni propriamente politico-sociali ed umanitarie, doveva essere in primo luogo una “opposizione teologica” in cui si rivendicava la Signoria solo per Dio, contestando le false ed oppressive signorie umane. La Chiesa, dunque, in primo luogo, contesta e lotta confessando la sua fede nell’unico Signore: il Crocifisso umiliato dagli uomini e glorificato da Dio.

In questo contesto Barth con la pubblicazione dei quaderni intitolati “Esistenza teologica oggi”, incitava la Chiesa a diventare *Chiesa confessante*, cioè chiesa che di fronte alle pretese dirette o indirette dello stato vuole rimanere fedele alla propria essenza e affermare la propria esistenza. Essa deve mettere in chiaro che è chiamata ad annunciare l’Evangelo in tutti i regni della terra e quindi anche nel III Reich, ma non sotto di esso e nemmeno nel suo spirito. La confessione di fede della Chiesa deve avvenire secondo la Sacra Scrittura, mai secondo le affermazioni di una concezione politica o d’altro genere diffuse in una determinata epoca. La comunità cristiana, dunque, è determinata non dal sangue, dalla razza, ma esclusivamente dallo Spirito Santo e dal battesimo. Se la chiesa evangelica tedesca in quella ciecostanza avesse escluso i cristiani di origine ebraica avrebbe cessato di essere una Chiesa cristiana. In queste argomentazioni è facile riconoscere il tema barthiano dell’unica rivelazione di Dio in Gesù Cristo. Una signoria diversa da quella di Cristo, un’autorità diversa da quella della Sacra Scrittura sta a significare che l’Evangelo non è più libero e perciò non è più l’Evangelo, Non c’è posto per un “et...et”, ma solo per un “aut-aut”. Nella situazione della Germania nazista la Chiesa sembrava non sapere più cos’è la libertà dell’Evangelo, perché da tempo non sapeva più cosa significasse avere un Signore. L’impostazione teologica barthiana contestando proprio la pretesa di autodivinazione di Hitler, diventerà uno dei maggiori nemici del III Reich. La teologia di Barth, nella sua purezza di *teologia della parola*, acquistava una valenza politica inaspettata sintetizzata nella seguente espressione barthiana: “La verità della frase “Dio è uno sarà dimostrata dallo sfasciamento del III Reich di Hitler”. Ma questa valenza politica altro non era che un risultato della condanna barthiana dell’eresia dei cristiani hitleriani, il cui errore consisteva appunto, nel confessare accanto alla Sacra Scrittura, unica fonte di rivelazione, il popolo tedesco, la sua storia e il suo presente politico come seconda fonte di rivelazione.

Alla confessione esplicita della verità cristiana si arrivò nel 1934 al Sinodo di Barmen della Chiesa Confessante, con le famose sei tesi redatte dal Barth stesso. Confermando la sua fede, una parte della Chiesa evangelica tedesca si distingueva dalla maggioranza filonazista e riconosceva l'autorità unica di Cristo sulla Chiesa respingendo l'autorità ecclesiastica imposta dal III Reich, e rifiutando di confessare come Parola di Dio qualunque evento diverso da Gesù Cristo, Logos di Dio testimoniato dalla S. Scrittura. Il primo articolo della confessione ci mostra quanto fosse vicino lo spirito della Chiesa confessante a quello del progetto cristocentrico che Barth stava realizzando nella sua opera teologica:

“ ‘Io sono la via, la verità e la vita; nessuno viene al Padre se non per mezzo di me’ (Gv. 14,6). ‘In verità, in verità vi dico: chi non entra nella stalla delle pecore per la porta, ma da qualche altra parte, quello è un ladro e un assassino.. Io sono la porta chi entra attraverso di me, sarà salvo’ (Gv, 10, 1-9).

Gesù Cristo così come ci viene attestato nella S. Scrittura, è l'unica parola di Dio. Ad essa dobbiamo prestare ascolto; in essa dobbiamo fidare e ad essa dobbiamo obbedire in vita e in morte. Respingiamo la falsa dottrina, secondo cui la Chiesa, al fianco al di là di quest'unica parola, potrebbe e dovrebbe usare come base della propria predicazione anche altri eventi e forze, figure e verità, riconoscendo loro il carattere di rivelazione di Dio.” (2) Il momento storico non lasciava spazio ad incertezze: o Cristo o Hitler, il Cristianesimo o il germanesimo, la libera grazia di Dio o una nuova legge del sangue e della razza.

2- *La Grande Dogmatica Ecclesiale* (3)

a- Cristocentrismo.

Nell'atmosfera che sin qui abbiamo descritto Barth partorisce la monumentale Dogmatica ecclesiale. Incompiuta come la Summa di Tommaso d'Aquino, essa raggiunge quasi le diecimila pagine e costituisce un punto di riferimento per ogni riflessione teologica presente e futura.

In quest'opera Barth radicalizza la sua esclusione di ogni teologia naturale e dell'interiorità, negando alla religiosità e alla filosofia il diritto di presentarsi come “preamboli” dell'Evangelo. Anche gli strumenti teorici desunti dalla filosofia esistenziale kierkegaardiana e dalla dialettica hegeliana, utilizzati nel Roemerbrief, sono abbandonati. Ora si vuole veramente *parlare* della parola solo con la Parola, di Dio, dell'uomo, del mondo solo in base alla rivelazione di Dio stesso. Ma la Parola di Dio è Gesù Cristo e sarà da Lui che la Chiesa dovrà imparare ogni cosa. L'intera teologia dovrà continuamente essere orientata in direzione cristologica. La persona e l'opera di Cristo, insomma, costituiscono l'unico criterio teologico. Non esiste dunque nessun tema teologico indipendente dalla cristologia: quest'ultima determina non solo la dottrina della salvezza, ma anche quelle della creazione, dell'uomo, dell'elezione, della Chiesa e degli ultimi avvenimenti.

