

“Dio si rivela come Signore”.

La dottrina trinitaria barthiana: un'introduzione

Prof. CRISTIANO MASSIMO PARISI¹
ISSR Mater Ecclesiae (Angelicum)
Roma

Resumen: L'articolo è un'introduzione al pensiero trinitario di Karl Barth. La prima parte presenta il re-innesto del teologo svizzero nel suo “albero genealogico” e la ri-scoperta della dottrina della Trinità, non solo attraverso il dogma trinitario antico, ma anche guardando alla contemporaneità e dando un posto speciale al pensiero di Hegel. La seconda propone, in sintesi, la dottrina trinitaria di Barth, sorta, tra l'altro, dalla volontà di indicare una soluzione al problema del rapporto tra Dio e il mondo, ossia dalla volontà di superare la falsa alternativa tra l'assoluta trascendenza di Dio al mondo e la sua assoluta immanenza.

Palabras clave: K. Barth; Trinità; Trascendenza di Dio.

¹ Passionista sacerdote, dottore in Giurisprudenza e in Sacra Teologia, svolge attività di insegnamento nella Facoltà di Teologia (Angelicum), negli Istituti Superiori di Scienze Religiose Mater Ecclesiae (Angelicum) e Ecclesia Mater (Lateranense) e nell'Istituto Teologico Leoniano (Anagni).

Abstract: The article is an introduction to Karl Barth's Trinitarian thought. The first part presents the Swiss theologian's re-inclusion in his "family tree" and re-discovery of the doctrine of the Trinity, not only through ancient Trinitarian dogma, but also by looking at contemporary times and giving a special place to Hegel's thought. The second proposes, in summary, Barth's Trinitarian doctrine, which arose from, among other things, the desire to indicate a solution to the problem of the relationship between God and the world, that is, the desire to overcome the false alternative between God's.

Key words: K. Barth; Trinity; God's transcendence.

Accostarsi al pensiero e all'opera di Karl Barth è un'impresa certamente ardua, vista, anzitutto, la mole della sua produzione². Tuttavia, si è concordi nel ritenere che la sua dottrina «non solo ha mutato profondamente la teologia, ma va annoverata tra le opere più significative della storia culturale del XX secolo»³. Barth è uno dei teologi più letti e commentati del secolo scorso, che continua ad essere studiato in questo terzo millennio. Sin dalle prime pubblicazioni ha ottenuto un'attenzione che ha subito valicato i confini della Svizzera, fatto per il quale non ha esitato a manifestare un certo stupore⁴. Sono trascorsi più di cinquant'anni

² Tourn scrive: «Barth è scrittore fecondo e facondo [...]. La sua vita è stata spesa a scrivere e la nostra, qualora ci volessimo impadronire del suo pensiero, dovrebbe essere spesa a leggerlo»: G. Tourn, "Per gli 80 anni di Karl Barth", in "Protestantesimo", 21 (1966) 3, 159.

³ E. Jüngel, *L'essere di Dio è nel divenire. Due studi sulla teologia di Karl Barth*, Marietti, Torino 1986, 61.

⁴ «Quando guardo indietro alla mia vita, mi vedo come un tale che sale a tentoni nel buio di un campanile, e nel fare questo, senza accorgersene, invece del corrimano afferra una corda, quella della campana. Improvvisamente, egli ode, pieno di costernazione, che la campana incomincia a suonare e, naturalmente, non è solo lui a sentirla»: K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf. Die Lebre vom Worte*

dalla sua morte e continuano le pubblicazioni riguardanti il suo pensiero politico, storico e in particolare morale e dogmatico. Fra gli studiosi ritorna con frequenza la questione di una corretta comprensione del pensiero di Barth, non solo per la quantità della sua produzione, ma anche per quell’ “iniziare dall’inizio”, che invita a rileggere i lavori precedenti alla luce dei successivi, pur restando ferma l’impressione che un’attenta interpretazione si mantenga sempre su un ‘equilibrio precario’.

Quindi, paradossalmente, porsi in un atteggiamento critico dal carattere definitorio verso la produzione barthiana significherebbe dover fare i conti con tutta una serie di indicazioni provenienti dallo stesso Barth, a volte nascoste all’interno delle principali produzioni, che porterebbero l’incauto studioso in una situazione di parziale torto. Con questo voglio dire che non solo non sarebbe pertinente assumere un atteggiamento critico lapidario, ma ritengo che, se si ascolta con la dovuta reverenza l’esperienza teologica barthiana, si scoprirebbe che ha ancora qualcosa da dire al pensiero contemporaneo e alla sua ricerca di un’epistemologia della fede che possa rendere ragione della speranza a cui ogni credente è chiamato. Pertanto, la scelta per l’elaborazione del presente lavoro è consistita nel mettersi in ascolto, lasciando parlare lui, perché convinti che «in fondo, il pensiero di Barth non si può che “raccontare” [...] e questo anche quando viene ad assumere una configurazione sistematica»⁵.

