

Direttore responsabile

Giuseppe Papa

Direttore scientifico

Riccardo De Biase

Comitato scientifico

Christian Bermes

Francesca Brencio

Sonja Lavaert

Eric Marquer

Karl Mertens

Comitato di redazione

Marco Castagna

Ivana Brigida D'Avanzo

Francesco Salierno

Mattia Papa

Pràgmata

rivista di filosofia critica

2022 | 1

«Pràgmata» vuole essere strumento di indagine filosofica destinata a coprire uno spazio teorico ben determinato, ma non per questo esclusivo ed escludente. La matrice degli interessi convogliati nella rivista, infatti, sorge da una già collaudata dimensione di riflessioni e interessi praticati e consolidati, una dimensione mirata ad accogliere tradizioni e temi diversi ma non dissimili. La filosofia critico-trascendentale di impronta kantiana e neokantiana, il pensiero pragmatista, la Kulturphilosophie e le sue radici nell'Idealismo classico tedesco: questi i piani di ricerca che saranno messi a fuoco dai contributi degli studiosi della più ampia estrazione, senza però negarsi incursioni analitiche nella filosofia della tecnica, delle immagini e delle culture digitali.

«Pràgmata» si ispira ai principi contenuti nelle linee guida riguardanti l'etica nell'editoria scientifica (Best Practice Guidelines for Journal Editors) delineati dal Committee on Publication Ethics (COPE). Direttori, autori, membri del comitato scientifico internazionale, editore e revisori anonimi condividono e si impegnano a rispettare tali principi.



Pràgmata

numero 1 | anno 2022

a cura di RICCARDO DE BIASE

UNIVERSITÀ

Numero di registrazione 175/2021 del 20/10/2021, Tribunale di Roma

ISSN 2785-5848

ISBN versione cartacea 978-88-9295-248-5

ISBN versione digitale 978-88-9295-249-2

Periodicità semestrale

Prima edizione aprile 2022

tab edizioni

© 2022 Gruppo editoriale Tab s.r.l.

viale Manzoni 24/c

00185 Roma

www.tabedizioni.it

Stampato da The Factory s.r.l.

via Tiburtina 912

00156 Roma

per conto del Gruppo editoriale Tab s.r.l.

È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la
fotocopia, senza l'autorizzazione dell'editore.

Tutti i diritti sono riservati.

Indice

p.	9	Editoriale Riccardo De Biase
	13	<i>Semiotics of the Emotivity in the Digital Era</i> Rossella Saccoia
	29	«La ricchezza del possibile e la durezza del necessario» in M. Heidegger Giuditta Corbella
	51	<i>Geografie e urbanistiche del senso in Alfred Schütz. Province, enclaves e pensiero marginale nell'orizzonte del mondo della vita</i> Giulia Salzano
	97	<i>Storia, politica ed ermeneutica del religioso tra Ottocento e Novecento. Barth, Cassirer e altri croce-via</i> Alessia Maccaro
	131	<i>Oltre ogni cultura. Annotazioni semiotiche sullo sviluppo di una civiltà digitale</i> Marco Castagna
	165	Autori

Storia, politica ed ermeneutica del religioso tra Ottocento e Novecento

Barth, Cassirer e altri croce-via

Alessia Maccaro
Università di Warwick

Abstract: Starting from a historical-philosophical reconstruction of the dominant religious currents between 19th and 20th century, the article aims to compare the thinking of the Protestant theologian, Karl Barth, and that of the contemporary philosopher of symbolic forms Ernst Cassirer.

As distant as they may be, the conceptualizations of the two authors would seem to come to an agreement to the extent that they glimpse an original symbolic attitude, or an ability to create cultural forms typical of man. Both criticize this Prometheanism of man which leads to the creation of myths such as politics and a certain type of religion and invite contemporary man to turn to ethics. The thought of the two authors intersects with an anthropological twist that underlines the value of language, of inter-human questioning as the engine of ethical action that, for both, does not find definitive, but only provisional, historical answers.

Keywords: Karl Barth, Ernst Cassirer, Liberal theology, Prometheanism, ethics, form(s), neo-Kantianism.

1. Introduzione al problema

All'interno controverso coesistere tra Ottocento e Novecento del «più inquietante tra tutti gli ospiti», il nichilismo, e dell'orien-

tamento per dir così “cosmopolitico” del pensare¹, pare opportuno tornare a domandarsi quale sia stato *il posto del religioso*, il che ci consentirà di mettere in luce anche *il posto dell'umano*.

A fronte del turbinio creato dalla Grande guerra e dal palesarsi di nuovi orientamenti politici e culturali a dir poco sospetti, il pensiero teologico – invero, soprattutto, per parte protestante – incominciò a chiedersi dei nuovi confini che si ponevano in fatto di penetrazione dell'oggetto teologico, del compito della Chiesa nella società e dinanzi alla cultura, della situazione determinatasi dell'uomo davanti a Dio. E, a un certo momento, fu evidente che la "teologia liberale" (Ritsch, Harnack, Rade) che era prevalsa nell'Ottocento non bastasse più: non che non fosse rispondente alle esigenze del tempo, ma che anzi, fosse diventata una sorta di *ancilla* del prussianesimo. E toccò ad altri, Troeltsch, Buber, Rosenzweig, Tillich, Bultmann, Bonhoeffer, Barth, trovare nuovi modi di individuazione del nesso con il sacro in tempi di crisi.

Tra quelle menzionate, colpisce particolarmente la posizione di un pensatore molto tormentato, così violentemente avverso alla teologia liberale, che tenta disperatamente di pensare un cielo unitario, una possibilità residuale di armonizzazione della

fede cristiana con la cultura occidentale, con il tempo presente. Per Karl Barth Dio non può aver nulla a che fare con il caos del presente. E allora propone una soluzione estrema: capisce, infatti, che è possibile lasciare inalterato il senso, il valore, il posto di Dio solo separandolo dalla sua miserabile creatura. E il suo è un gesto radicale: rompe la verticale umano-divina, fa dire a Dio un "no" al mondo dell'uomo, e colloca i due poli a una distanza infinita, rimarcandone l'*infinita differenza qualitativa*. Questo, per Barth, è l'unico modo per salvare Dio e l'uomo, per impedire a entrambi di avanzare nell'oblio della notte.

A fronte di un disastroso background etico, politico e sociale, laddove il mondo sente di essere stato abbandonato da Dio, uno dei maggiori teologi protestanti del Novecento, un uomo straordinariamente credente, cresciuto alla scuola di Lutero e Calvino, capisce che solo allontanando Dio dalla sua creatura è possibile individuare una via di salvezza. Certo, non si tratta di pensare a un Dio disinteressato rispetto al mondo umano e a una storia già tutta

spiegata e giustificata, bensì di comprendere che i maggiori errori dell'uomo derivano dal suo rimarcare il suo essere "figlio di Dio" e, dunque, centro mondano di una religiosità antropocentrica e troppo drammaticamente umana – che si può addirittura rintracciare in certe ideologie politiche. Tale è la ragione per la quale Barth sottolinea il "niente" dell'uomo, la sua miseria, la sua profonda nullità, col che invita, sulla scia di Kierkegaard, a una fede molto più forte, a un vero e proprio salto. Il pensiero di Barth segna un'aspra reazione contro ogni tentativo di mondanizzazione del cristianesimo, ma anche il rifiuto di ogni possibile legame del problema della salvezza con le prospettive del sapere, proprio perché rivendica il carattere paradossale e assoluto della fede: Barth impone la scelta, la decisione (una decisione che, chiaramente, è sempre già presa da Dio).

Se, infatti, in Barth, il teologo si sottrae a ogni cattura di assimilazione mondana per restare nella infinita differenza logica e ontologica, bisogna allontanare qualsiasi «autoingan-

no sulla situazione di fatto del nostro essere qui ed essere così», prendere atto che l'unità dell'uomo con Dio «è lacerata in un modo tale che non siamo nemmeno più in grado di rappresentarci la sua restaurazione». Per Barth la creaturalità dell'uomo «è la sua catena», «il peccato è la sua colpa», «la sua vita è un'apparenza», «il suo mondo è un informe ondeggiante caos di forze naturali, psichiche ed altre». Non resta che una domanda: «"vi è un Dio?"»².

E la risposta a questa domanda è la domanda stessa. «Se nel giudizio di Dio su tutte le direttive umane non vediamo la sua direttiva, nella negazione di ogni agitazione, attività, aspirazione umana per opera di Dio anche la loro assunzione presso Dio, se insomma la *domanda* ultima posta dalla fede non è anche – appunto come *ultima* domanda – la *risposta* a tutte le domande, allora la fede non è fede»³. E l'esempio di fede per Barth è quella di Abramo, una «fede che "spera senza speranza", il passo avanti, al di sopra della particolarità dell'uomo e dell'estraneità di Dio, al di sopra della visibilità del visibile e della

invisibilità dell'invisibile, al di sopra della possibilità soggettiva ed oggettiva»⁴, che «non produce alcuna unificazione di Dio e dell'uomo»⁵.

Eppure, l'uomo moderno pare aver dimenticato il senso autentico dell'ermeneutica del domandare religioso: «perché dunque è così difficile ricordarsi del Dimenticato, quando l'effetto di questa dimenticanza, la fine del nostro vagolare nella notte, *la morte*, è così manifesto?»⁶, chiede Barth. L'uomo vaga nella notte e invece di ascoltare e lasciar parlare la Parola di Dio, di guardare a quel Dio che si è fatto uomo, ascolta comizi di uomini che si credono dèi e, a questi ultimi, giura fedeltà. Ma Barth, ancora una volta, non teme di far propria una tesi scomoda, forse pure anacronistica, ma risoluta: il principio teologico-politico che egli sostiene è che la Chiesa deve, in ogni concreto momento storico, ascoltare spregiudicatamente il comandamento che Dio le rivolge, ovvero la Parola di Dio, e seguirla in piena indipendenza da ideologie o calcolo politico. E se anche dalla fede non bisogna attendersi sicurezza per far fronte alla relatività delle

scelte politiche, agli errori della vita pratica, è possibile, però, e anzi necessario, effettuare un lavoro «in negativo», di liberazione dell'autenticità della fede dalle compromissioni ideologiche.

Infatti «un mese dopo che Heidegger ebbe tenuto il suo discorso» (rettorale di adesione al nazionalsocialismo), Karl Barth scrisse il suo appello alla teologia (*Theologische Existenz heute*) contro l'adesione alle potenze del tempo. Questo scritto, commenta Karl Löwith, «fu e rimase l'unica seria espressione di una resistenza spirituale al tempo della barbarie. Per essere capace di un passo analogo la filosofia avrebbe dovuto trattare non di 'Essere e tempo', ma dell'essere dell'eternità»⁷. Fermo restando che, per Barth, non è l'uomo che deve parlare dell'eternità, ma bisogna lasciar parlare l'eternità stessa.