Partendo da queste premesse Barth pone all'inizio e alla fine di ogni sua considerazione Cristo. Tale *universalismo cristologico* implica il primato, nella teologia cristiana, del tema del libero amore di Dio e della grazia. Barth sottolinea così l'assoluta priorità della grazia di Dio, essa ed essa sola, infatti, “dà la possibilità di pensare cristianamente in ogni caso e rende possibile una conoscenza cristiana di Dio e dell'uomo”. Ogni tema della rivelazione cristiana lungi dal costituire qualcosa di autonomo, andrà riletto nell'ottica dell'Evento Gesù Cristo in cui la libera grazia di Dio si è manifestata. La creazione, per esempio, non deve essere spiegata come avvenimento a sé stante, ma vuole essere osservata sin dall'inizio partendo dalla grazia di Dio in Gesù Cristo, il quale sin dall'eternità è presso il Padre. Per Barth, allora, il mondo è creato e portato dal bambino nato a Betlemme, dall'uomo morto sul Golgota e risuscitato il terzo giorno”; tutta la creazione è così abbinata alla grazia, e tutta la storia è una

via che sta sotto il segno dell'uomo Gesù Cristo. Barth in questo modo capovolge il tradizionale rapporto in cui venivano poste creazione e redenzione, natura e grazia. La redenzione per il teologo di Basilea è la prima cosa stabilita nel piano di Dio, la creazione è la seconda. Certo nel tempo della realtà creata l'atto del creare precede la redenzione, ma nel pensiero di Dio la creazione segue la redenzione come creazione dello spazio necessario alla storia dell'alleanza tra Dio e l'uomo. Così la grazia non è qualcosa che Dio ha pensato "dopo" la creazione, non è la reazione di Dio di fronte al peccato, essa piuttosto è l'espressione dell'eterno disegno di salvezza divino, è lo scopo della creazione stessa. Dio non crea il mondo e l'uomo per donare loro solo in seguito la salvezza, ma al contrario: poiché Dio prima di tutti i tempi, nella libertà del suo amore, ha deciso di far uso della grazia, solo per questo Egli crea, mantiene e regge l'uomo e il mondo. La creazione, la natura, la storia acquistano il loro valore e senso dalla rivelazione e dalla redenzione. Tutto dunque deve essere spiegato a partire dalla grazia e quindi da Cristo. Anche la verità sull'uomo dovrà essere scoperta nel *vero uomo* Gesù Cristo. La riflessione cristiana sull'uomo non dovrà allora partire da un concetto generale dell'umanità, dal fatto concreto "che nel mezzo degli uomini uno è l'uomo Gesù. Ciò significa che ogni uomo è in sé prossimo di Gesù. Sta dunque nell'essenza umana il fatto che l'uomo ha in Gesù il suo vicino, compagno e fratello. L'uomo può non saperlo, o sapendolo non credere e protestare, ma nonostante i suoi sforzi "non può liberarsi da questo vicino". In questa ottica l'ateismo non è una possibilità umana, ma ciò che risulta veramente impossibile per l'uomo. Se l'uomo tenta di fuggire da Dio, Dio non si distacca da lui: dall'eternità Egli ha preso una decisione irrevocabile, quella di legare la sua "sorte" alla nostra.

b) L'elezione di grazia di Dio

"...Perché rimanesse fermo il disegno divino fondato sull'elezione, non in base alle opere, ma alla volontà di colui che chiama - le fu dichiarato: *il maggiore sarà sottomesso al minore*, come sta scritto: *ho amato Giacobbe e ho odiato Esau*" (Rm. 9, 11-13) "Dio quindi usa misericordia con chi vuole e indurisce chi vuole" (Rm. 9, 18). Questi bassi biblici ci richiamano alla mente la cosiddetta predestinazione, secondo la quale, al di là del bene e del male, a Dio è piaciuto sin dall'eternità destinare alcuni alla beatitudine eterna, altri all'eterna dannazione.

A questa lettura fatta propria, in tempi diversi e con diverse sfumature, da uomini come Agostino e Calvino Barth pone la parola fine: difendere la libertà della volontà divina non deve significare un'accettazione di questa *cattiva novella*. La dottrina dell'elezione da mistero pauroso, in Barth diventa "l'Evangelo in nuce, la buona notizia stessa proclamata in modo radicale. Barth respinge la "simmetria architettonica" di elezione ed esclusione, per lui la predestinazione non è oscurità e paura, ma luce e gioia, essa è "l'annuncio buono, ottimo assolutamente salvifico". Predestinazione nella grande Dogmatica equivale dunque a "elezione di grazia di Dio". Dio è libero, ma è libero per amare, perciò come ogni Sua azione, a partire dalla creazione, è espressione della sua grazia, così pure e in primo luogo, lo è l'elezione. L'espressione "elezione di grazia" vuol significare proprio che all'inizio di ogni azione divina nei confronti della sua creatura sta l'affermazione primitiva che Dio è "clemente e non inclemente". La totale revisione del dogma calvinista della doppia predestinazione muove proprio dalla *concentrazione cristologica* di cui prima si è parlato. Barth esordisce affermando che "all'inizio presso Dio vi era questo *uno*, Gesù Cristo, non potrà allora esistere sin dall'inizio una volontà di Dio diversa da quella di Gesù Cristo. La dottrina della predestinazione è tutta qui. Di conseguenza se vogliamo sapere cosa sia elezione cosa sia essere eletti da Dio dobbiamo rivolgerci senza esitazione e senza perdere altro tempo al nome di Gesù Cristo. Quest'ultimo è a un tempo soggetto e oggetto dell'elezione divina, in Lui c'è Dio che elegge e lo uomo eletto. In Cristo, insomma, Dio ha