L’articolo si suddivide in due parti. Nella prima presento il re-innesto di Barth nel suo “albero genealogico”, dal quale si era allontanato durante gli anni accademici, a cui consegue il

Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik, Chr. Kaiser, München 1927, 13. Mia traduzione.

⁵ A. Milano, *Il contributo della teologia evangelica. 1. Karl Barth (1886-1968)*, in *Storia della teologia. 3. da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, a cura di R. Fisichella, EDB, Bologna 1996, 475.

recupero di alcuni elementi della tradizione teologica cristiana, dai Padri della Chiesa alla scolastica. In questo periodo – siamo agli inizi degli anni '20 – si colloca anche la ri-scoperta della dottrina della Trinità, non solo attraverso il dogma trinitario antico, ma anche guardando alla contemporaneità e dando un posto speciale al pensiero di Hegel. Nella seconda parte propongo, in sintesi, la dottrina trinitaria di Barth, sorta, tra l'altro, dalla volontà di indicare una soluzione al problema del rapporto tra Dio e il mondo, ossia dalla volontà di superare la falsa alternativa tra l'assoluta trascendenza di Dio al mondo e la sua assoluta immanenza. A monte di questo tentativo vi è una precisa intenzione: salvaguardare l'assoluta sovranità di Dio nella sua rivelazione storica. Senso della dottrina trinitaria è rispondere alla domanda sul soggetto della rivelazione, ovvero su chi sia il Dio che si rivela all'uomo. La conclusione è dedicata ad alcune brevi considerazioni, doverosamente riportate per restare fedeli alla scuola di questo maestro, il quale ricorda che la teologia pretende uomini liberi ed ogni “buon teologo” non può vivere in un ambiente fatto soltanto di idee, ma è chiamato ad elaborare principi e metodi, per restare sempre in cammino.

1. IL *SOLUS DEUS* E IL DUALISMO TENSIONALE

Il secondo *Römerbrief* si presenta come il tentativo «di far scendere in campo una teologia che dovrebbe essere migliore di quella del XIX e degli inizi del XX secolo, dal momento che in essa ci si interessa soltanto di Dio nella sua autonomia di fronte all'uomo, e in particolare di fronte all'uomo religioso e ci si accosta

a lui dandogli quell'onore che crediamo di trovare nella Bibbia»⁶. Così Barth scrive, a distanza di anni, a proposito del secondo ‘commento’⁷. Nato tra l'autunno del 1920 e l'estate del 1921, il secondo *Römerbrief* ha la struttura di una “teologia della crisi”, ovvero di una frattura tra la realtà di Dio e quella del mondo. La “crisi” è anche vista come principio della condizione stessa della creatura, dove è la tensione tra i termini (giudizio-salvezza, peccato-redenzione) a costituire la realtà del mondo. Questo è solo se stesso, e, in quanto peccato, negazione della sovranità di Dio; tuttavia, è nello scoprirsi condannato che avviene la rivelazione del rapporto a Dio. In altre parole, è nella negazione di ogni autosufficienza che si trova la condizione fondamentale della salvezza⁸. Barth, mediante questa tensione “qualitativa”, si re-innesta in un “albero genealogico”⁹ dal quale, almeno in parte, si era allontanato durante gli anni propriamente accademici e se ne serve per definire la fede come paradosso: «la vocazione di un apostolo è un fatto paradossale, che nel primo e nell'ultimo

⁶ K. Barth, *Dank und Reverenz*, in “EvangelischeTheologie”, 23 (1963), 339. Per l'elaborazione di questo paragrafo mi rifaccio al mio *Ri-dire Dio alla scuola di Barth. Il solus Deus e il Dio dell'uomo*, EDI, Napoli 2018, 59-78.

⁷ Sebbene si sia soliti dire “seconda edizione”, preferisco ‘commento’, perché, in effetti, si tratta di una completa ri-elaborazione del primo ‘commento’ al *Römerbrief*.

⁸ Barth entra in scena con un'accesa vena polemica, trascinato dal *pathos* teologico per la signoria di Dio: «Se ho un ‘sistema’, esso consiste in ciò, che io mi tengo davanti agli occhi, con tutta la tenacia possibile, quella che Kierkegaard ha chiamato ‘l'infinita differenza qualitativa’ del tempo e dell'eternità, nel suo significato positivo e negativo. “Dio è in cielo e tu sulla terra”. Il rapporto di *questo* Dio a *questo* uomo, il rapporto di *questo* uomo a *questo* Dio è per me il tema della Bibbia e insieme la somma della filosofia. I filosofi chiamano questa crisi del conoscere umano ‘origine’. La Bibbia vede in questo punto cruciale Gesù Cristo», in *L'Epistola ai Romani. Prefazione alla seconda edizione (1921)*, in *Le origini della teologia dialettica*, a cura di J. Moltmann, Queriniana, Brescia 1976, 145.