Ecco che riprendere Barth vuol dire interrogarsi sul residuo del religioso al tempo della «lotta» tra nichilismo e cosmopolitismo, approssimandosi a una posizione incapace di lasciarsi sussumere all'interno di nessuno dei due «categoriali» e, a un tempo, partecipe di entrambi. Barth, infatti, sembrerebbe

per certi versi un “teologo nichilista” in quanto spietata moira del filo umano-divino, teorico del niente dell’uomo, del suo vagare privo di valori e fondamenti, disperato senza speranza, al quale Dio ha già detto il suo più deciso “no” e, a un tempo, un pensatore “dei valori”, attento scrutatore del suo tempo, della *forma* di simboli e miti che il religioso e il politico hanno assunto per opera di un uomo che ha preteso sostituirsi a Dio e al quale, adesso, Barth indica una nuova via, tutta etica, alla speranza.

La riflessione sull’attitudine simbolica dell’uomo-Prometeo e l’oggettivazione del religioso e del politico nella forma del mito consentono un rimando al pensiero di un autore contemporaneo a Barth, Ernst Cassirer, campione del cosmopolitismo, emblema della “filosofia dei valori” che parrebbe pervenire a un accordo con la conclusione barthiana rispetto alla politica e alla religione – nella forma mitica contemporanea – rintracciando solo nella torsione pratico-antropologica un plausibile “antidoto al mito”.

2. Karl Barth (1886-1971): vita e pensiero

Barth nasce a Basilea il 10 maggio 1886 e sin dalla primissima infanzia cominciò a respirare aria teologico-pastorale in quanto il padre, Johan Friedrich era docente di Dogmatica, Storia della Chiesa ed Egesi neotestamentaria all’Università di Berna, dove l’orientamento accademico era biblico-positivo, in antitesi alla teologia liberale e dove, nel 1904, si iscrisse anche il giovane Karl.

Dopo meno di due anni Karl decise di abbandonare quell’ambiente per trasferirsi prima all’Università di Berlino, dove fu alunno di Harnack, e poi all’Università di Tubinga. Già da questo periodo si può parlare di *fase liberale* nel pensiero di Barth che si sentiva prossimo agli orientamenti della teologia liberale, attratto da una concezione marcatamente etica del cristianesimo, inteso come accordo tra religione e vita.

Nel 1908 finalmente Karl riceverà dal padre il permesso di iscriversi all’Università di Marburgo, culla del neo-kantismo e della teologia liberale, dove in-

dividuerà in Wilhem Hermann la sua guida. A Marburgo conobbe Bultmann, Rade, Ritschl e divenne segretario di redazione dell'organo ufficiale della teologia liberale, il «Christliche Welt». Si tenga presente sin d'ora che Barth conserverà quel tanto di neo-kantismo appreso a Marburgo solo per il rinvio alla "cosa stessa" che per lui altro non è se non la Parola di Dio.

L'*auctoritas* alla quale Barth si affidava era il Kant della *Critica della ragion pratica*: la concezione del religioso che ne derivò era di un sentimento interiore di comunione con il Tutto, un Universale, certo inattingibile, ma avvertito come legge morale dall'uomo. L'imperativo del comandamento divino, per Barth, abita l'uomo ed è il movente dell'agire retto.

Nel 1913 Barth sposa Nelly Hoffman, e diviene parroco della piccola comunità operaia di Safenwill il che gli consentì un mutamento della prospettiva ermeneutico-speculativa. Qui esperì le problematiche politico-sociali legate al capitalismo industriale sulle vite dei suoi fedeli rispetto ai quali sentiva di non poter più proporre l'imma-

gine del Dio garante e custode dell'ordine, quale era il Dio della teologia liberale studiata a Marburgo.

L'esperienza pastorale fu, dunque, l'avvio per il superamento della prospettiva liberale e per il passaggio alla *fase dialettica*. A tale svolta contribuì l'avallo dato dai suoi maestri di Marburgo alla criminale decisione del Kaiser Guglielmo II di scatenare nell'agosto del 1914 la Grande guerra. Da quell'avvenimento Barth decise di entrare nel partito socialdemocratico, in quanto vide in esso e nell'istanza di giustizia sociale e distributiva da questo avanzata una derivazione evangelica. Tuttavia, di fronte alla crisi dell'ordine umano, Barth avvertiva preponderante la trascendenza della Parola di Dio ed è per questo che decise di tornare alla fonte classica della religione, alla Lettera di Paolo ai Romani.

Nel 1919 fu pubblicato il primo *Commento* barthiano alla Lettera ai Romani di Paolo (*Römerbrief*) che significò una netta cesura con la tradizione teologica antropocentrica, soprattutto schleiermacheriana.

«Il commentario era interamente costruito sulla pregiudi-

ziale di una audace, talora temeraria identificazione dei fatti, dei problemi, delle tendenze dell'epoca paleocristiana con fenomeni analoghi, o almeno, da Barth considerati analoghi, del nostro tempo, per cui la parola di Paolo rivestiva bensì una violenta, bruciante autorità, ma a prezzo di un travestimento che pareva forzato: la polemica contro la "legge" e il "giudaismo" diventava una critica della "chiesa" e del "cristianesimo", che aveva poco da invidiare a quella di Feuerbach e Marx o di Nietzsche; e la dottrina paolina della salvezza rimaneva trasferita su di un piano di suprema astrazione, al di là di ogni dato psicologico, sociologico, storico, al di là della "esperienza religiosa", della "mistica" come della osservanza ortodossa e legalistica: una realtà inafferrabile, non intuibile, riposante in ultima analisi sopra un giudizio divino, chiuso nella sua trascendente oggettività e inaccessibile agli uomini: la stessa "salvezza per fede", fonte di tutta la pietà protestante, si trasferiva senza residui su quel piano oggettivo divino»⁸.

Nel 1921 Barth venne invitato a ricoprire la cattedra di teologia

riformata all'Università di Göttinga e iniziò così la sua attività accademica. In quegli anni prese forma il suo *radicalismo teologico*: di contro alla teologia del compromesso mondano, quale gli appariva ormai quella liberale, gli sembrò che individuando un netto radicalismo tra storia e cristianesimo, quest'ultimo potesse opporre una valida risposta alla sfida di un tempo di epocali sconvolgimenti sociali, politici e culturali. Tale è, infatti, la ragione dell'individuazione di uno iato insormontabile, di un assoluto *décalage* tra il Totalmente Altro e il mondo dell'uomo: al di là di tutte le presupposizioni del pensiero umano, al di sopra del vano agitarsi degli uomini, dei popoli, delle civiltà, Barth pone l'a-priori teologico, la *protostoria* del "sì" e del "no" di Dio, ovvero della Parola come rivelazione e come giudizio, sospesa nell'attimo del non-tempo.

Nel 1922 uscì la seconda edizione del *Commento* alla Lettera ai Romani di Paolo in cui si rintraccia un completo capovolgimento rispetto alla prima edizione. La prima edizione, infatti, insiste sull'idea che il divino cresce in maniera organica nel

mondo, come se il Regno di Dio si sviluppasse all'interno della storia dell'uomo: da tale unità organica di Dio e uomo, emerge il polo oggettivo, Dio che si rivela nella sua Parola. Nella seconda edizione l'oggettivo trascende il tempo della storia, ponendosi in contrapposizione al mondo e all'uomo. In questo modo la verticale umano-divina è completamente recisa: Cristo e il mondo, Dio e la storia attengono a grandezze del tutto incomparabili. Difatti la sconvolgente novità e originalità della seconda edizione del Commento è l'affermazione dell'«infinita differenza qualitativa tra Dio (il Totalmente Altro) e l'uomo: Dio è in cielo, tu sei sulla terra». Espressioni, queste, mutate da Kierkegaard, dal quale Barth riprese l'idea secondo la quale dinanzi a Dio il pensiero e il linguaggio umano collassano⁹.

Ascrivendo a Dio ogni movimento della storia, però, la libertà e la responsabilità dell'uomo sono compromesse: l'uomo diviene una comparsa sul palcoscenico della storia. La storia reale è solo la protostoria, la storia del "sì" e del "no" che Dio pronuncia nell'evento-Cristo da

tutta l'eternità, della condanna e reiezione originarie del creato da parte di Dio. Il soggetto reale di questa storia non è allora l'uomo fenomenico, ma l'uomo protostorico, investito dal "no" della condanna e salvato da "sì" redentivo.

Barth tuttavia sa bene che la libertà e la responsabilità dell'uomo, come dogmi religiosi devono essere preservati. Ciò condurrà al superamento della fase dialettica e all'introduzione di un atteggiamento più marcatamente positivo, che non lo condurrà a eliminare la totale trascendenza di Dio, bensì a riconoscere che la positività ontologica dell'uomo non è opera dell'uomo, ma dell'evento-Cristo secondo un ribaltamento di prospettiva che passa dalla fase teo-centrica della teologia dialettica, alla fase cristo-centrica della *teologia dogmatica*.

Si insiste sul "sì" di Dio, di tal fatta che l'uomo resta totalmente dipendente dalla grazia divina. Il positivo, infatti, non viene recuperato da un'attribuzione all'uomo di capacità proprie, autonome rispetto alla grazia divina, ma scaturisce dal riconoscimento che, in ragione

dell'economia salvifica divina, il pensiero e il linguaggio dell'uomo sono abilitati a trattare (pur nei costitutivi limiti insuperabili dell'uomo) dell'Oggetto immenso, ovvero del Dio rivelatosi in Cristo. In altri termini, diviene così possibile la riflessione dogmatica, ma solo perché Dio ha parlato nell'atto stesso di rivelarsi in Cristo: il linguaggio teologico può essere solo il linguaggio cristologico.

Si può dire, allora, che Barth non considera più la rivelazione un evento soprastorico o proto-storico, come nella fase dialettica, ma come un punto della storia temporale, introducendo in tal modo la rivelazione nel tempo della storia, tenendo fermo il rifiuto di introdurre il tempo nella rivelazione.

Nel 1927 pubblica la *Dogmatica cristiana*, (sono gli anni in cui, dal 1923 al 1929, Ernst Cassirer pubblica i volumi della *Filosofia delle forme simboliche*); nel 1930, quando in Germania ottiene i primi successi il partito nazista, Barth diviene professore a Bonn. Nel 1931 pubblica un testo su Anselmo: *Fides quaerens intellectum. Anselm Beweis der Existenz Gottes*. Nel 1932 uscirà il primo

volume della sua opera monumentale, la *Dogmatica ecclesiale*.