scelto se stesso in figura umana. In Gesù Cristo diventa visibile chi e che cosa è un escluso: avendo Dio preso su di sé tutte le conseguenze dell'agire umano fino alla morte, Dio "ha riservato all'uomo l'elezione e a se stesso l'esclusione, la condanna a morte. Poiché Dio stesso ha voluto riservarsi l'esclusione essa ormai non riguarda più l'uomo. L'unico uomo veramente escluso è il vero figlio di Dio. Il NO! di Dio per volontà di Dio è ricaduto su Dio stesso. Fede nella predestinazione, dunque, è fede nella non esclusione dell'uomo. Questo, e non un altro, è l'Evangelo della libera grazia di Dio. Dopo che Gesù ha preso su di sé l'esclusione, gli uomini con tutti i loro sforzi non possono raggiungere mai la sorte dell'escluso, verso cui nella loro pazzia tendono le mani. Chi non crede alla grazia di Dio è con uno che non vuol riconoscere i fatti. L'accusa di "apocastasi" non fa retrocedere Barth, per lui la Chiesa non deve definire quantitativamente l'elezione di grazia, ma deve solo predicarla, essa non ha il diritto di porre una qualche limitazione all'amicizia dimostrata da Dio con l'invio di Gesù Cristo. La Chiesa può solo ringraziare con riconoscenza infinita e gioia senza fine colui che ha preso su di sé la riprovazione, perché agli uomini fosse data l'elezione.

CONCLUSIONE

Al termine di questa veloce riflessione sul pensiero teologico barthiano, possiamo affermare con sicurezza che è il SI! di Dio, la sua grazia insomma, il motivo del NO! di Barth al nazismo. Storicamente che questo NO! dipendesse da un SI! lo si è visto al fine del conflitto mondiale, quando Barth, a differenza di molti suoi connazionali, favorevoli prima ai collaborazionismo e poi ad una condanna senza perdono, saprà dire: "Venite a me voi, spregevoli creature, voi cattivi ragazzi e ragazze di Hitler, voi brutali soldati delle SS, voi orrendi farabutti della Gestapo, voi tristi collaborazionisti, gente disposta a tutti i compromessi, voi gregari tutti che così a lungo avete, pazienti e stupidi seguito il vostro condottiero. Venite a me, voi colpevoli e conniventi, che ora potete e dovete vedere di che cose sono realmente degne le vostre gesta! Venite a me io vi conosco bene, ma non vi chiedo chi siete e che cosa avete fatto, io vedo soltanto che siete alla fine e, bene o male, dovete incominciare di nuovo. Io vi voglio ristorare, proprio con voi io voglio partire daccapo dal punto zero. Se questi Svizzeri gonfi de le loro idee democratiche, sociali e cristiane, che hanno sempre tenute alte, non sono interessati a voi, ebbene io lo sono. Io sono per voi Io sono vostro amico! (4)

NOTE

1) Su questo argomento abbiamo tenuto presente soprattutto i seguenti testi, da cui abbiamo tratto le citazioni:

- D. Cornu, K. Barth e la politica, Torino, Claudiana, 1970..
- Tra la croce e la svastica — Il messaggio di una Chiesa confessante per il nostro tempo (Barmen 1934-1984), Torino, Claudiana, 1984.
- E. Busch, K. Barth, biografia, Brescia, Queriniana, 1977.

2) Tra la croce e la svastica eco., cit., pp.79-86.

3) La Dogmatica Ecclesiale non è interamente tradotta in italiano, completo esiste solo il vol. 11/2 sull'elezione divina: K. Barth, La dottrina dell'elezione divina, Torino, UTET, 1983. Esistono poi alcune antologie:

- K. Barth, Antologia, Milano, Bompiani, 1983 (brani dalla Dogmatica e da altre opere)
- K. Barth, Dogmatica ecclesiale, antologia, Bologna, IL Mulino 1968.
- E' poi tradotta La Dogmatica in sintesi, (Roma, Città nuova), corso semestrale tenuto indipendentemente dalla elaborazione della grande Dogmatica..

4) cito da A.. Moda, Introduzione alla Dottrina dell'elezione divine, cit., pp. 88-89. Abbiamo poi tenuto presente i seguenti testi citati nei capitoli precedenti:

- B. Willems, Introduzione al pensiero di K. Barth, cit..
- G. Casalis, K. Barth, cit..
- H.. Zahrnt, Alle prese con Dio, cit..
- I. Mancini, Novecento teologico, cit.

PARTE SECONDA

ANTOLOGIA DI TESTI BARTHIANI

L'opera di Barth è immensa e qualunque scelta antologica risulta infinitamente riduttiva.

I passi che abbiamo scelto ci sembrano particolarmente significativi teologicamente e politicamente e, inoltre, possiedono un carattere provocatorio che li rende particolarmente adatti a livello didattico.

Per i testi del *Roemberbrief* e della *Kirchliche Dogmatik* riportiamo la traduzione presente in *Dialogo su Dio, la teologia protestante nel XX secolo*, a cura di H. Zahrnt, Queriniana. Per la *Confessione di Barmen* utilizziamo la traduzione contenuta in *Tra la croce e la svastica. Il messaggio di una Chiesa confessante per il nostro tempo*, ed. Claudiana.

LA RIVOLUZIONE TEOLOGICA DEL 1922: *DER ROEMERBRIEF*

Karl **Barth** *considera che qualsiasi pretesa dell'uomo di entrare in rapporto con Dio per virtù propria, ossia al di fuori di Cristo è un atto di insubordinazione da parte dell'uomo che tenta di mettersi al posto di Dio:*