⁹ K. Barth, *La parola di Dio come compito della teologia*, in *Le origini della teologia dialettica*, 244-246.

istante della sua vita sta all'infuori della sua identità personale con se stesso»¹⁰. Il secondo commento vuole fondare una teologia dove l'attenzione non è più sulla realtà di Dio che entra nel mondo, ma sui binomi tensionali, segno dell'intervento divino. In altri termini, la nuova riflessione teologica avviene all'interno di questa "crisi", che è l'intervento "a priori" di Dio. La possibilità del rapporto con Dio viene soltanto da Lui, per cui non vi sarà «un messaggio religioso, dunque, non istruzioni o notizie sulla divinità o sulla deificazione dell'uomo, ma l'ambasciata di un Dio, che è del tutto diverso, del quale l'uomo, come uomo, non saprà e non avrà mai nulla, e dal quale appunto per questo gli viene la salvezza»¹¹. Con il secondo commento *Barth vuole offrire una teologia che si interessi soltanto di Dio nella sua autonomia di fronte all'uomo*, il cui incontro si realizza, da parte del mondo del Padre, in un punto stesso della linea di intersezione che non ha alcuna estensione sul piano del mondo. Nel *Römerbrief*, infatti, il pastore di Safenwil definisce la religione un "tutt'altro che l'armonia [dell'uomo] con se stesso o addirittura con l'infinito", "l'inorridire dell'uomo di fronte a se stesso"¹², e considera l'uomo religioso come colui che "quando è oppresso dalla problematica del suo mondo" osa l'impossibile: tratta con Dio come il suo simile¹³. Per comprendere bene questo 'giudizio', occorre contestualizzare la questione specifica da cui esso intende distanziarsi¹⁴. Il punto di

¹⁰ K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2009³, 3. È opportuno notare che Barth non considera soltanto il singolo nel paradosso della fede, ma si riferisce sempre alla condizione di tutte le creature, alla condanna e salvezza della realtà del mondo: Barth, *L'Epistola ai Romani*, 78.

¹¹ *Ibidem*, 4.

¹² *Ibidem*, 234; 251.

¹³ *Ibidem*, 225.

¹⁴ Barth, infatti, in seguito affermerà che "non sarebbe impossibile", "con una piccola precisazione dialettica", intendere "*religio*" come "concetto comprensivo di ciò che chiamo 'fede e obbedienza'". «Ma il termine mi risulta troppo appesantito e

discussione è il tentativo perseguito a partire dal secolo XVIII di comprendere «il cristianesimo come una “specie” del “genere” religione»¹⁵. Barth accusa quest’impresa, avvenuta soprattutto ad opera di Schleiermacher, di “religionismo”¹⁶. Il teologo di Breslavia aveva definito la religione come “sentimento” – ossia atteggiamento di fondo dell’uomo –, in favore dell’Universo, che, a sua volta, non si identifica con Dio, ma lo include, come il tutto include una parte, perché l’Universo è più che Dio¹⁷. Il fine della religione è quello di amare questo Universo e contemplarne l’azione¹⁸. Con il passaggio dall’ “oggetto” della religione al “soggetto” religioso, si ha, in altre parole, una riduzione della “rivelazione” a “religione” e di quest’ultima a sentimento di ‘dipendenza’. Quindi, ne consegue che questo pensiero non è teologico, bensì antropologico. Schleiermacher, secondo Barth,

contaminato dall’abuso che ne è stato fatto da 200 anni. Penso soprattutto all’abuso apologetico. Non posso più sentire o pronunciare la parola ‘religione’ senza associarla spiacevolmente a quella che ormai nella storia della cultura contemporanea è l’insegna del rifugio in cui la teologia protestante, e in parte anche quella cattolica, più o meno precipitosamente cominciò a ritirarsi quando le venne a mancare il coraggio di lasciarsi guidare nel suo pensiero dall’oggetto, cioè dalla parola di Dio [...]. Forse verrà un tempo in cui si potrà riparlare di religione senza implicazioni negative e senza complessi [...]. Ma oggi non è quel tempo»: K. Barth, *Iniziare dall’inizio. Antologia di testi*, a cura di R.J. Erler e R. Marquard, Queriniana (Gdt 199), Brescia 1990, 37-38.

¹⁵ A. Milano, *Il contributo della teologia evangelica. 1. Karl Barth (1886-1968)*, in *Storia della teologia. 3. Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, a cura di R. Fischella, EDB 2015, 493.

¹⁶ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, I/2, Evangelischen Buchhandlung, Zollikon, 1938, 316.

¹⁷ F.D.E. Schleiermacher, *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, Queriniana (Gdt 189), Brescia 1989, 125.