Sempre strenua fu la sua opposizione al nazismo crescente, per la quale pagò l'altissimo prezzo della perdita della cattedra universitaria di Bonn e la necessità di abbandonare la Germania per rifugiarsi nel 1935 in Svizzera, all'Università di Basilea. In seguito rifiutò la nomina di rettore a Basilea e venne insignito dal re d'Inghilterra della medaglia *For service in the cause of Freedom*.

Nel 1956 a causa del suo riserbo di fronte all'invasione militare sovietica dell'Ungheria, Barth viene pubblicamente attaccato, come filocomunista. Nel 1959 lo «Spiegel» gli dedica un articolo: *Un lieto partigiano del Buon Dio*. Nel 1968 tiene con von Balthasar la conferenza su *La Chiesa sulla via del rinnovamento*, ma muore nel dicembre di quello stesso anno.

3. La religione e la storia

Come anticipato, dopo la crisi del 1914, Barth manifesta un atteggiamento critico nei riguardi della teologia liberale e in par-

ticolare di Schleiermacher per la sua ricerca della *coincidentia oppositorum*, l'illusione del continuum, dell'armonia degli opposti, del cielo unitario in cui l'uomo si fa interprete del Tutto, in cui c'è una circolarità ermeneutica tra l'Universale e il particolare. Per Barth essere un uomo religioso significa essere un uomo lacerato, disarmonico, sofferente, capace di abitare le scissioni. Barth accusa la teologia liberale di *hybris* prometeica: per lui, infatti non si può pensare di oggettivare nel concetto e nel linguaggio l'idea di Dio, giacché ciò vorrebbe dire ridurlo a misura d'uomo.

La positività storicistica della teologia liberale si tramuta in Barth nel negativo prometeico della teologia dialettica: in Barth, infatti, si assiste all'assunzione in blocco della storia universale, come totalità, che viene aprioristicamente risolta nella protostoria del "sì" e del "no" divino, in virtù di un giudizio teologico trascendentale. Questo implica che in tutto il pensiero di Barth la dialettica della libertà venga risolta nella trascendentalità di un apriori che annulla ogni rilevanza

dell'individuo. Nella fase liberale del pensiero di Barth la storia è l'evento dedotto dall'apriori ed è necessariamente progresso che metterà capo al Regno di Dio: tutto quello che accade nella storia è, così, giustificato. Nella fase dialettica, la storia è sempre determinata da un apriori, ma si scinde la protostoria (che è la storia reale) e il fenomenismo nel quale l'individuo è annullato. Tuttavia a uno sguardo più attento ci si avvede che Barth, a differenza di Hegel, non ha alcuna intenzione di svuotare la sua riflessione sul religioso dalla storicità. Del resto egli sa bene che se non si riesce a fondare la realtà della creatura, si perderà la storicità della rivelazione, che si verrebbe a configurare come autorivelazione, come accade in Hegel. Barth sa bene che se nega all'uomo storico il suo essere titolare di libertà e di decisione, verrà messo in pericolo il dogma e la realtà della rivelazione. Se, infatti, il destinatario della rivelazione salvifica divina non è reale, ma solo un'ombra, la concezione barthiana verrebbe appiattita su quella hegeliana. A differenza di Hegel, in Barth il "no" di Dio, la condanna e la

riprovazione che investono l'uomo, non si risolvono nel "sì" finale della giustificazione e della salvezza. In lui il momento dell'antitesi non viene ricompreso in una sintetica, pacifica e giustificante unità: l'uomo non ha alcuna rilevanza ontologica. Nella *Dogmatica* dirà che l'uomo, nella sua pura umanità è il non-essere, il nulla. Tuttavia il "no" da un lato esprime la condanna divina, dall'altro è l'unica modalità concessa all'uomo per cogliere un'orma di Dio. Precisamente nello scacco cui mette capo la situazione-limite l'uomo avverte la traccia del Totalmente Altro.

La storia è, quindi, fenomenicità, è il no di Dio, negativa dal punto di vista teologico, ma dal punto di vista di storico delle idee il mondo della storia è autosufficiente e conserva l'intrappolamento dell'uomo storico e delle oggettivazioni cui questi dà vita. Se si potesse, infatti, intendere Barth al di fuori del coinvolgimento teologico si potrebbe rintracciare una certa disposizione "storicistica", o addirittura, come è stato sostenuto, "esistenzialistica"¹⁰. Il fatto è che da un lato si afferma l'infinità di

Dio e l'annullamento dell'uomo, d'altro canto, però l'uomo con il suo mondo e la sua storia sussistono, certo in virtù della grazia, ma comunque hanno una intrinseca positività ontologica. Il fatto che l'uomo e la storia pervengano al prometeismo, inoltre, non deriva da una perversione della libertà umana, ma è una deriva alla quale l'uomo non può sottrarsi.

Resta il problema che dilania la costruzione speculativa del pensiero di Barth: se l'uomo è solo fenomeno, che senso ha l'economia salvifica? Nel successivo sviluppo del suo pensiero Barth cercherà di salvare una certa positività ontologica dell'uomo, non sempre riuscendovi.

È però molto significativo il tentativo di Barth di recuperare nella *Dogmatik* la realtà della creatura, allorché afferma che «Dio non vuole essere senza il mondo, né contro di lui»¹¹, col che non si rinnega quanto precedentemente sostenuto, giacché si tiene fermo il fatto che Dio avrebbe potuto essere separato dal mondo. In questo modo si recupera la realtà dell'uomo, ma si tiene ferma la distanza tra

Dio e uomo-nulla che si supera solo in ottica cristocentrica.

Il vero problema di Barth è proprio la storia; la teologia è la risposta e la soluzione del problema.

4. La prospettiva etica

Nel 1922 Barth tiene una conferenza dal titolo *Etica per l'ora presente*¹² in cui parla del compito dell'uomo contemporaneo, che non può più accontentarsi di essere spettatore che contempla la vita, ma deve concepirsi come agente. Il non-essere deve divenire dover-essere: ma, come intraprendere un agire etico adeguato tenendo le distanze dagli atteggiamenti prometeici dei rivoluzionari o quelli ugualmente impropri dei reazionari? La domanda etica relativa all'agire da perseguire porta già con sé, secondo Barth, la finitezza dell'uomo, il suo dover morire e, di conseguenza si palesa Iddio. «Il problema dell'etica – dice Barth – è la malattia dell'uomo, e invero la malattia *mortale*»¹³. Non lontano dal Kant pratico, Barth propone di immaginare una «*meta della storia terrena*, da

pensare fatta salva la speranza di una vita eterna in un nuovo mondo», «un *ideale* storico, una *condizione finale* che si colloca ed è da realizzare non di fuori, ma all'interno del tempo, su una costituzione della *società* umana [...], basata sulla verità e sulla giustizia, sullo spirito e sull'amore, sulla pace e sulla libertà»¹⁴. L'obiettivo dovrà essere: «la libertà nell'amore e l'amore nella libertà, quale puro, diretto motivo dell'agire sociale, nonché una comunione costituita in giustizia, come suo oggetto diretto, l'eliminazione della tutela o piuttosto dello sfruttamento e dell'oppressione dell'uno da parte dell'altro, l'eliminazione delle differenze di classe e dei confini territoriali, della guerra, della costrizione e della violenza in generale, la cultura dello spirito al posto della cultura della libertà, dell'umanità al posto della materialità, la fratellanza al posto dell'universale “guerra di tutti contro tutti”!»¹⁵.

Tuttavia, a ben vedere, l'uomo non sarà in grado di realizzare l'oggetto morale, nessun ordine perfetto, nessuna giustizia sociale, poiché «non è semplicemente idoneo», il peccato

originale lo condanna inevitabilmente. Allo stesso tempo la percezione dell'infinita nullità dell'uomo gli apre le porte del Padre.

«L'uomo con la domanda sul bene condanna a morte se stesso, perché l'unica risposta sicura è questa: che egli, l'uomo, *non* è buono, è impossibile che lo sia. Nondimeno, ecco cosa udiamo, proprio questa intuizione, questa negazione critica complessiva, sotto la quale poniamo noi e tutto il nostro mondo, questo terrore mortale della coscienza divenuta interamente sincera in cui piombiamo con questa intuizione, proprio questa è la via angusta e poco stretta [cf. Mt 7,14] per la verità, per la vera risposta, la risposta che redime [...]. Il problema dell'etica, nel momento che ci è posto, denota la nostra relazione con Dio»¹⁶.

Con ciò non viene abolita la distanza dell'uomo e di Dio, e tuttavia si riconosce che il fare dell'uomo, pur non essendo del tutto libero, ma essendo sotto «l'effetto nullificante del peccato originale», deve porsi la domanda etica «senza indebolimenti con la sua serietà obbligante e esigente»¹⁷: l'uomo ha

un'«obbedienza di santificazione» e non in forza del suo legame filiale con Dio, ma in virtù del suo essere lontano, troppo umanamente lontano dalle altezze. Barth riprende Kant allorché sostiene che dobbiamo «osare vivere»¹⁸.

5. L'influenza della politica sul pensiero barthiano

È fuori di dubbio il fatto che la politica abbia svolto un ruolo decisivo nella genesi della teologia dialettica barthiana. Si dica sin d'ora, però, che la politica rientra per Barth nell'ambito dell'umano e, al pari di ogni altra opera dell'uomo, ha a che fare con il prometeismo e non attiene al rapporto dell'uomo con il Regno di Dio. Col che Barth non intende certo delegittimare la politica, bensì sostenere che quest'ultima non abbia alcuna rilevanza teologica: il cristiano non ha nulla a che fare con lo Stato terreno, ma si sente cittadino di quello dei cieli.

Tuttavia il giovane Barth vive nel primo Novecento un periodo scosso dall'immensa tragedia della Prima guerra mondiale,

della rottura con la teologia liberale e della Seconda Internazionale alle quali egli aveva creduto nella convinzione che socialismo e cristianesimo liberale, in ultima istanza, fossero conciliabili¹⁹.