Noi crediamo di sapere quello che diciamo, quando diciamo "Dio". Noi gli assegniamo il posto più elevato del nostro mondo. Cioè lo poniamo, in fin dei conti, sopra una stessa linea con noi e con le cose. Noi pensiamo che egli ha "bisogno di qualcuno" e pensiamo di poter regolare la nostra relazione con lui, come regoliamo altre relazioni. Noi ci spingiamo importunamente nella sua vicinanza, e lo tiriamo inavvertitamente nella nostra vicinanza. Noi ci permettiamo di avvicinarci a lui in una relazione di domestichezza. Noi ci permettiamo di calcolare con lui come se in questo non vi fosse nulla di straordinario. 'Noi osiamo darci importanza come suoi confidenti, fautori, agenti, fiduciari. Noi scambiamo l'eternità col tempo. Questa è l'empietà della nostra relazione con Dio. Ed essa è *insubordinata*. Noi stessi siamo segretamente i signori di questo rapporto. Non ci curiamo di Dio, ma dei nostri bisogni, secondo i quali Dio deve regolarsi. La nostra albagia pretende oltre a tutto il resto la conoscenza e l'accessibilità di un sopra-mondo. La nostra azione reclama una motivazione più profonda, una lode e un premio oltremondano. La nostra sete di vivere è bramosa di momenti di spiritualità, di prolungamenti nell'eternità. Quando poniamo Dio sul trono dell'universo, intendiamo noi stessi. Quando "crediamo" in lui, noi giustifichiamo, letifichiamo, veneriamo noi stessi. La nostra pietà religiosa consiste in questo, che noi convalidiamo solennemente noi stessi e il mondo e ci risparmiamo devotamente la contraddizione. Essa consiste in questo, che noi, con tutti i segni dell'umiltà e del rapimento, ci ribelliamo contro Dio stesso. Noi scambiamo il tempo con l'eternità. Questa è la nostra insubordinazione. E questa è la nostra relazione con Dio, all'infuori e senza di Cristo, al di qua della risurrezione, *prima* che siamo richiamati all'ordine: *Dio* stesso non è riconosciuto come Dio e quello che si chiama Dio è in realtà *l'uomo* stesso. Noi serviamo al non-Dio, in quanto viviamo la nostra stessa vita.

Roemerbrief, 19 s. = *L'Epistola ai Romani*, 19 s.

Karl Barth ritiene perfettamente legittima la domanda se vi sia un Dio e considera l'ateismo come una risposta perfettamente comprensibile. Egli prende sul serio la critica dell'ateismo contemporaneo e non la combatte secondo la prassi apologetica:

“Vi è un Dio? ” Domanda veramente legittima! Concepire questo mondo nella sua unità con Dio, è colpevole arroganza religiosa, se non è la conoscenza ultima di ciò che è vero al di là della nascita e della morte, conoscenza che viene da Dio. La presunzione religiosa deve sparire, se deve subentrare ad essa la conoscenza che viene da Dio. Quando circolano monete false, anche le buone sono sospette. L'evangelo offre la possibilità di questa conoscenza ultima. Ma perché divenga realtà, essa deve mettere fuori corso tutte le concezioni penultime...

Quel che l'uomo al di qua della risurrezione chiama Dio, è tipicamente non-Dio. L'Iddio che non salva la sua creazione, l'Iddio che lascia libero corso all'ingiustizia degli uomini, l'Iddio che non si presenta a noi come Dio, l'Iddio che non è altro che la suprema enfatica affermazione dell'esistenza del mondo e dell'uomo, così come è, è l'insopportabile, il non-Dio, nonostante i supremi attributi con cui, con suprema passione, lo adorniamo. Il grido del ribelle contro questo Dio si avvicina maggiormente alla verità che le arti di coloro che vogliono giustificarlo. Soltanto in mancanza di meglio, in mancanza del coraggio della disperazione, l'esplicito ateismo viene generalmente evitato al di qua della risurrezione (...)

Contro Zeus, il non-Dio (...) Prometeo si ribella a buon diritto.

Roemerbrief, 13, 15 s., 23 = *L'Epistola ai Romani*, 13, 16, 23.

Gesù Cristo: ecco l'unico nome del Dio che è Dio, in Lui il piano invisibile di Dio scende dall'alto e incide perpendicolarmente sul piano visibile del mondo ma senza dilatarsi e rendersi visibile in esso, bensì come una tangente che tocca una circonferenza, e cioè senza toccarla veramente:

In questo nome si toccano e si dividono due mondi, si tagliano due piani, uno sconosciuto e uno conosciuto. Quello conosciuto è il mondo della “carne”, creato da Dio ma decaduto dalla sua originaria unità con Dio, e perciò bisognoso di salvezza; il mondo dell'uomo, del tempo e delle cose, il nostro mondo. Questo piano conosciuto viene tagliato da un altro sconosciuto, il mondo del Padre, il mondo della creazione originaria e della redenzione finale (...) Il punto della linea di intersezione, nel quale questa può essere veduta, ed è effettivamente veduta, è *Gesù*, *Gesù di Nazareth*, il *Gesù “storico”*, “*nato dalla schiatta di Davide secondo la carne*”. “*Gesù*”, come indicazione storica, significa il luogo di rottura tra il mondo a noi conosciuto e un altro sconosciuto. Il tempo, le cose, gli uomini, in quel punto del mondo a noi conosciuto non hanno in sé alcuna preminenza sopra altri tempi, cose e uomini, ma se ne distinguono in quanto circoscrivono il punto che rende visibile la linea di intersezione nascosta fra tempo ed eternità, cosa e origine, uomo e Dio. Gli anni 1-30 sono dunque il tempo della rivelazione e della scoperta. Sono il tempo in cui, come è dimostrato dall'accenno a Davide, la nuova, diversa determinazione divina di *ogni* tempo è *veduta*; e che, con questo stesso fatto, sopprime la propria particolarità nei riguardi di altri tempi, aprendo la possibilità che ogni tempo possa diventare tempo di rivelazione e di scoperta. Ma quel punto stesso della linea di intersezione, come tutto il piano sconosciuto, di cui annunzia la presenza, non ha alcuna estensione sul piano a noi conosciuto. I raggi che ne emanano, o più precisamente i singoli crateri, le cavità con cui si annunzia all'interno della intuibilità storica, non sono mai l'altro mondo che in *Gesù* viene a contatto col nostro mondo: neanche quando si chiamano: “la vita di *Gesù*”. E nella misura in cui, in *Gesù*, questo nostro mondo viene toccato dall'altro mondo, esso cessa di essere intuibile storicamente, temporalmente, direttamente come una cosa....*Gesù*, come il *Cristo*, il *Messia*, è la fine del tempo e può essere compreso soltanto come paradosso (Kierkegaard), come il vincitore (Blumhardt), come storia originaria (Overbeck). *Gesù* in quanto è il *Cristo*, è il piano a noi sconosciuto, che taglia perpendicolarmente, dall'alto, il piano a noi conosciuto. *Gesù*, in quanto è il *Cristo* all'interno dell'intuizione storica, può essere compreso *soltanto* come