¹⁸ Schleiermacher, *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, 91. Altrove, rivolgendosi sempre agli “intellettuali che disprezzano”, si legge: «io vi ho mostrato che cosa è propriamente religione; avete forse trovato alcunché che fosse indegno della vostra cultura e della cultura umana più elevata?», *ibidem*, 119.

ha condotto la teologia in “un vicolo cieco”¹⁹, quindi è necessaria “una rivoluzione teologica”²⁰. Ecco allora che, mediante la propria speculazione, Barth ha contestato il fondamento e la legittimità cristiana della teologia in vigore da circa due secoli, che si compiaceva di sviluppare le sue tesi in piena concordanza con le tendenze fondamentali della cultura e dell’uomo moderni. Ciò in nome del teocentrismo, che è la traduzione teologica del “primo comandamento”²¹: “Non avrai altri dei innanzi a me”. Barth rifiuta il discorso della “religione” così come giunto agli inizi del secolo XX, perché in realtà è un “non dio”²², a cui il pensiero liberale si sarebbe asservito. Questo impossibile versante antropologico, che non rende l’uomo credente, è però finalizzato dal Nostro alla esaltazione della fede come salvezza. Tuttavia, per quanto sia un segno negativo, è anche un segno del divino fuori di Esso: «la religione è la possibilità, da parte dell’uomo, di ricevere una impronta della rivelazione divina, di raffigurare, rivivere, plasmare nelle forme visibili della coscienza umana e delle creazioni umane la svolta, l’avviamento, il movimento dal vecchio al nuovo uomo, di assumere singolarmente o in comunità un atteggiamento corrispondente alla via di Dio verso gli uomini»²³. Mediante la religione l’uomo può diventare consapevole del peccato, ma anche della grazia divina, della schiavitù ma anche della liberazione, della rottura ma anche della

¹⁹ Karl Barth, *Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24*, hrg. von D. Ritschl, theologischer, Zürich 1978, 461.

²⁰ Barth, *Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24*, 462.

²¹ «Al posto degli assiomi delle altre scienze, nella teologia c’è il comandamento: ‘Non avrai altri dei’ (Es 20,3)”, comandamento che precede ogni enunciato teologico [...]. Niente di meno ovvio del fatto che la teologia non abbia in realtà altri dei accanto al *Deus ecclesiae*!»: Barth, *Iniziare dall’inizio. Antologia di testi*, 16.

²² Barth, *L’Epistola ai Romani*, 25.

²³ Barth, *L’Epistola ai Romani*, 162.

pacificazione. Barth invita a perseverare nella religione, affinché Dio tocchi l'uomo con la grazia della fede, «perché [la religione] è la possibilità di ricordarci di Dio»²⁴. Quindi, l'invito è quello di cercare “i doni migliori nella possibilità religiosa”, perché noi «siamo uomini religiosi che adorano e attendono e si affaticano con tutta l'anima, con tutto il cuore e con tutte le forze! Suscitare la religione, mantenerla desta e curarla, ma anzitutto riformarla, anzi, sempre di nuovo rivoluzionarla, è un compito veramente degno, più di ogni altro nell'interno dell'umanità»²⁵, perché la religione “rappresenta il divino, è sua delegazione, sua impronta”. La dimensione dualista del pensiero barthiano permane all'interno della stessa idea di religione. Ciò permette di cogliere quegli aspetti non-negativi della religione, che rimangono tali, perché Barth non giunge ad una sintesi del concetto stesso di religione. Essa si rivela necessaria, pur se riletta alla luce della nuova impostazione data al pensiero teologico. Si può anche aggiungere che il punto di partenza resta il teocentrismo, per cui l'idea di religione andava necessariamente rivista anzitutto per calibrarla alla luce del *solus Deus*, per farla poi diventareri-lettura che si oppone all'idea dominante degli ultimi due secoli.

1.1. *La ri-scoperta della tradizione teologica cristiana e del pensiero contemporaneo*

Oltre al re-innesto in un “albero genealogico” – Paolo, Lutero, Calvino, Kierkegaard –, nell'inverno del 1923/24 il Nostro segue a Gottinga, dove era stato chiamato a tenere lezioni accademiche, in qualità di uditor, il corso di E. Peterson su “Tommaso D'Aquino”. Sempre a partire dal 1924 comincia a

²⁴ *Ibidem*, 249.