Nella prima stesura del *Commento all'Epistola ai Romani* si rinnova così la politica del "conservatorismo cristiano". Nell'ottica di una completa svalutazione di tutto ciò che attiene all'umano, Barth rifiuta l'atteggiamento rivoluzionario, di quell'uomo che, spocchiosamente, crede di poter occupare il posto dell'Altissimo e determinare una svolta storico-politica. In questo senso il conservatore è molto più giusto, ma a un tempo più sagace: da un lato, infatti, riconosce a Dio ogni iniziativa, d'altro canto si pone in linea con la rivoluzione da Dio favorita. Insomma il conservatorismo cristiano sarebbe tutt'altro che conservatore: è solo un modo per non cadere nel rischio di antropocentrismo, ma in ogni caso l'obiettivo rivoluzionario è tenuto fermo e, anzi, reso efficace. Barth infatti nel 1919 definisce il cristianesimo: «più che leninismo», intendendolo, così, come rivoluzione

più radicale delle troppo umane rivoluzioni. Scrive Barth: «Il cristianesimo non si adatta ad essere una bandiera di combattimento accanto ad altre: le supera tutte, inglobandole. Se si presentasse come un partito specifico di fronte allo stato, sullo stesso suo piano ("Cristo contro Cesare"), perderebbe la sua originale dinamica. Non può presentarsi come violenza contro violenza, ma richiama ogni forma di forza alla sua origine divina [...] Non fa concorrenza allo stato, ma lo nega nelle sue premesse e nella sua essenza. È più che leninismo! Per il cristianesimo in effetti il programma è "tutto o nulla", nel senso che il compimento da esso atteso non è lo scopo ("relativo" o "assoluto") e il risultato di uno sviluppo, di una graduale ascesa dell'umanità, ma lo svelamento di una nuova creazione o il contenuto di una nuova conoscenza»²⁰.

Tuttavia nella seconda edizione del *Commento* barthiano dell'*Epistola ai Romani*, il commento al medesimo passo – *Romani, capitolo 13* – risulta trasformato. Paolo scriveva: «ognuno si sottoponga alle autorità superiori, quali che siano. Poiché

non vi è autorità che non sia da Dio, le autorità presenti sono ordinate da Dio. Chi dunque si ribella contro l'autorità, si oppone all'ordinamento di Dio»²¹.

E, se nella prima edizione Barth aveva accolto le due posizioni del conservatore e del rivoluzionario, non rinnegando la superiorità della soluzione socialista, pur senza confonderla con il rinnovamento della storia che è unicamente opera di Dio, nella seconda edizione supera la dicotomia e propone una terza via: le «grandi posizioni dello Stato, del diritto, della Chiesa, della Società [...] reclamano riconoscimento e ubbidienza, e noi dobbiamo discutere la questione se vogliamo *concedere* loro o *rifiutare* loro quello che ci domandano. Se scegliamo la prima soluzione, scegliamo evidentemente il principio di *legittimità*. Se scegliamo la seconda, scegliamo evidentemente il principio della *rivoluzione*. Ma noi scegliamo, come dimostrazione alla gloria di Dio, non la prima [...], ma neppure la seconda [...]; ma scegliamo (e diremo perché) la *negazione dell'ultima*. Noi diciamo: *Non-rivoluzione!* Con questo abbiamo già detto

implicitamente anche: *Non-legittimità*. Ma abbiamo anche le nostre ragioni per non dirlo esplicitamente»²².

In questo modo Barth da un lato nega nuovamente l'atteggiamento rivoluzionario e prometteico di chi si fa portavoce del «titanismo, insomma, del sovvertimento, del rinnovamento, della transvalutazione»²³ e che, nei fatti, resta sul piano di una rivoluzione troppo umana; d'altro canto nega anche l'atteggiamento conservatore del cristiano che riconosce a Dio l'iniziativa rivoluzionaria. In questo modo Barth supera sia la posizione del politico, che quella del teologo, rinuncia agli schieramenti e si schiera sulla via del negativo, il che lo porterà alla lotta sia con il nazismo che con il comunismo.

Nel 1931 Barth aderì al Partito socialdemocratico e si oppose con energia e coraggio al nazismo, rifiutando anzitutto di iniziare ogni lezione con il cosiddetto saluto hitleriano. C'è da dire che nel 1932 si era andato formando il movimento dei cristiano-tedeschi, esponenti del partito nazista che vedeva in Hitler una sorta di nuovo Cristo inviato da Dio

per risollevare il popolo tedesco e che, pertanto, egemonizzò il protestantesimo tedesco²⁴. La loro guida, Ludwig Müller, ex-cappellano militare venne incaricato da Hitler di preparare l'unificazione delle chiese evangeliche regionali in una sola chiesa del Reich nell'ottica di una piena alleanza tra la chiesa e lo stato nazista²⁵.

A Barth pareva incomprensibile il fatto che tale commistione tra cristianesimo e germanesimo nascesse non come accettazione passiva di un'imposizione esterna, ma come scelta interna di membri di una Chiesa dimentica di avere il suo unico capo in Cristo. In questo modo, per Barth, la Chiesa passa dall'essere al servizio dell'Evangelo, al mettersi al servizio del popolo tedesco e delle sue politiche discriminatorie diventando chiesa dei «cristiani di razza ariana»²⁶.

A questa dottrina che altro non è se non «una piccola raccolta di begli esemplari della grande pattumiera teologica del XVIII e XIX secolo», Barth risponde «un no assoluto e senza riserve»²⁷. Per lui si è «piombati nel sonno teologico», si sta assistendo a un «imbarbarimento teologico vero

e proprio»: la Chiesa è alla ricerca di un vescovo unico, di un Führer spirituale e non si avvede che «il suo *“Führer”* ce l'ha in Gesù Cristo, Parola di Dio»²⁸.

Per Barth vivere un'«esistenza teologica» vuol dire, infatti, non tanto volgersi ai problemi «dell'attualità», quanto impegnarsi nella riproposizione «della questione di fondo»²⁹, ovvero della Parola di Dio.

Pertanto l'atteggiamento di Barth più che di attivismo politico può essere definito di «resistenza spirituale»³⁰: resistere al degrado morale dei tempi, ai compromessi della mondannizzazione e del temporalismo e mettersi alla ricerca dell'autenticità dell'Evangelo. Pertanto l'atteggiamento inizialmente proposto è quello di fare «come se non fosse accaduto niente», ovvero continuare a sostenere la medesima posizione e impegnarsi, nel suo caso, con gli studenti «a fare teologia e solo teologia» giacché anche questa è una «presa di posizione, che riguarda comunque la politica ecclesiastica, e quindi, indirettamente, la stessa politica»³¹.

Poi, però, gli venne chiesto di prestare il giuramento di fedeltà

al Führer in qualità di professore ordinario, che risolutamente rifiutò.

Nel 1933 lasciò la rivista «Fra i tempi» («Zwischen den Zeiten») attraverso la quale, fin dagli anni Venti, aveva portato avanti la sua lotta contro la tradizione teologica liberale, e fondò, con Thurneysen, una nuova rivista dal titolo «Esistenza teologica oggi»³² («Theologische Existenz heute») che assume i caratteri di una resistenza e di una riproposizione dei valori fondamentali del cristianesimo di fronte all'attacco portato dall'ideologia dei «cristiano-tedeschi», formalizzando, così, la sua separazione dalla Chiesa confessante.

Nel 1934 venne sospeso dall'insegnamento, con la motivazione «con il suo comportamento nell'ufficio si è dimostrato indegno della considerazione, del rispetto e della fiducia richiesti dalla sua professione»³³ e, nonostante il suo appello al tribunale – come è noto Barth si difese da sé leggendo alla corte alcuni passi dell'*Apologia di Socrate* – e la ribellione degli studenti al professore che gli successe, nel 1935 fu condanna-

to dal Tribunale di Colonia e licenziato al punto che gli venne imposto il divieto assoluto di parlare in pubblico. Il braccio di ferro contro il regime nazista fu lungo e doloroso: Barth presentò appello alla suprema corte prussiana di Berlino che annullò la sentenza del Tribunale di Colonia, ma sulla base dell'art. 6 della legge per la riorganizzazione del servizio civile Barth fu dimissionato d'autorità. Questa fu la ragione del suo «ritiro» che ha il sapore dell'esilio a Basilea dove ricevette la nomina di professore ordinario di teologia sistematica.

Alla base dell'azione politica di Barth in questi anni vi era la convinzione che lo Stato nazista fosse una demoniaca perversione dello Stato: egli riterrà che combattere contro l'esercito nazista sia combattere per la Chiesa di Cristo, pertanto nel corso della Seconda guerra mondiale si arruolò volontario, ormai cinquantenne, nell'esercito svizzero, pronto a difendere il proprio paese dall'eventuale aggressione tedesca³⁴. Non si trattava solo della difesa della democrazia. La lotta contro lo Stato nazional-socialista gli sembrava la volontà di

Dio per il suo tempo, alla quale ogni cristiano doveva obbedire. In altre parole, il nazismo non era solo un avversario politico; era un'eresia religiosa, contro la quale la Chiesa doveva prendere posizione! Non bisogna, dunque, intendere l'opposizione di Barth al nazionalsocialismo come una scelta politica, ma come il «*rivolto politico di una scelta teologica*»; è estremamente sintomatica la *contestualità* della lotta contro il regime con la radicalizzazione della lotta per la libertà della teologia da qualsiasi presunzione antropologica o comunque culturale; nella concezione barthiana la lotta contro il nazismo non era qualcosa di essenzialmente diverso dal rifiuto perentorio di ogni teologia naturale, nella forma proposta da Brunner o in quella dei teologi liberali, o nell'impostazione cattolica della *analogia entis*»³⁵.

Per Barth la lotta contro il nazismo e contro la chiesa evangelica dei cristiano-tedeschi era parte della plurisecolare lotta con cui il protestantesimo aveva rivendicato la purezza e la libertà dell'Evangelo: l'errore della chiesa evangelica – che è lo stesso della chiesa papista – per

Barth è quello secondo il quale accanto alla rivelazione di Dio si afferma una legittima autonomia dell'uomo³⁶.

Sin dai primi giorni dell'avvento del Terzo Reich, infatti, Barth intese che il nazionalsocialismo – nella sua veste politica e religiosa – peccava contro il primo comandamento facendo di Hitler un dio incarnato, oltre alla pretesa di elaborare un 'nuovo' Cristianesimo, 'purificato' dalle sue origini giudaiche, dove, però la salvezza nell'acqua e nello Spirito era sostituita con quella attraverso la razza e il sangue. Pertanto la sua *Kirchenkampf* (lotta della chiesa) era tesa a riaffermare inequivocabilmente "il primo comandamento come assioma teologico" e a tenere desta nell'opinione pubblica la coscienza dell'estrema pericolosità del nazismo. Da Basilea, infatti, Barth colse con maggiore nitidezza anche le responsabilità della Chiesa confessante, alla quale rimproverava non solo il mancato intervento in difesa della questione ebraica, ma soprattutto di non aver capito come la confessione del primo comandamento «nella patria del nazismo non implichi

solo una decisione “religiosa” o politico-ecclesiastica, ma anche *ipso facto* una decisione politica: la decisione contro uno Stato che, in quanto Stato totalitario, non può riconoscere altro dovere, annuncio e ordine che il proprio, altro dio che se stesso»³⁷.