problema, *soltanto* come mito. Gesù, in quanto è il Cristo, porta con sé il mondo del Padre, di cui noi, all'interno dell'intuizione storica, non sappiamo nulla e non sapremo mai nulla. Ma la *risurrezione* dai morti è la svolta, l'atto con cui questo punto è "stabilito" dall'alto e veduto dal basso. La risurrezione è la *rivelazione*, la scoperta di Gesù come il •Cristo, l'apparizione di Dio e il riconoscimento di Dio in lui (...) Nella risurrezione, il nuovo mondo dello Spirito Santo viene in contatto col vecchio mondo della carne. Ma esso lo tocca come la tangente tocca il cerchio, senza toccarlo, e appunto in quanto *non* lo tocca, 'lo tocca come la sua limitazione, come mondo *nuovo* (...) Nessun connubio, nessuna confusione tra Dio e l'uomo, nessuna ascesa dell'uomo nel divino e nessuna infusione di Dio nell'essenza umana, si compiono qui, ma quello che in Gesù Cristo tocca l'uomo, in quanto non lo tocca, è il Regno di Dio, creatore e redentore.

Roemerbrief, 5 s. = L'Epistola ai Romani, 5 s.

Karl Barth *descrive la fede cristiana non come superamento, ma come rispetto dell'infinita differenza qualitativa:*

La fede è questo: il rispetto dell'incognito divino, l'amore di Dio nella coscienza della differenza qualitativa tra Dio e l'uomo, Dio e il mondo, l'affermazione della risurrezione come rovesciamento del mondo, l'affermazione del "No" divino in Cristo, il fermarsi turbati davanti a Dio (...) E quando si viene alla fede, il calore del sentimento, la forza della convinzione, l'elevatezza dei principi e della morale sono sempre soltanto segni concomitanti dell'avvenimento vero e proprio, appartenenti all'al di qua, e perciò in sé privi di importanza (...) Appunto per questo la fede non è mai identica con la "pietà" religiosa, fosse anche la più pura e la più delicata. E se anche la pietà è in qualche misura un indizio della presenza della fede, lo è in quanto è la negazione di altre

positività mondane e anzitutto di se stessa (...)

L'esperienza religiosa, a qualunque grado di altezza si compia, non appena è qualche cosa di più che spazio vuoto, non appena intende essere contenuto, possesso e godimento di Dio, è la sfrontata e inetta usurpazione di ciò che può essere e diventare vero soltanto a partire dal Dio

sconosciuto. Nella sua storicità, materialità e concretezza, essa è sempre un tradimento verso Dio. Essa è la nascita del non-dio, dell'idolo (...)

Persino la fede, in quanto voglia essere in qualsiasi senso qualche cosa di più che spazio vuoto, è miscredenza...

Il timore e l'umiltà davanti a Dio non vorranno mai essere altro che spazio vuoto, indigenza e speranza (...)

La fede stessa, come tale è sempre velata nella inconoscibilità (...)

Quello che si rende percepibile, *non* è mai timor di Dio

Roemerbrief, 14 s., 25, 32, 37, 41, 61 = L'Epistola ai Romani, 14 s., 25, 32,

Il vero volto (dialettico) della religione per Barth è il peccato:

Con l'apparire della suprema illusione dello sforzo umano si scopre il carattere illusorio dei suoi sforzi meno elevati. Come uomo religioso, l'uomo si è posto di fronte a Dio e ora egli deve stare *di fronte* a Dio. Appunto nel *ricordo* della sua immediatezza a Dio, si storicizza la *perdita* di questa immediatezza. La malattia mortale si dichiara. La religione diventa il punto interrogativo dell'intero sistema della

cultura umana. L'uomo, come uomo religioso sperimenta: che cosa? Evidentemente il fatto che egli è invisibilmente determinato dal peccato. La caduta dell'uomo da Dio, la lacerazione dell'unità tra la sua origine e lui diventa un *fatto* concreto nella religione (...)

La creatura, indipendentemente dalla sua opposizione al Creatore, non è peccaminosa, non è in contraddizione con Dio, non deve essere screditata come pura creaturalità, come pura relatività. Questa opposizione, e con essa la peccaminosità della creatura, diventa acuta soltanto nella titanica possibilità della religione (...)

Questo è il significato della religione: nella realtà e nella inevitabilità di questa suprema possibilità umana, la potenza del peccato si rivela come *la* potenza che regna sul circolo in sé chiuso dell'umanità; ma essa è limitata dalla libertà di Dio, di Dio stesso, di Dio solo.

Roemerbrief, 222 s., 225 s., 232, 239 = *L'Epistola ai Romani* 221 s., 224 s., 230, 238.

L'uomo religioso, addirittura, è il peccatore per antonomasia:

Appunto l'uomo che ha la legge, l'uomo desto, entusiasta, l'uomo che attende, che è rivolto verso Dio, l'uomo religioso è il peccatore nel significato più visibile del termine. Il peccato di Giuseppe si compie in coloro che s'interessano alla religione, non nella massa degli indifferenti, nei preti e nei loro amici, non nei pescecani e nei ruffiani, nella Chiesa, non al cinematografo, nella Facoltà di Teologia, non nell'ateismo dei medici, nei socialisti-religiosi e negli attivisti, non nei capitalisti e nei militaristi, in libri come questo, non nella letteratura amena dei figli del mondo.

Roemerbrief, 152 = *L'Epistola ai Romani*, 152.

BARTH CONTRO IL NAZISMO: LA *CONFESSIONE DI BARMEN***DAGLI ATTI DEL PRIMO SINODO
CONFESSANTE DI BARMEN**

[Vengono qui tradotti i primi due atti. Il primo contiene il testo della Dichiarazione teologica].