²⁵ *Ibidem*, 235.

elaborare le proprie lezioni di dogmatica, prestando attenzione non solo alla ortodossia veteroprotestante, ma anche ai Padri della chiesa antica e alla scolastica cattolica²⁶. In questo periodo si colloca anche la ri-scoperta della dottrina della Trinità. Se consideriamo il contesto teologico²⁷ in cui Barth si muove, lo studio di questa dottrina assume un valore ancora più grande, perché evidenzia il suo coraggio, scevro da ogni pregiudizio teologico, di sostenere una posizione ‘dissonante’ rispetto al suo ambiente, la consapevolezza della necessità di dare alla teologia del tempo una dimensione autenticamente evangelica, recuperando elementi della tradizione teologica cristiana. Il modo con cui Barth realizza questa operazione resta tuttavia funzionale allo scopo richiamato in precedenza: *garantire l'assoluta sovranità di Dio nella sua rivelazione storica*. In una lettera all'amico Thurneysen²⁸, infatti, il giovane svizzero parla di “insopprimibile

²⁶ Cf. E. Busch, *Karl Barth. Biografia*, Queriniana, Brescia 1977, 139-140.

²⁷ Il processo di marginalizzazione della dottrina trinitaria risaliva almeno al periodo illuministico ed era conseguente al processo di riduzione in senso morale del messaggio cristiano che la filosofia della religione aveva messo in atto. Kant, del resto, ne aveva sancito l'insignificanza pratica, anche se nella *Religione entro i limiti della sola ragione* non aveva rinunciato ad una sua interpretazione razionalistica come esemplificazione della triplice funzione di Dio come “legislatore”, “governatore” e “giudice”: cf. I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di M. M. Olivetti, Laterza, Bari 1979, 151-163. La ‘semplificazione’ del Vangelo proposta poi da A. von Harnack in *L'Essenza del cristianesimo* (1903) passava per una liberazione del *kérygma* cristiano dalle sovrastrutture della filosofia greca che vi erano addensate nei primi secoli della chiesa cristiana e, proprio in questa prospettiva, la dottrina della Trinità appariva particolarmente debitrice della ellenizzazione del cristianesimo. In generale essa, alla teologia protestante di inizio Novecento, segnata dallo storicismo e affascinata dall'ideale di un cristianesimo adogmatico, dava l'impressione di mito; idea, quest'ultima, condivisa anche da alcuni dei compagni di cammino di Barth all'interno del movimento della teologia dialettica.

²⁸ Nel 1924 Barth scrive all'amico Thurneysen di capire «la Trinità come il problema dell'insopprimibile soggettività di Dio nella sua Rivelazione e non posso negare il mio applauso ad Atanasio, che deve essere stato un ragazzo coerente»: K. Barth - E.

soggettività”, ovvero del fatto che la soggettività di Dio nella sua rivelazione storica non viene meno. Naturalmente lo è in una forma diversa da quella eterna di Dio, per quanto internamente corrispondente a quest’ultima. Per Barth, la dottrina della Trinità costituisce innanzitutto una ‘soluzione’ al problema del rapporto tra Dio e il mondo; mediante tale dottrina, infatti, si può superare la falsa alternativa tra l’assoluta trascendenza di Dio al mondo e la sua assoluta immanenza. Ciò in quanto essa, coglie, ad avviso del Nostro, una dialettica tra identità e diversità nella realtà divina e tra nascondimento e velamento nella sua manifestazione storica.

Nell’elaborare questa operazione ermeneutica, Barth non valorizza soltanto il dogma trinitario antico, ma guarda anche alla contemporaneità. All’interno del pensiero filosofico e teologico un posto speciale è occupato da Hegel, il quale è stato uno dei pochi nell’ambito della riflessione filosofica del suo tempo a valorizzare la dottrina della Trinità e ad integrarla nel proprio sistema filosofico²⁹. Nella *Christliche Dogmatik im Entwurf*³⁰ Barth,

Thurneysen, *Briefwechsel. Band. 2, 1921-1930*, hrsg. von E. Thurneysen, Theologischer, Zürich 1974, 254 (Barth 18. Mai 1924).

²⁹ In uno scritto della maturità, Barth ricorda come, durante gli anni Dieci, l’amico E. Thurneysen, aveva proposto di intraprendere lo studio di Hegel, anche se poi, egli ricorda, «non se ne fece nulla»: K. Barth, *Introduzione alla teologia evangelica. Con un’appendice autobiografica sui rapporti Barth-Schleiermacher*, a cura di G. Bof, Paoline, Cinisello Balsamo, Milano (MI), 244. Sempre Barth, in un colloquio con alcuni parroci e laici del Palatinato, nel 1953, ammetterà di avere un certo debole per Hegel al punto da “hegeleggiare un po’ ogni tanto”: cf. Busch, *Karl Barth. Biografia*, 348. Bisogna, inoltre, tener presente che, tra gli anni Dieci e gli anni Cinquanta, Barth tiene lezioni sulla storia della teologia protestante - e su Hegel - nel semestre invernale 1932-33 e nel semestre estivo 1933 a Bonn, che sono state pubblicate, in tedesco, nel 1946 e in italiano nei due tomi de *La teologia protestante nel XIX secolo*; nel *Volume 1. Le origini comparelscrittosu Hegel*(a cura di I. Mancini, Jaca Book, Milano 1972, 429-465).