In una conferenza del 1934 dal titolo “La volontà di Dio e i nostri desideri” si ritrova, ancora una volta, un riferimento al Romani 13: «Lo Stato, a partire dal compito assegnatogli secondo Romani 13, può rivendicare e sequestrare l'uomo intero? Siamo dunque davvero prima tedeschi e poi, come tali, cristiani?»³⁸. Barth si chiede se, davvero, il cristiano deve accettare l'ordinamento in cui vive, in tal caso la domanda è se deve accettare anche il nazismo.

La risposta evidentemente è negativa. Barth stesso, del resto, nel 1939 dirà di essere diventato un «teologo pratico», che la sua era una «teologia applicata» ed è per questo che Barth non può essere considerato un teologo mistico, che guarda con sospetto la vita. Per lui «l'esistenza teologica del cristiano è nella storia», «esistenza teologica significa dunque: lotta, impegno in prima

persona. Impegno teologico che si innesta in azioni di resistenza; impegno teologico che vigila sulla storia; una storia in cui il teologo deve sapere leggere l'orizzonte della volontà di Dio per l'uomo e dirla senza ambiguità. In questa prospettiva la dogmatica è strettamente legata all'etica; non solo [...] da un punto di vista metodologico e programmatico, ma come “un riflesso dell'unità tra dottrina e vita”»³⁹.

Come Barth stesso scrive «la teologia è – nonostante siano pochi a volerlo ammettere – la questione umana»⁴⁰.

Per Barth il Signore della storia va seguito e ubbidito in mezzo alle contraddizioni e alle sfide. Perché sono proprio le contraddizioni il luogo della testimonianza e della verità. Del resto lui è convinto che gli imperi passino mentre la Parola di Dio resti in eterno. Il cristiano deve essere «testimone»⁴¹ di speranza.

Rispetto alle summenzionate accuse di comunismo rivolte a Barth, va detto che, piuttosto, egli era un antitotalitario, la cui motivazione polemica era primariamente teologica e, solo in subordine, politica.

Per riprendere la dicotomia accennata al principio tra nichilismo e cosmopolitismo, è d'uopo chiedersi entro quale delle due categorie è ricomprendibile il pensiero barthiano: Barth fu un attento interprete del pensiero nietzschiano⁴², ma questo fa di lui un 'teologo nichilista'?

Per affrontare tale dilemma parrebbe opportuno anzitutto domandarsi se ci sia un nesso tra cristianesimo e nichilismo. Nietzsche stesso diagnosticò, al tramonto del XIX secolo, che il nichilismo occidentale è figlio del cristianesimo, giacché è proprio il cristianesimo ad aver per primo rintracciato in Dio stesso il nulla, nel Dio che si "annienta", che muore con suo Figlio sulla Croce, con quel Dio che in Cristo si fa Nulla. Di più: è proprio il cristianesimo ad averci insegnato che il nostro essere nel mondo è finito e limitato, che il nostro essere nel mondo è costitutivamente esposto al nulla.

Per il cristianesimo il nulla è un altro modo per designare il male. Ma è allora possibile pensare il male in Dio? Barth lo esclude, anzi in "Dio e niente"⁴³ sostiene che il nulla ("das Nichtige") sia stato sin dall'i-

nizio definitivamente vinto da Dio. Il nulla scaturisce dalla riprovazione divina, nei confronti dell'umanità peccatrice. Il male, dunque, attiene all'uomo, in quanto non-essere, colpevole e recettore del "no" di Dio, ma Cristo, facendosi uomo, lo vince ancora e definitivamente.

Tuttavia, il nichilismo per Barth non ha un legame con quel niente che Dio ha vinto. Per Barth nichilista è il tentativo portato avanti dalla storia moderna, dal XVII al XX secolo, di rovesciamento della verità cristiana: dall'oggettività della verità, che coincide con Dio, alla soggettività umana e il suo indefinito potenziamento. Questo porta a una situazione nichilista. La crisi degli anni seguenti la Prima guerra mondiale è dovuta a questa perdita dell'oggettività di Dio e della verità cristiana. Barth mostra le conseguenze di questo nichilismo da un punto di vista etico. L'etica, in quanto domanda sull'agire umano, è la domanda sull'intera realtà dell'uomo e, pertanto, mostra la crisi nella quale l'uomo si trova, in particolare nella situazione storica del Novecento, ma in realtà da sempre, essendo l'uomo

ontologicamente incapace di corrispondere all'esigenza della verità. *Finitum non capax infiniti*. Tuttavia Barth accenna alla necessità di un'"altra etica", l'etica del comandamento di Dio, il che si congiunge al problema della libertà della soggettività umana, giacché libera deve essere la risposta umana al comandamento di Dio, anche se non è chiaro se Barth riesca davvero a fondare questa libertà.

6. Barth e i croce-via

Indubbio è il rimando continuo che si rintraccia nell'opera di Barth con le riflessioni di Harnack, Schleiermacher, Hermann nella fase liberale; con Kant, Hegel, Kierkegaard, Overbek, in quella dialettica, con Anselmo e Tommaso nel pensiero critico, poi con Jaspers nella Dogmatica e con il ritorno finale a un certo Schleiermacher.

Si è parlato di croce-via non tanto per un certo heideggerismo di ritorno e non certo per ricadere in inopportune approssimazioni tra autori lontanissimi. La Croce è certo un elemento dirimente per la teologia

barthiana, ma non nel senso della teologia liberale, di voler rimarcare l'alleanza dell'uomo con Dio che si concreta nell'attimo consustanziale di tempo ed eterno, di morte e vita del Dio che si è fatto uomo. Nell'escatologia barthiana tutto questo lascia il posto alla radicale incomunicabilità dei mondi umano e divino, difatti a Barth l'antropomorfizzazione di Dio interessa solo in parte: la Croce è per Barth simbolo che, piuttosto che rimandare all'alleanza umano-divina, richiama la drammatica e infinita differenza qualitativa, la finitudine dell'uomo, il suo essere mortale, la sua morte. E, cionondimeno, proprio nell'avvertimento della situazione-limite della morte, si intravede un'ombra del Totalmente Altro.

Accanto al "simbolo" si aggiungano, poi, le espressioni "mitografia del negativo", "prometeismo", "volontà di forma" che, al di là di una mera prossimità lessicale, richiamano alla mente alcune prospettive ermeneutiche che parrebbero familiari al pensiero di un contemporaneo di Barth come Ernst Cassirer.

In Barth si può parlare di "mitografia del negativo" per-

ché la parabola del negativo è l'unico punto di vista rimasto a disposizione per il teologo, per formulare un linguaggio teologico che tenga ferma l'affermazione dell'infinita trascendenza del totalmente-Altro. Questo negativo, nella fase dialettica del pensiero barthiano prende la forma del prometeismo (ovvero dell'uomo che più cerca di affermare sé stesso o di ribellarsi al mondo costituito più, in realtà, avanza la pretesa di sostituirsi a Dio); a cavallo tra la fase dialettica e quella dogmatica si può parlare di "volontà di forma" come categoria interpretativa della storia delle idee che si può ravvisare nella *Storia della teologia protestante nel secolo XIX* e anche nella *Dogmatica ecclesiale*.

Spesso viene omesso che Barth sia stato autore di una vera e propria storia teologica del pensiero occidentale: si ribadisce l'idea che il "no" divino investe tutto ciò che è opera dell'uomo, riducendolo alla categoria del prometeismo, pertanto da un lato si ha lo svuotamento di significato inerente ogni accadimento umano e storico e, d'altro canto, ogni conte-

nuto storico, al di là della presupposizione teologica, esprime il mondo dell'umano, la cui ricchezza, il cui interesse, la cui rilevanza non sono intaccati dalla negatività della presupposizione teologica, ma restano autonomi. Il mondo dell'uomo pur essendo aprioristicamente destinato allo scacco, riesce – sempre in forza della grazia divina – a rischiare le orme del Dio totalmente Altro negli accadimenti della storia.

Barth risolve la storia del pensiero moderno nella categoria ermeneutica della *Formenwille*, la "volontà di forma": Barth parla dell'uomo borghese tutto teso all'affermazione di sé, in un'ottica pelagiana ignara della negatività ontologica. La volontà di forma è l'aspetto prometeico, la tensione assolutistica che, lungi dal poter essere ristretta a un'epoca particolare, attiene allo spirito umano. Barth, infatti, punta tutta la sua attenzione di teologo e storico della cultura all'assolutismo come categoria interpretativa dell'umano. L'intera storia della costruzione del mondo moderno fino ai nostri giorni appare a Barth l'esplicitazione della

volontà di forma, cioè del tentativo umano ri-creare il mondo come suo mondo, a propria immagine e somiglianza. Per Barth questo tale viene rintracciato nella storia del pensiero a partire dal Settecento, passando per l'Ottocento come secolo dell'assolutismo, fino al Novecento inoltrato, all'esistenzialismo di Jaspers e Heidegger. Tale atteggiamento prometeico riguarda in maniera speculare e unitaria l'intera storia dell'uomo moderno e della sua cultura che si snoda, senza soluzione di continuità, fino all'implosione del pensiero occidentale nel vortice estremo del nichilismo, espresso nel nazismo.

L'attitudine dell'umano a "dare forma" dà luogo a oggettivazioni, quali ad esempio la religione, anch'essa prometeica sia nelle sue declinazioni soggettivistiche che nelle sue strutturazioni storiche, e la politica. È proprio nel terreno della religione e della politica, intese come creazioni dell'umano, e ancor più come *miti* dell'umano che si può ravvisare un in-crocio con il pensiero di Cassirer.

7. Il senso del rimando a Cassirer

Cassirer è, lo si è già detto, un contemporaneo di Barth: visse, infatti dal 1874 al 1945. Anche lui si forma alla culla del neokantismo che fu l'Università di Marburgo.

Anzitutto il primo terreno di confronto, quello più immediato, tra i due può essere individuato nel terreno della *politica*.

Cassirer era ebreo, fu rettore all'Università di Amburgo per l'anno accademico 1929-30, ma nel 1933, dopo l'ascesa al potere di Hitler, abbandonò l'Università di Amburgo e iniziò il suo periodo di esilio presso le Università straniere: Oxford in Inghilterra, poi in Svizzera, poi negli Stati Uniti dove insegnò alla Yale e alla Columbia University.