I. Il sinodo riconosce alla Dichiarazione teologica sulla situazione presente della Chiesa Evangelica Tedesca, inquadrata dall'esposizione del pastore Asmussen, il carattere di testimonianza cristiana biblico-riformata e la prende sotto la propria responsabilità.

***DICHIARAZIONE TEOLOGICA SULLA SITUAZIONE PRESENTE DELLA
CHIESA EVANGELICA TEDESCA***

La Chiesa Evangelica Tedesca, in base alle parole iniziali della sua costituzione dell'11 luglio 1933, è una Lega di chiese sorte dalla Riforma, aventi una confessione di fede ed esistenti l'una accanto all'altra sullo stesso piano. La premessa teologica che unisce insieme tali chiese è contenuta negli articoli 1 e 2,1 della costituzione della Chiesa Evangelica Tedesca, costituzione riconosciuta dal governo del Reich il 14 luglio 1933:

Art. 1:11 fondamento intoccabile della Chiesa Evangelica Tedesca è l'Evangelo di Gesù Cristo, attestato nella Sacra Scrittura e riportato alla luce dalle confessioni di fede della Riforma. I poteri di cui la chiesa ha bisogno per svolgere la sua missione vengono precisati e circoscritti dall'Evangelo stesso.

Art. 2,1: La Chiesa Evangelica Tedesca si articola in chiese (chiese regionali).

Noi qui riuniti come Sinodo confessante della Chiesa Evangelica Tedesca, rappresentanti di chiese luterane, riformate ed unite, di liberi sinodi, convegni e gruppi ecclesiastici, dichiariamo di trovarci uniti insieme sul terreno della Chiesa Evangelica Tedesca intesa come Lega di chiese tedesche aventi una propria confessione di fede. Quel che ci tiene uniti è perciò la professione di fede nell'unico Signore della chiesa una, santa, universale ed apostolica.

Pubblicamente, davanti a tutte le chiese evangeliche della Germania, dichiariamo che l'unità di questa professione di fede, e quindi anche l'unità della Chiesa Evangelica Tedesca, è messa seriamente in pericolo dal modo di agire e dagli insegnamenti propri del partito ecclesiastico dominante dei Cristiani Tedeschi e del governo ecclesiastico da essi espresso. In questo primo anno di esistenza della Chiesa Evangelica Tedesca tale pericolo è apparso sempre più evidente. La premessa teologica su cui si fonda l'unità della Chiesa Evangelica Tedesca è stata continuamente e fundamentalmente contrastata e resa inoperante, mediante ricorso a postulati di altro genere, tanto da del capo e portavoce dei Cristiani Tedeschi, o da parte dello stesso governo ecclesiastico. Se questi altri postulati diventano determinanti, allora — secondo tutte le confessioni di fede vigenti tra di noi — la chiesa cessa di esser chiesa? Se sono essi a valere, allora anche l'esistenza della Chiesa Evangelica Tedesca come lega di chiese confessanti diventa intimamente impossibile.

Ci è dunque consentito ed imposto, come membri di chiese luterane, riformate ed unite, di esprimerci unitariamente ed in comunione gli uni con gli altri su questa materia. Appunto in quanto siamo e desideriamo restare fedeli alle nostre diverse confessioni di fede, non ci è consentito tacere. In questo tempo di difficoltà e disorientamento per tutti, crediamo che ci venga data una parola da spendere in nome di tutti. Ci rimettiamo a Dio per tutto ciò che tale parola potrà significare circa il rapporto reciproco delle chiese confessanti tra di loro in relazione alla loro confessionalità.

Di fronte agli errori dei Cristiani Tedeschi e dell'attuale dirigenza ecclesiastica del Reich, errori che devastano la chiesa e quindi provocano anche la disunione della Chiesa Evangelica Tedesca, ci riconosciamo nelle seguenti verità evangeliche:

I

“Io sono la via, la verità e la vita; nessuno viene al Padre se non per mezzo di me” (Giov. 14,6).

“In verità, in verità vi dico: chi non entra nella stalla delle pecore per la porta, ma da qualche altra parte, quello è un ladro e un assassino. Io sono la porta: chi entra attraverso di me, sarà salvo” (Giov. 10,1.9).

Gesù Cristo, così come ci viene attestato nella Sacra Scrittura, è l'unica parola di Dio. Ad essa dobbiamo prestare ascolto; in essa dobbiamo confidare e ad essa dobbiamo obbedire in vita ed in morte.

Respingiamo la falsa dottrina, secondo cui la chiesa, a fianco e al di là di quest'unica parola, potrebbe e dovrebbe usare come base della propria predicazione anche altri eventi e forze, figure e verità, riconoscendo loro il carattere di rivelazione di Dio.

II

“Gestì Cristo ci è stato fatto da Dio sapienza e giustizia e santificazione e redenzione” (I Cor. 1,30).

Come Gesù Cristo rappresenta la grazia senza condizioni del perdono di tutti i nostri peccati, così, con uguale serietà, egli è l'espressione della forte pretesa che Dio fa valere nei confronti di tutta la nostra vita. Per mezzo suo ci accade di sperimentare una felice liberazione dagli empì legami di questo mondo per un libero, riconoscente servizio alle sue creature.

Respingiamo la falsa dottrina, secondo cui ci sarebbero settori della nostra esistenza nei quali non appartenremmo a Gesù Cristo ma ad altri signori; settori, in cui non ci sarebbero necessarie la sua giustificazione e la sua santificazione.