³⁰ K. Barth, *Christliche Dogmatik im Entwurf. I. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927*, hrsg. von G. Sauter, Theologischer verlag, Zürich 1982.

tuttavia, mostra considerazione non tanto per Hegel quanto per la teologia speculativa che da lui ha preso le mosse e in particolare per Ph. K. Marheineke, la cui sua opera *Die Grund lebrenderchristlichen Dogmatikals Wissenschaft* (1827) «si presenta, inequivocabilmente, come la dogmatica di un hegeliano ortodosso»³¹. Trattando del rapporto tra Parola e fede, Barth si riferisce proprio a quest'opera scrivendo che «si tratta che lo spirito obbedisca e si rimetta allo Spirito divino che si mostra come soggetto», e aggiungendo poi che «la parola di Dio è proprio 'la posizione di Dio nella ragione'»³². Torna l'idea della soggettività divina che con la sua parola si rende presente all'uomo e nell'uomo, un'idea che è appunto hegeliana nella misura in cui Dio è pensato non come sostanza astrattamente separata dall'uomo, ma come Spirito che si manifesta allo spirito umano. Il merito hegeliano è a questo riguardo innegabile per Barth: «non si può certo negare che gli hegeliani, pur in tutta l'ambiguità che circonda anche loro su questo punto, proprio qui abbiano visto decisamente meglio di Schleiermacher e dei suoi. Noi conosciamo la parola di Dio non mediante noi stessi e in noi stessi, ma noi la conosciamo mediante Dio e in Dio»³³.

In un ulteriore passo riconosce ad un altro teologo, I. A. Dorner, e alla sua dogmatica, il voluminoso *System der Christlichen Glaubenslehre* (1879)³⁴, il merito di aver rilevato che la «comprensione e la cura del concetto trinitario di Dio», che la

³¹ K. Barth, *La teologia protestante nel XIX secolo. Volume 2. La storia*, a cura di I. Mancini, Jaca Book, Milano 1972, 73.

³² Barth, *Christliche Dogmatik im Entwurf. I. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik* 1927, 136.

³³ *Ibidem*, 136-138.

³⁴ Barth, *La teologia protestante nel XIX secolo. Volume 2. La storia*, 169: la sua opera è «una speculazione su Dio che supera in maniera sufficientemente grandiosa uno Schleiermacher e uno Hegel».

teologia protestante moderna non ha avuto, avrebbero preservato dall'intraprendere la «via che dal pietismo e dal razionalismo porta a Schleiermacher», la quale non priva la fede soltanto delle opere «ma anche del [suo] oggetto»³⁵. Proprio la dottrina trinitaria sarebbe sotto questo profilo la migliore garanzia del principio protestante del «*sola fide*», poiché lega la fede alla rivelazione e fa di essa non “un secondo elemento (*Zweites*) accanto a Dio”, «ma un secondo elemento in Dio stesso»³⁶. Queste premesse conducono, inevitabilmente, verso una riflessione più sistematica sulla dottrina trinitaria; ciò avviene nei *Prolegomena* alla *Kirchliche Dogmatik*.

C'è qualcos'altro che prelude al rifacimento della *Dogmatica cristiana*. Il nuovo pensiero teologico, che si sta delineando sempre più, è condotto, come abbiamo accennato, in polemica con il pensiero liberale, ossia con una teologia che parte dall'esperienza umana, che, come tale, secondo il Nostro, non può giungere a Dio. Dal dibattito serrato con il maestro Harnack, Barth avverte il bisogno di approfondire il proprio metodo teologico e lo fa utilizzando il pensiero di Anselmo d'Aosta³⁷. Il giovane svizzero, interpretando l'argomento anselmiano in prospettiva teologica, afferma che Dio può essere pensato nei termini anselmiani solo in base alla Rivelazione. Soltanto a partire da questo punto il pensiero, seguendo l'andamento della Rivelazione, può illuminarla razionalmente dall'interno; in tal modo, la ragione teologica si qualifica come intelligenza della fede, la quale, a sua volta, interroga la ragione: *Fides quaerens intellectum* diviene

³⁵ Barth, *Christliche Dogmatik im Entwurf*, 267.

³⁶ Barth, *Christliche Dogmatik im Entwurf*, 267.

³⁷ Nei paragrafi 2-4 del *Proslogion* vi è l'argomento anselmiano comunemente detto prova a priori (o ontologica) dell'esistenza di Dio.

il titolo del libro di Barth sul pensiero di Anselmo³⁸. Sebbene si possa discutere se la lettura di Barth rifletta l'intenzione del monaco medioevale³⁹, l'opera è preziosa quanto alla metodologia teologica e, secondo Barth, segna un importante punto di svolta della propria teologia. Il libro viene pubblicato nel 1931.