Come Barth, anche Cassirer, si oppose risolutamente alla politica del nazismo e, come Barth contestava la "mitizzazione" del capo, del Führer, e dello Stato totalitario che, per lui, mettevano in discussione il primo comandamento, "non avrai altro Dio all'infuori di me", sostituendosi del tutto a Dio, anche Cassirer indaga la funzione negativa

svolta nella società contemporanea dai “miti totalitari” del capo e dello Stato.

Per entrambi nel *mito* si risolvono insieme l'ideologia politica e quella religiosa, l'attitudine prometeica dell'uomo e l'assolutismo radicale dando luogo alla più violenta negazione del divino e dell'umano insieme che raggiunge il suo vertice nel nazismo.

Nel 1946 Cassirer scrive il *Mito dello stato*, ma due anni prima, nel 1944, pubblica un saggio, anch'esso dal titolo “il Mito dello Stato”, che dà molto da pensare.

«[Ora] il pensiero mitologico ottiene apertamente la precedenza sul pensiero razionale [...]. L'unione degli elementi disparati del mito e della politica del ventesimo secolo sembra essere a prima vista paradossale. Ma il significato di questo paradosso è chiaro: dall'alleanza, entrambi i poteri guadagnano una forza nuova e senza precedenti. La politica diventa una cosa misteriosa, molto al di sopra di tutti i nostri paradigmi comuni. La sua autorità non è più aperta a nessun dubbio scettico o obiezioni critiche. E il mito guadagna non solo invadendo una provincia

speciale, ma conquistando l'intero della civiltà umana. Non è un caso che tutti i nuovi miti mantengono e difendano una concezione “totalitaria” dello Stato. Con questa concezione ogni appello a qualsiasi altro tribunale è fin dall'inizio dichiarato nullo e vuoto. Non c'è nulla al mondo che possa limitare il potere del mito rispetto allo Stato. Mitizzare la vita politica dell'uomo significa allo stesso tempo mitizzare tutte le altre attività umane. Non esiste più una sfera separata che ha abbia valore proprio. Filosofia, arte, religione, scienza sono sotto il controllo del nuovo ideale. L'ibrido del mito e della politica diventa onnipotente e irresistibile»⁴⁴.

Tuttavia Cassirer intravede la possibilità di un «un antidoto al mito» che scorge nell'etica.

«I moderni miti politici hanno intossicato i nostri pensieri e avvelenato i nostri sentimenti. Trascorrerà molto tempo prima che l'organismo sociale potrà superare o eliminare questo veleno. Non dubito che la filosofia avrà la sua parte e farà il suo dovere in questo lento processo di ricostruzione. E forse il suo più grande contributo può venire

attraverso una riaffermazione dell'analisi etica fatta da Spinoza all'inizio del diciassettesimo secolo».

Spinoza, infatti, argomentava della «libertà filosofica ed etica. Questa libertà significa [...] libertà dalle false concezioni, dalle idee inadeguate, da ogni sorta di pregiudizi e superstizioni. Per sbarazzarsi di tutti questi ostacoli alla vera libertà è richiesto un grande coraggio. Questo coraggio non equivale al mero coraggio fisico. Il suo vero senso può essere descritto dalle parole: – “Sapere aude!”. “Abbiate il coraggio di sapere!”. La fortezza d'animo è il coraggio di essere saggio, di vivere una vita indipendente, attiva, e razionale. Ma non è sufficiente raggiungere questo obiettivo per noi stessi. Dobbiamo comunicare liberamente il bene che abbiamo acquisito per noi stessi agli altri. E per fare questo abbiamo bisogno della passione attiva della generosità. La fortezza d'animo e la generosità sono gli unici mezzi per conquistare e assicurare la libertà dello spirito individuale e della società umana»⁴⁵.

A ben vedere anche Barth riconosceva intorno a sé un mon-

do privo di coraggio e fortezza d'animo, un mondo, quello dei cristiani, passivo e non attivo, pronto a mettersi prono alle istanze conniventi, ai compromessi mondani con il Reich. Anche Barth parlava di miti in forza dei quali il politico si fonde con il religioso e pretende di sostituirlo. Anche Barth parlava di assenza di pensiero, di razionalità; anche per lui era possibile rintracciare l'antidoto al mito nell'etica, nella desiderabile, anche se irrealizzabile nella vita terrena, realizzazione di un mondo basato sulla giustizia e, soprattutto sulla libertà, negata dal nazismo.

Sviluppare un'etica, per entrambi i pensatori, vuol dire non perdersi nella massa, nel mito accattivante del “collettivo disindividualizzante”, ma nel ritorno dell'individuo a sé stesso, alla sua «autonoma esistenza spirituale» come scrive Cassirer⁴⁶.

Ne *Il giudaismo e i miti politici moderni*⁴⁷ Cassirer, come Barth, lega il mito al nazismo: «l'invenzione e l'uso sapiente di uno strumento tecnico – ossia la tecnica dei miti politici – decise la vittoria del movimento nazionalsocialista in Germania»⁴⁸.

Cassirer combatte fortemente il mito politico sul quale si regge il nazismo, il razzismo di cui esso si nutre – cosa contestata, come è evidente, anche da Barth allorché accusa i cristiani tedeschi di credere nel cristianesimo della razza ariana.

Molto interessante è il testo di Cassirer *Sul concetto di nazione. Una replica a Bruno Bauch*, in cui Cassirer discute il fatto che le opere di quegli possano essere giudicate negativamente per il sol fatto di appartenere a un autore ebreo e, dunque, indipendentemente dal contenuto. Con la polemica a Bauch, difensore della germanicità di Natorp di contro al “rigurgito di pensiero ebraico”, come è definito il pensiero di Cohen, Cassirer intende prendere le difese del suo maestro, cosa che farà, più ampiamente in un altro saggio del 1943 dal titolo *Hermann Cohen*, in cui dice dell'amico ebreo neokantiano:

«Era animato da una profonda fede religiosa [...]. Avrebbe dovuto abbandonare e dimenticare tutto ciò quando divenne un filosofo?». Tuttavia «il sistema filosofico di Cohen non conteneva una filosofia della re-

ligione come una parte separata ed indipendente [...]. Nella sua *Ethik des reinen Willens* Cohen dichiarò espressamente che la religione deve essere risolta nella moralità [...]. In una meticolosa analisi filosofica l'idea di Dio, se intesa nel suo vero senso e allorché sia purificata da tutti gli elementi antropomorfici, coincide con l'idea del Bene».

Tuttavia, di contro a Schleiermacher che teorizzava un sentimento di assoluta dipendenza, per Cohen: «la filosofia è basata sulla spontaneità, non sulla ricettività. Ciò significa libertà e autonomia anziché dipendenza assoluta. Se non possiamo costruire una religione della libertà, dobbiamo rinunciare ad ogni speranza di trovare una religione filosofica [...]. La religione, nel suo senso vero e genuino, deve essere provata dalla forza dell'uomo, non dalla sua debolezza o infermità. E la vera forza dell'uomo risiede nel potere del suo intelletto e della sua coscienza morale. La religione non può essere intesa a mutilare questi poteri. Il suo vero scopo è di completarli, di portarli alla loro suprema perfezione e di dirigerli verso un unico fine comune.

Questo è il concetto filosofico e l'ideale filosofico di religione che sono sostenuti e difesi in tutte le opere di Cohen. Ma era egli perfettamente consapevole, ovviamente, che la religione nella sua concreta, attuale, esistenza storica non coincide con questa concezione. La religione contiene sempre un elemento che è inafferrabile dal punto di vista del pensiero speculativo. La sua origine è mitica, non intellettuale o etica [...]. Cohen non contestò né minimizzò questa intima ed indispensabile connessione tra mito e religione, ma vide in essa soltanto un primo e preliminare passo: egli descrisse l'evoluzione della religione come un'evoluzione dal pensiero e sentimento mitico al pensiero e sentimento profetico. [...] Cohen negò con enfasi la visione che il Dio rivelato e proclamato dai profeti non fosse altro che un Dio nazionale. Il Messia predetto dai profeti deve essere inteso non come un redentore nazionale, ma universale»⁴⁹.

Attraverso l'analisi cassiriana di Cohen si intravede la possibilità di un nesso con quanto prima detto di Barth. Cohen, come Barth, parla di una religio-

ne che supera le nazionalità, ma che è assolutamente universale, che nella sua origine è mitica e, se intendiamo per mito l'attitudine simbolica dell'uomo prometeico a dare forma, anche per Barth la religione è una creazione umana, un suo mito che deriva dall'impossibilità di conoscere o dire il religioso in sé. Questa religione significa libertà per Cohen, ma allo stesso modo libera è quella religione che non vuole asservire a nessun assolutismo politico, dell'uomo che, per Barth deve mettersi in ascolto della parola di Dio. E infine per Cohen questa religione deve essere risolta nella moralità. E questo è il vero, profondissimo accordo con Barth.

Questo è, anche il punto di raccordo tra Barth e Cassirer, il ponte che unisce mondi inverosimili, un ponte che va dalla dimensione formante e simbolica dell'uomo, che si perverte prometeicamente nella creazione di miti, come quelli politici o quelli religiosi – che, in quanto creazioni umane sono insufficienti o, persino, dannose –, all'invito a volgersi all'etica dinanzi alla crisi contemporanea.

Dunque, come visto, Barth e Cassirer sono concordi nell'intravedere un'attitudine simbolica originaria propria dell'uomo, una capacità – o, come scrive Barth, volontà – di creare *forme* culturali. Inoltre come per Cassirer il mito è una modalità spirituale di dare forma al reale, un'attività vivente e storica, sintesi di individualità e universalità, soggettività e oggettività, allo stesso modo per Barth, l'attitudine simbolico-prometeica dell'uomo conduce a creazioni mitiche, intese come costruzioni dell'uomo incomparabili all'Oggetto reale che è infinitamente distante. Difatti per entrambi la realtà non è mai data, non è oggettiva, ma implica sempre una strutturazione simbolica e un conferimento di senso che dipendono dall'uomo – il che rimanda al neokantismo dei due.

Entrambi criticano con violenza il mito politico, violento, disindividualizzante, arazionale e connivente con un certo senso del religioso, troppo umano, che insieme contestano. La politica si lega alla religione come atteggiamento di un uomo che si crede Dio, negando il primo comandamento.