III

“Siate ai servizio della verità nell'amore e in tal modo crescete sotto ogni aspetto verso quello è il capo, Cristo, a partire dal quale tutto il corpo è collegato insieme” (Efes. 4,15 e 16)

La chiesa cristiana è la comunità di fratelli in cui Gesù Cristo nella parola e nel sacramento mediante lo Spirito Santo agisce in modo presente come il Signore. 'Essa ha da testimoniare con la sua fede come con la sua obbedienza, con il suo messaggio come con il suo ordinamento, in mezzo al mondo del peccato come chiesa dei peccatori perdonati, che essa è soltanto sua proprietà e che vive e desidera vivere soltanto della sua consolazione e della sua direttiva, nell'attesa della sua manifestazione

Respingiamo la falsa dottrina, secondo cui chiesa potrebbe lasciar determinare la forma proprio messaggio e del proprio ordinamento di proprie preferenze o dal variare delle convinzioni ideologiche e politiche di volta in volta dominanti.

IV

“ Voi sapete che i principi delle nazioni le signoreggiano e che i grandi le sottomettono al loro dominio. Ma non è così tra voi; anzi, chiunque vorrà esser grande fra voi, sarà il vostro servitore” (Matteo 20,25 e 26).

I diversi ministeri nella chiesa non legittimano alcuna supremazia degli uni sugli altri, bensì sono alla base dell'esercizio del servizio affidato e comandato a tutta la comunità.

Respingiamo la falsa dottrina, secondo cui la chiesa potrebbe darsi o permettere che le vengano dati dei capi di tipo particolare muniti di autorizzazione all'esercizio di un potere che esula dal servizio stesso della chiesa.

“*Temete Iddio, rendete onore al re*” (I Pietro 1,17).

La Scrittura ci dice che lo stato, per divina disposizione, nel mondo non ancora redento, nel quale anche la chiesa si trova, ha il compito — per quanto rientra nelle prospettive e nelle possibilità umane e senza escludere la minaccia e l’uso della forza — di provvedere al diritto e alla pace. La chiesa, con gratitudine e timore verso Dio, riconosce il beneficio di questa disposizione divina. Essa fa appello al regno di Dio, al suo comandamento ed alla sua giustizia e perciò ricorda ai governanti ed ai governati le loro responsabilità. Essa si affida ed obbedisce alla potenza della parola mediante la quale Dio regge ogni cosa.

Respingiamo la falsa dottrina secondo cui lo stato, al di là del suo compito particolare, dovrebbe e potrebbe diventare il solo e totale ordinamento della vita umana tanto da assolvere anche funzione cui è destinata la chiesa.

Respingiamo la falsa dottrina, secondo cui chiesa, al di là del suo compito particolare, dovrebbe e potrebbe attribuirsi caratteri, compiti dignità propri dello stato, tanto da diventarne sa stessa uno degli organi.

VI

“*Ecco, io sono con voi tutti i giorni fino alla fine dell’età presente*” (Matteo 28,20).

“*La parola di Dio non è incatenata*” (Il Tu 2,9).

Il compito della chiesa, fondamento della libertà, consiste nel rivolgere a tutto il popolo, luogo di Cristo e dunque a servizio della sua parola e della sua opera, per mezzo della predicazione e dei sacramenti, la notizia della libera grazia Dio.

Respingiamo la falsa dottrina, secondo cui chiesa, agendo con umana arroganza, potrebbe porre la parola e l’opera del Signore al servizio qualche desiderio, obbiettivo o piano, corrispondente alle sue autonome scelte.

Il Sinodo confessante della Chiesa Evangelica Tedesca dichiara di ravvisare nel riconoscimento di queste verità e nel rifiuto di questi errori indispensabile base teologica che permette alla Chiesa Evangelica Tedesca di essere una Lega delle chiese confessionalmente distinte. Esorta tutti coloro che possono aderire alla sua Dichiarazione a tenerne presenti le prospettive teologiche in occasione di loro decisioni concernenti la politica ecclesiastica. Prega tutti coloro per i quali la cosa ha rilevanza di ritornare all’unità della fede, dell’amore e della speranza.

Verbum Dei manet in aeternum

II. Il Sinodo trasmette questa Dichiarazione ai raggruppamenti confessionali, perché ne facciano oggetto di responsabile esposizione ed illustrazione sulla base delle rispettive confessioni di fede.

(Traduz. di Sergio Rostagno)

3

La KIRCHILCHE DOGMATIK: TEOLOGIA COME CRISTOLOGIA

In nome di Cristo, Karl Barth, tra tutti i teologi protestanti, è di nuovo il critico più severo della religione:

La religione è *incredulità*; la religione è una questione, anzi, diciamolo francamente, è la questione che interessa *l'incredulo* (...)

Il credente non dirà mai che egli è passato dalla fede alla fede, ma che vi è pervenuto dall'*incredulità* (...). Ma appunto la rivelazione, la fede nella rivelazione, smaschera la religione dell'uomo in quanto tale come un atto di *resistenza* contro di lei. La religione, considerata dal punto di vista della rivelazione, appare come un'iniziativa dell'uomo per anticiparsi a ciò che Dio fa e vuol fare nella sua rivelazione per mettere al posto dell'opera di Dio un artificio umano, in altre parole, al posto della realtà di Dio come ci si presenta e ci appare nella rivelazione, mettere un'immagine di Dio fatta dall'uomo a proprio arbitrio e capriccio (...)

Perciò la religione contraddice la rivelazione, è l'espressione concentrata dell'*incredulità* umana, ossia dell'atteggiamento e del comportamento esattamente opposti alla fede. E' il tentativo impotente, ma anche caparbio, tracotante, ma anche misero, con cui l'uomo potrebbe e invece non può fare ciò che gli è possibile soltanto perché e quando Dio lo fa per lui, e cioè conoscere la verità, conoscere Dio.

Tutta la teologia viene concentrata nella rivelazione di Cristo.

Quando la Scrittura parla di *Dio* non ci consente di lasciar vagare arbitrariamente i nostri sguardi e i nostri pensieri verso una qualsiasi altezza o profondità per accertarvi la presenza di un essere dotato della più perfetta sovranità e di molte altre perfezioni (...) Ma quando la sacra Scrittura parla di Dio essa riconduce i nostri sguardi e i nostri pensieri verso un unico piano...