2. "LA RADICE DELLA DOTTRINA TRINITARIA"⁴⁰

Il punto di partenza della rielaborazione della dottrina si trova nell'identità tra la Rivelazione, la Parola e Dio stesso⁴¹. Questa identità di Dio con Se stesso dice l'assoluta sovranità di Dio nella sua Rivelazione e del fatto che la sua «divinità (*Gottheit*) nella

³⁸ K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms*, Chr. Kaiser, München, 1931. Trad. it. a cura di V. Vinay col titolo *La prova dell'esistenza di Dio*, nel vol. *Filosofia e Rivelazione*, Silva, Milano, 1965. Nuova traduzione a cura di M. Vergottini nel vol.: K. Barth, *Anselmo d'Aosta. Fides quaerens intellectum. La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo nel contesto del suo programma teologico*, Morcelliana, Brescia, 2001, 43-238.

³⁹ Nardin afferma che Barth, oltre ad aver rilevato l'unità di pensiero di Anselmo e la sua valenza teologica, ha avuto il merito di «aver definitivamente recuperato Anselmo alla teologia, superando la prospettiva del XIX secolo e dei primi decenni del XX, in cui gli scritti anselmiani [...] erano letti in chiave filosofica [...]. Ciò che Barth non rileva è, invece, l'atteggiamento fondamentale di Anselmo quale obbedienza all'*autoritas* papale. "Il suo [di Barth] errore principale sta però nell'aver completamente disconosciuto l'autentico *Sitzim Leben* di questo [Anselmo] pensiero: esso è ancorato all'obbedienza verso l'*Apostolicus*, il successore di Pietro" (C. Viola, *Anselmo d'Aosta. Fede e ricerca dell'intelligenza*, Jaca Book, Milano 2000, 112). Ancora si avverte la lettura *riformata* con cui Barth 'vede' Anselmo»: R. Nardin, *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta. Indagine storico-ermeneutica e orizzonte tri-prospettico di una cristologia*, LUP, Roma 2022, 36-37.

⁴⁰ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehrevom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, erster halbband (I/1)*, EVZ-Verlag, Zürich 1964, 320.

⁴¹ Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehrevom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, erster halbband (I/1)*, 321.

Bibbia significhi libertà, autonomia ontologica e noetica»⁴². La Rivelazione, quindi, è la radice della dottrina trinitaria⁴³; questa è da intendere non solo come «una necessaria e appropriata analisi della Rivelazione, che, a sua volta, è interpretata correttamente dal Dogma»⁴⁴, ma anche come una «adeguata interpretazione della Bibbia»⁴⁵. Come avviene ciò? Barth nella Rivelazione distingue un soggetto che agisce, il contenuto dell'azione e l'effetto di quest'ultima. Il secondo momento è quello centrale, in quanto esplica il concetto stesso di Rivelazione: quest'ultima, infatti, è un auto-svelamento (*Selbstenthüllung*) di Dio che si produce mediante un modo d'essere (*Seinsweise*) che lo rende visibile all'uomo e che è diverso da quello di Dio in sé – inaccessibile per l'uomo –, eppure che è ancora una volta Dio. Tale “modo d'essere” è «un Dio nuovo in Dio, una differenza di Dio da Se stesso [...], non una realtà subordinata a Dio, ma un modo di essere in cui può essere anche per noi»⁴⁶. La sovranità di Dio si dimostra dunque nel suo distinguersi da Se stesso, senza però cessare di essere Dio: «[Egli] si manifesta come Padre, vale a dire come il Padre del Figlio, in cui prende una forma (*Gestalt*) troppo buona per noi. Dio Padre è Dio, che sempre, anche prendendo forma (*Gestalt*) nel

⁴² *Ibidem*, 323. In altre parole, Dio viene incontro all'uomo come Signore, ossia in modo assolutamente libero, e l'accettazione della sua Rivelazione non trova altro fondamento che nella Rivelazione stessa. Barth non esita in questo contesto a riprendere espressioni che aveva usato anche nel *Römerbrief*, affermando che «la Rivelazione avviene (*geschieht*) verticalmente dal cielo, giunge (*fällt*) all'uomo in coincidenza con ciò che egli, proprio in questo luogo, proprio in questo tempo e proprio in questo contesto sta vivendo; [giunge] ora e proprio a quest'uomo: proprio in questa fase della sua vita interiore ed esteriore, con la differenza che questa sua contingenza storica è ora di nuovo comprensibile e spiegabile in tutte le dimensioni possibili»: *ibidem*, 348.

⁴³ *Ibidem*, 326.

⁴⁴ *Ibidem*, 327.

⁴⁵ *Ivi*.

⁴⁶ *Ibidem*, 334.