Allo stesso modo entrambi criticano il mito religioso, collocandosi, in una prospettiva “laica” nell'ermeneutica del mondo umano. Per Cassirer la religione ha la forma del mito come dimensione non razionale, che muove da un certo domandare umano e prende la “forma” del religioso nella storia, ma che è sopravanzata dalla diveniente e razionalizzante attitudine creatrice dell'umano. Anche per Barth la religione come “forma storica” è una creazione dell'umano ed è mitica perché deriva da una invenzione dell'uomo che non ha nulla a che fare con la verità di Dio che non può essere detta e neanche pensata. Per questa ragione si può dire che Barth è un *teologo nichilista*. Barth è molto coerente nel suo ragionamento: per lui Dio è separato, la rivelazione c'è stata nella protostoria, non nella storia, pertanto anche la religione come pretesa dell'uomo di parlare di Dio non è altro che un atteggiamento prometeico e antropocentrico che ha portato a storture e perversioni nella storia della teologia.

Tuttavia se Dio è troppo lontano, ma l'uomo presenta

un'attitudine domandante che si è oggettivata nella forma del mito (religioso e politico), come superare i residuali mitici? Qui *si incrocia la croce*. La croce non è tanto, in Barth, il simbolo di una impossibile alleanza ritrovata dell'uomo con Dio e neanche promessa di redenzione e salvezza eterna, perché la situazione annichilente nella quale l'uomo si trova a vivere non è superabile in questa vita. La croce rappresenta, nella fase dogmatica del pensiero di Barth, il luogo simbolico nel quale Dio parla all'uomo attraverso Cristo, un uomo che muore e che solo nella morte ritrova il suo rapporto con il Padre. Nel simbolo della croce diversi aspetti del pensiero barthiano si chiariscono: che l'infinita differenza qualitativa tra l'uomo e Dio non è superabile; che la morte come situazione limite deve richiamare l'uomo alla sua nullità e che, allo stesso tempo, rivela un'ombra di Dio. Attraverso Cristo, il Verbo, Dio parla all'uomo, fondando così la possibilità del linguaggio, anche del linguaggio teologico che, ciononostante, non consente di argomentare di Dio, ma solo dell'uomo. L'uomo, infatti, può parlare solo di sé stesso, a sé

stesso e all'altro uomo: si dischiude così una prospettiva etica nella comunicazione interumana. Dunque, se Dio è troppo lontano, per Barth, almeno l'uomo, nella storia, in virtù della sua libertà, deve cercare di dare un indirizzo etico al suo domandare.

Anche Cassirer sottolinea l'importanza del linguaggio, la sua valenza etica, assieme alla connaturata attitudine domandante che è motore dell'agire, e anche lui, come Barth, non trova risposte definitive, ma solo provvisorie, storiche. La cultura è l'opera dell'uomo che muove da una "domanda": «il *domandare* appartiene alle funzioni originarie ed essenziali dello spirito». Si tratta, dunque, di una «riorganizzazione della "vita" attraverso la forma della "domanda"»⁵⁰. Come per Barth, anche per Cassirer, tale domanda è irrispondibile, giacché una risposta sarebbe una concretizzazione, un'oggettivazione definitiva, un arrestarsi dello storico divenire creativo e formante dell'uomo, una fissazione contraria al divenire storico ed etico. L'uomo per Cassirer come per Barth non ha risposte definitive, solo provvisorie e solo probabili, tutte umane, tutte

storiche, mutevoli e divenienti. Tuttavia attraverso il domandare all'uomo dell'uomo stesso, attraverso il linguaggio, l'uomo conquista il mondo sociale⁵¹, scopre il "tu" e, insieme si impegnano attraverso la componente comunicativa nella creazione di un'unità armonica. Vi, dunque, è una trama etica che avvolge la storia umana, come luogo di creazione condivisa della cultura umana. Quella cassireriana è un'«etica del retto accrescimento»⁵²: si rintraccia «un'impostazione che rinuncia consapevolmente ad ogni brivido d'assoluto, ma che, tutta umana, vuole nonostante tutto approntare gli appoggi per una convivenza della vita acculturata, fondare i presupposti spirituali della civiltà della comunicazione interumana che, già ai suoi tempi, mostrava il suo primato, senza ancora aver raggiunto i parossismi odierni, i suoi attuali assordanti eccessi»⁵³.

8. Conclusioni

Dinanzi alla crisi del Novecento Barth e Cassirer si dimostrano scrutatori particolarmente attenti del loro tempo, del cosid-

detto tempo dell'*eclissi del sacro*. Nessuno dei due autori cerca riparo nella filosofia di un Dio rassicurante; tutt'altro: provano a fare i conti con un mondo nel quale Dio non c'è. I due autori non chiudono gli occhi dinanzi alla crisi del tempo, una crisi ermeneutica, dove il senso e la direzione dell'interpretazione del mondo avevano preso una dimensione troppo umana, mitica, prometeica. Entrambi, a loro modo, alzano lo sguardo, Barth non teme la contrapposizione risoluta con l'ermeneutica del religioso della teologia liberale e con il nazismo imperante, si volge verso Dio e non lo trova, perché l'uomo non è degno di trovarlo. Allora si dirige all'uomo e, nella dimensione dell'etica antropologica, dello slancio storico ed etico del finito domandante all'infinito, si approssima a Cassirer. Cassirer non guarda mai in alto, ma si guarda intorno, la sua attenzione è già diretta all'uomo e la sua polemica è forte al mito di cui quello si è reso artefice. Tuttavia da due prospettive teoriche diverse si rintraccia un terreno elettivo di confronto tra i due pensatori nell'etica antropologica.

Muovendo entrambi da un *humus* neokantiano Barth e Cassirer riescono a intendere l'attitudine simbolica e formate dell'uomo, ne rintracciano i pericoli e ne vedono le vie di fuga. Entrambi si avvedono della vacuità e della pericolosità di cercare un "mitico", presunto e presuntuoso legame con l'eterno: l'uomo non può indiarsi, ma deve farsi uomo. Barth, nella misura in cui separa risolutamente i due piani quello teologico e quello umanologico, a quest'ultimo lascia la pur imperfetta formatività etica, come agonico tentativo di coesistenza pacifica, si avvicina a Cassirer, lo incrocia per mezzo della croce intesa come il simbolo della torsione all'uomo, riprova ulteriore dell'infinita differenza qualitativa tra uomo e Dio, differenza della quale l'uomo non deve disperarsi, ma che deve accettare e riconoscere. In definitiva all'uomo non viene chiesto nulla di "mitico", tutt'altro, egli viene spinto ad agire eticamente, ovvero a tornare all'umano, di contro alle disumanizzazioni coeve.

Note

1. L'individuazione delle categorie di "nichilismo" e "cosmopolitismo" deriva da una scelta di campo. Franco Volpi parla, invece, di "nichilismo" ed "idealismo": cfr. F. Volpi, *Il Nichilismo*, Laterza, Bari, 1999.
2. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano, 1993, p. 13.
3. Ivi, pp. 90-91.
4. Ivi, p. 118.
5. Ivi, pp. 127-128.
6. Ivi., pp. 28-29.
7. Citato da G. Moretto, in Id., *Sulla traccia del religioso*, Napoli, Guida, 1987, p. 68. Cfr. K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart, 1985, p. 35 s.
8. G. Miegge, *Introduzione all'edizione italiana* di K. Barth, *Epistola ai Romani*, cit., p. IX.
9. «Se ho un sistema, esso consiste in questo, che cerco di tenere presente con la maggiore possibile costanza, nel suo significato negativo e positivo, quella che Kierkegaard definisce "l'infinita differenza qualitativa" tra il tempo e l'eternità». «Dio è nel cielo e tu sei sulla terra» (K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. XI).
10. «La sua vastissima opera ci appare, vista in negativo, un grandissimo affresco di filosofia esistenzialista, a cui un a-priori teologico totalmente estrinseco dà la forma e la dimensione di un pensiero teologico; personalmente siamo convinti che, ai fini di un'adeguata comprensione del pensiero barthiano, è molto più utile cercare di tematizzare, cioè di riportare in positivo, la concezione del mondo e dell'uomo da lui delineata in negativo von straordinario vigore di pensiero e attribuita alla Parola, pur se nella modalità dichiarata prometeica in virtù di una estrinseca ragione teologica, il 'no' di Dio» (G.M. Pizzuti, *Invito al pensiero di Barth*, Milano, Mursia, 2000, p. 103).
11. Citato in ivi, p. 108.
12. K. Barth, *Il problema dell'etica nell'ora presente*, in Id., *Parola di Dio e parola umana*, a cura di F.S. Festa, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1999, pp. 119-158.
13. Ivi, pp. 131-132.
14. Ivi, pp. 136-137.
15. Ivi, pp. 140-141.
16. Ivi, pp. 146-147.
17. Ivi, p. 149.
18. Ivi, p. 155.
19. Cfr. A. Gallas, *Il giovane Barth. Tra teologia e politica*, a cura di G.L. Potestà e M. Rizzi, Vita e Pensiero, Milano, 2004.
20. K. Barth, *Der Römerbrief*, Bern, G.A. Baesclin 1919; nuova ed., invariata Zuerich, EVZ, 1963, pp. 379 ss. La prima edizione del Commento all'*Epistola ai Romani* di Barth non è stata tradotta in italiano (eccetto alcune parti) ed è per questo che la citazione sopra riportata è tratta da G.M. Pizzuti, *Invito al pensiero di Barth*, cit., p. 69.
21. Rom. 12:21-13:7, citato in K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 456. Cfr. in relazione alla posizione politica di Barth anche: K. Barth, *Stato*, in R. Esposito (ed), *Oltre la politica. Antologia del pensiero "impolitico"*, Mondadori, Milano, 1996.
22. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., pp. 457-458.
23. Ivi, p. 458.
24. Come spiega bene Genre, «mentre il cattolicesimo si mise al riparo con il Concordato del 1934, firmato da von Papen e dal card. Pacelli, che prevedeva il giuramento di fedeltà dei vescovi al regime e il divieto ai preti di partecipare a ogni attività politica, i protestanti affrontarono la lotta in ordine sparso senza unità organica né spirituale. La

tradizione luterana di sottomissione all'autorità costituita, l'orientamento nazionalista di molti uomini di chiesa, il disprezzo in cui era tenuta la repubblica di Weimar, tutto sembrava predisporre la chiesa evangelica a farsi inquadrare in camicia bruna. Il 25 aprile 1933 fu creata una "chiesa evangelica della nazione tedesca", basata sulle parole-chiave: "Nazione, Razza, Führer"» (E. Genre, *Introduzione a K. Barth, Volontà di Dio e desideri umani. L'iniziativa teologica di K. Barth nella Germania hitleriana*, a cura di F. Genre, Claudiana, Torino, 1986, p. 45).