Se guardiamo ancora più attentamente e chiediamo: chi o che cosa dobbiamo riconoscere come Dio in quell'unico punto verso il quale la Scrittura orienta i nostri sguardi e i nostri pensieri? (...) Dall'inizio alla fine essa ci conduce al nome di *Gesù Cristo* (...) Non c'è nessuna profondità dell'essere o dell'azione di Dio maggiore di quella che si è rivelata in quell'evento e sotto quel nome. Infatti in quell'evento e sotto quel nome egli ha rivelato se stesso ... I nostri occhi vedono Dio e i nostri pensieri aderiscono a Dio quando hanno per oggetto colui che porta quel nome, quando si dirigono verso Gesù Cristo.

Kirchliche Dogmatik 11/2, 56 s.

Dunque la teologia che non è cristologia non è affatto teologia:

La legittimità di qualsiasi affermazione sui rapporti tra Dio e l'uomo, tra Dio e il mondo può essere verificata domandandosi se sia possibile intenderla anche come interpretazione del rapporto e della comunione creati e mantenuti in Cristo, chiedendosi se possa sopportare di essere misurata sui metri delle conoscenze fondamentali che la chiesa possiede della persona e opera di Cristo, ovvero se ne rimanga estranea e lontana, dovendo prima esservi ricollegata come premessa o come aggiunta senza derivarne o esservi direttamente riconducibile. Non c'è rigorosamente nessuna tematica cristiana autonoma rispetto alla cristologia e la chiesa lo deve anche sostenere dinanzi al mondo: non c'è nessuna tematica di nessuna specie che sia autonoma rispetto alla cristologia. Ad ogni modo ci si può richiamare a Dio e alla sua libertà per affermare il contrario.

Richiamandosi a Dio e alla sua libertà non si potrà in fin dei conti far altro che sviluppare e commerciare quest'unico tema.

Kirchliche Dogmatik II/1, 360.

Anche il dogma calvinista della doppia predestinazione viene completamente rivisitato in un'ottica cristologica

L'elezione di grazia è l'eterno inizio di tutto ciò che Dio compie ed opera in Gesù Cristo, nel quale Dio, per sua libera grazia, si destina all'uomo peccatore e destina quest'ultimo a sé, assumendo quindi su di sé la condanna dell'uomo con tutte le sue conseguenze e predestinando l'uomo a partecipare alla sua propria gloria (...)

Dio vuol perdere, per guadagnare l'uomo. Salvezza sicura per l'uomo, sicuro pericolo per Dio!

Se è giusto che nella dottrina della predestinazione si sia sempre parlato di predestinazione doppia, all'elezione e alla condanna, di predeterminazione alla salvezza e alla perdizione, alla vita e alla morte, possiamo ben dire che nell'elezione di Gesù Cristo, nella quale si manifesta la volontà di Dio, Dio stesso *ha riservato*

all'uomo il primo elemento, l'elezione, la salvezza e la vita ed ha invece riservato a se stesso l'altro elemento, la condanna, la dannazione e la morte. Se il buon volere di Dio, che è il principio di tutto ciò che egli fa, implica anche il pericolo, anche la minaccia di una negazione, in tal caso, siccome il figlio di Dio divenuto figlio dell'uomo rappresenta ed è egli stesso quel divino buon volere, il pericolo e la minaccia di cui parliamo sono appunto la parte che il figlio di Dio e quindi Dio stesso ha preso su di sé (...)

Perciò la predestinazione, se anche in essa si esprime un “no”, non è mai un “no” che riguardi l'uomo. In quanto implichi anche esclusione e condanna, essa non è l'esclusione e la condanna dell'uomo. Nella misura in cui è orientata anche alla dannazione e alla morte, essa non ha di mira la dannazione e la morte dell'uomo (...) Perciò la fede nella predestinazione di Dio significa in sé e per sé fede nella non-condanna dell'uomo e non-fede nella sua condanna.

Kirchliche Dogmatik II/2, 101, 177, 181 s.

La rivelazione biblica di Dio in Cristo comporta la morte degli dèi; essa smaschera tutti gli altri dèi, dall'antichità fino a Adolf Hitler, mostrando che sono idoli, e non consente nessuna tolleranza nei loro riguardi. Con questo l'impresa teologica barthiana rivela la sua esplosiva politicità:

La conoscenza di Dio in senso neotestamentario, ossia la conoscenza del Dio trino ed uno rappresentava, in contrasto con tutta la religiosità dei primi secoli, e rappresenta ancor oggi, il più radicale crepuscolo degli dei: precisamente quella sdivinizzazione del “mondo meraviglioso” di cui Schiller si lamentava in modo così toccante. L'accusa di ateismo che il mondo circostante rivolgeva al primitivo cristianesimo non era affatto campata in aria e gli apologeti sarebbero stati più avveduti se avessero esibito meno zelo nel controbatterla. Non senza fondato motivo qualsiasi predicazione genuina della fede cristiana viene recepita ancor oggi come un turbamento, anzi una distruzione dell'impulso, della vita, della ricchezza e della pace religiose. Ma non può essere altrimenti: l'Olimpo e il Walhalla si spopolano quando il messaggio dell'unico Dio è proclamato e creduto. Allora i personaggi di qualsiasi mondo religioso diventano necessariamente profani, si volatilizzano a vista d'occhio, devono campar la vita riducendosi a mere idee, a simboli, fantasmi e persino a personaggi comici, per cadere infine nell'oblio anche sotto questa veste. Non c'è frase più pericolosa e rivoluzionaria di questa: v'è un solo Dio, e non v'è chi gli somigli! Tutte le cose che durano nel mondo, ma anche tutti i cambiamenti, vivono di ideologie e mitologie, di religioni mascherate o palesi e quindi anche di ogni sorta di presunte e pretese cose divine e divinità. Cozzando contro la verità contenuta nella frase secondo cui Dio è uno, il terzo Reich di Adolfo Hitler andrà in rovina.....

Kirchliche Dogmatik II/1, 499 s.