25. Cfr. S. Bologna, *La Chiesa Confessante sotto il nazismo. 1933-1936*, Milano, Feltrinelli, 1967.

26. Con i cristiano-tedeschi, infatti, «il riconoscimento della "sovranità dello Stato nazionalsocialista" non è solo questione di dovere civico, di convinzione politica, ma di fede, ed essi vogliono una chiesa che sia d'accordo con loro. Secondo loro l'evangelo dovrà essere predicato come "l'evangelo del Terzo Reich". La confessione di fede deve essere conservata, ma va riformulata in modo da "opporsi nettamente" al mammonismo, al bolscevismo, al "pacifismo anticristiano". La chiesa deve essere in futuro "la chiesa dei cristiano-tedeschi, cioè dei cristiani di razza ariana". Il vescovo del Reich, "il Führer spirituale che deve prendere le decisioni normative e risponderne personalmente", va individuato tra i candidati "proposti dai cristiano-tedeschi e presi dalle loro file" con un'elezione generale, che escluda dal diritto di voto i cristiani di stirpe non ariana (in una notificazione successiva si è inoltre messo in rilievo un terzo criterio per la scelta del futuro vescovo: deve essere un uomo che goda della particolare fiducia del cancelliere del Reich)» (K. Barth, *Esistenza teologica oggi*, in Id., *Volontà di Dio e desideri umani. L'iniziativa teologica di K. Barth nella Germania hitleriana*, cit., pp. 11-44, qui, p. 29).

27. Ivi, pp. 29-31.

28. Ivi, p. 28.

29. Ivi, p. 13.

30. Ivi, p. 41.

31. Ivi, p. 12.

32. L'esigenza di dare vita a una nuova rivista nasce dalla rottura definitiva con Goergen il quale, dopo aver mantenuto una iniziale posizione incerta, dichiara che «la legge (*Gesetz*) di Dio per noi è identica alla legge (*Nomos*) del popolo tedesco, schierandosi senza più indugi dalla parte del vescovo del Reich Ludwig Müller» (E. Genre, *Introduzione a K. Barth, Volontà di Dio e desideri umani. L'iniziativa teologica di K. Barth nella Germania hitleriana*, introd. di F. Genre, cit., p. 7.). Cfr. anche K. Barth, *How I Changed my Mind*, John Knox Press, Richmond, Virginia, 1966, pp. 46-49 [tr. it.: *Autobiografia critica*, cit., pp. 42-49].

33. G.M. Pizzuti, *Invito al pensiero di Barth*, cit., p. 72.

34. Cfr. E. Busch, *Karl Barth e il governo svizzero*, in «Protestantesimo», 54/4 (1999), pp. 338-356.

35. G.M. Pizzuti, *Invito al pensiero di Barth*, cit., pp. 72-73.

36. In occasione del Sinodo «libero» del 1934 organizzato da 167 chiese evangeliche riformate tedesche in opposizione al nazionalsocialismo dei cristiano-tedeschi Barth scrive una «Dichiarazione sulla corretta comprensione delle confessioni di fede della Riforma nella chiesa evangelica tedesca odierna», nella quale la prima di sei tesi, dal titolo «La chiesa nel presente» recita: «1. In relazione agli avvenimenti verificatisi nella chiesa nell'anno 1933, la Parola di Dio ci impone di fare penitenza e di convertirci. Infatti in questi avvenimenti è giunto a maturazione ed è divenuto visibile un errore che da secoli devasta la chiesa evangelica. Questo errore è rappresentato dall'opinione secondo cui l'annuncio e l'organizzazione della chiesa, cioè la via temporale alla salvezza eterna, dovrebbero essere determinate, oltre che dalla rivelazione, dalla grazia e dall'onore di

Dio, anche da un legittimo arbitrio dell'uomo [...]. 2. Questo errore è identico a quello della chiesa del papa e del fonte entusiastico, contro cui si rivolge la confessione di fede della Riforma. Quando soccombe a questo errore, la chiesa evangelica smette di essere tale. Oggi quell'errore deve essere dichiarato e combattuto come tale, anche nelle sue forme più belle e raffinate – al vecchio errore deve essere opposta, con nuova gioia e risolutezza, la vecchia confessione di fede [...] 3. Di fronte all'unanimità con cui questo errore si presenta oggi, le comunità riunite in un'unica chiesa evangelica tedesca sono chiamate, a prescindere dalla loro origine e responsabilità luterana, riformata o unita, a riconoscere di nuovo la sovranità dell'unico Signore dell'unica chiesa e quindi l'unità essenziale della loro fede, del loro amore, della loro speranza, dell'annuncio che rendono con la predicazione e il sacramento, della loro confessione di fede e del loro impegno [...]» (K. Barth, *Dichiarazione sulla corretta comprensione delle confessioni di fede della Riforma nella chiesa evangelica tedesca odierna*, in Id., *Volontà di Dio e desideri umani*, cit., pp. 67-74, qui, pp. 68-69).

37. K. Barth, *Autobiografia critica (1928-1938)*, a cura di P. Grassi, F. Ferrari, C. Montevocchi Grassi, La Locusta, Vicenza, 1978, p. 188.

38. K. Barth, *La volontà di Dio e i nostri desideri*, in Id., *Volontà di Dio e desideri umani. L'iniziativa teologica di K. Barth nella Germania hitleriana*, cit., pp. 75-88, qui, p. 75.

39. E. Genre, *Introduzione a K. Barth, Volontà di Dio e desideri umani. L'iniziativa teologica di K. Barth nella Germania hitleriana*, cit., p. 9. Genre, a sua volta, cita F.-W. Marquardt, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths*, Kaiser Verlag, Monaco, 1972, p. 7.

40. K. Barth, *Rivelazione, chiesa, teologia*, in Id., *Volontà di Dio e desideri umani. L'iniziativa teologica di K. Barth nella Germania hitleriana*, cit., pp. 89-114, qui, p. 114.

41. K. Barth, *Il cristiano come testimone*, in Id., *Volontà di Dio e desideri umani. L'iniziativa teologica di K. Barth nella Germania hitleriana*, cit., pp. 133-145.

42. C. Scilironi, *Barth interprete di Nietzsche*, in *Nichilismo, sacro e mistero*, Cleup, Padova, 2002.

43. Nel 2000 esce un'edizione italiana, curata da Roberto Celada Ballanti de *Dio e il niente* di Barth, che in realtà è il capitolo 50 del terzo volume della sua monumentale *Dogmatica ecclesiale*, scritto durante la Seconda guerra mondiale e pubblicato nel 1950. Cfr. K. Barth, *Dio e il niente*, a cura di R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia, 2000.

44. E. Cassirer, *Il mito dello stato*, in Id., *Scienza, cultura e storia. Cinque saggi di Ernst Cassirer*, a cura di A. Maccaro, con una Prefazione di R. De Biase, Aracne, Roma, 2016, p. 83.

45. E. Cassirer, *Hermann Cohen 1842-1918*, in Id., *Scienza, cultura e storia. Cinque saggi di Ernst Cassirer*, cit., pp. 95-96.

46. E. Cassirer, *Filosofia e Politica*, in Id., *Simbolo, mito e cultura*, Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 235.

47. Ivi, pp. 237-245.

48. Ivi, p. 240.

49. E. Cohen, *Hermann Cohen 1842-1918*, cit., pp. 73-76.

50. E. Cassirer, *Über Basisphänomane*, in Id., *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, a cura di G. Raio, Sansoni, Firenze, 2003, pp. 126-127.

51. Cfr. R. De Biase, *La destinazione etica della storia della filosofia in Ernst Cassirer. Le testimonianze di Descartes e Goethe*, Giannini, Napoli, 2007, p. 126.

52. Ivi, p. 148.

53. Ivi, p. 116.

Autori

Marco Castagna è PhD in etica e antropologia. Vive a Londra, dove svolge le attività di ricercatore, traduttore e sceneggiatore. Ha insegnato filosofia e teoria dei linguaggi presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II" e lo IUM – Istituto Universitario per la Mediazione. Nel corso del suo lavoro, si è confrontato con gli sviluppi delle scienze umane di area francese del XX secolo, pubblicando saggi sull'ermeneutica di Paul Ricœur, la psicanalisi di Jacques Lacan e la semiotica di René Thom.

Giuditta Corbella è dottoranda di ricerca in filosofia presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, con un progetto dal titolo *La filosofia del concretum di Roman Ingarden*. Studia a Friburgo e a Milano. La sua ricerca si concentra specialmente, ma non esclusivamente, sull'ontologia fenomenologica dei concetti modali.

Riccardo De Biase insegna storia della filosofia presso il Dipartimento di Studi umanistici dell'Università di Napoli "Federico II". È presidente dell'associazione "NapoliFilosofica". Ha pubblicato monografie e saggi su Heidegger, Descartes, Kant, Lutero e Cassirer e si occupa prevalentemente di storia delle idee. Ha lavorato sul rapporto tra digitalità e filosofia in qualità di *Principal Investigator* di un progetto di ateneo sull'etica, la logica e la storia dei valori declinato intorno alle trasformazioni dell'era digitale. Le sue più recenti linee di ricerca riguardano la filosofia delle tecnologie digitali e la semiotica.

Alessia Maccaro, PhD in scienze filosofiche (curriculum di bioetica) presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II", è attualmente Research Fellow presso l'Università di Warwick dove collabora con un team di esperti interdisciplinari. Si è occupata di storia della filosofia, ermeneutica e filosofia morale. Negli ultimi anni ha approfondito questioni di bioetica interculturale applicate ai *Low and Middle Income Countries*.

Rossella Saccoia è PhD in scienze filosofiche. Docente a contratto di storia della filosofia contemporanea e di teoria e filosofia dei linguaggi in diversi atenei italiani, è autrice di numerosi saggi e articoli in rivista. Si è dedicata in particolare al pensiero di Cassirer, di Peirce e di Heidegger.

Giulia Salzano è dottoranda di ricerca in legalità, culture politiche, democrazia presso l'Università degli Studi di Perugia con un progetto di ricerca sull'empatia analizzata dal punto di vista fenomenologico e della sociologia delle emozioni. I suoi interessi investono gli ambiti della fenomenologia, della teoria sociale e della filosofia morale e del linguaggio.

«Pràgmata», numero 1, anno 2022
a cura di Riccardo De Biase

direttore editoriale: Mario Scagnetti
editor: Giulia Ferri
caporedattore: Giuliano Ferrara
redazione: Nicholas Izzi
progetto grafico: Giuliano Ferrara