Figlio, è il libero fondamento e la libera forza della sua divinità nel Figlio»⁴⁷. Permane, nella Rivelazione, una dialettica di svelamento-velamento; questa, infatti, non si risolve in una terza grandezza, poiché la dimensione tensionale è elemento costitutivo della Rivelazione stessa: «poiché vi è un velamento di Dio, può esservi uno svelamento, e soltanto nella misura in cui vi è velamento e svelamento, può esservi un'auto-comunicazione di Dio»⁴⁸. Per mezzo della Rivelazione Dio vuole farsi conoscere all'uomo e instaurare una relazione con lui. Questa intenzione è realizzata da Dio in quanto Spirito, «il miracolo della presenza reale dell'uomo nella Rivelazione»⁴⁹; «senza questa rivelazione storica di Dio, la rivelazione non sarebbe rivelazione. La rivelazione di Dio fa del rapporto tra Dio e l'uomo l'incontro efficace tra Dio e l'uomo»⁵⁰. È solo la Rivelazione storica di Dio a rendere ciò possibile e in questo agire non si ha una commistione tra l'elemento divino e quello umano, bensì l'attestazione dell'assoluta sovranità divina.

2.1. *Il Dio triuno: un'analisi*

Abbiamo detto che Barth si avvicina alla dottrina della Trinità per trovare una 'soluzione' al problema del rapporto tra Dio e il mondo; in altre parole, egli spera di superare la falsa alternativa tra l'assoluta trascendenza di Dio al mondo e la sua assoluta immanenza. Ciò in quanto essa coglie, ad avviso del Nostro, una dialettica tra identità e diversità nella realtà divina e tra nascondimento e velamento nella sua manifestazione

⁴⁷ *Ibidem*, 342.

⁴⁸ *Ibidem*, 383.

⁴⁹ Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lebre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, erster halbband (I/1)*, 350.

⁵⁰ *Ivi.*

storica. A monte di questo tentativo di soluzione, vi è una precisa intenzione: salvaguardare l'assoluta sovranità di Dio nella sua rivelazione storica. In altri termini, Dio è l'origine da cui proviene la rivelazione, nonché la figura in cui si riproduce la rivelazione e l'effetto del suo essere rivelato in noi. Questo venire di Dio all'uomo è il cammino del Figlio che, in quella decisione originaria presa nell'unità dello Spirito tra il Padre e il Figlio obbediente, è stato destinato all'unione con l'uomo Gesù. L'essere di Dio non è quindi un'unità neutrale rispetto a questa distinzione, ma l'essere dell'unico Dio è in Sé distinto nel triplice modo costitutivo del suo rivelarsi: «è Dio che si rivela. È attraverso se stesso che si rivela. È se stesso colui che Egli rivela. Se noi vogliamo veramente comprendere la rivelazione a partire dal suo soggetto, a partire da Dio, bisogna innanzitutto che comprendiamo che questo soggetto, Dio, il rivelatore, è identico all'azione attraverso la quale egli si rivela e identico anche all'effetto di questa azione rivelatrice»⁵¹. Questo è anzitutto il senso della collocazione della dottrina della Trinità nei *Prolegomena*; essa, infatti, «risponde all'interrogativo sul Dio che si rivela nella rivelazione»⁵² e alla domanda su chi sia il Dio che si rivela «la Bibbia risponde in una maniera che conduce a riflettere sul carattere trinitario di Dio»⁵³.

Destinatario della rivelazione è l'uomo. Tuttavia, la creaturalità diventa luogo della Rivelazione a partire dall'uomo Gesù, con la cui umanità Dio si è identificato. Il rapporto tra l'essere di Dio e la sua rivelazione va compreso a partire dal rapporto tra l'essere di Dio e l'umanità di Gesù. Dio si rapporta all'uomo Gesù in quanto decide di mettersi in relazione e può farlo, perché è in Sé stesso autorelazione. Da ciò consegue che Dio si rapporta

⁵¹ *Ibidem*, 312.

⁵² *Ibidem*, 329.

⁵³ *Ibidem*, 319.

all'uomo liberamente e l'accesso alla realtà di Dio avviene per l'uomo solo nell'accoglienza dell'evento della rivelazione, la quale «è in tutte le circostanze l'annuncio del regno e della signoria di Dio [...]. L'essere il Signore è l'essere di Dio che si rivela. [...] Avere un Signore è per l'uomo ricevere ciò che Dio gli dona nel momento in cui l'uomo accetta la rivelazione di Dio. [...] L'uomo non sa che c'è un Signore, che egli ha un Signore e che questo Signore è Dio. Attraverso la rivelazione egli lo sa. La rivelazione è la rivelazione della signoria di Dio»⁵⁴. Dio è il Signore che si rivela e nel termine "Signore" c'è tutta la dottrina trinitaria seguente⁵⁵. Da qui, infatti, si pone la questione trinitaria: «possiamo comprendere questa proposizione [Dio si rivela come Signore] in un triplice significato senza attentare alla sua unità? E possiamo comprenderla nella sua unità senza attentare al suo triplice significato?»⁵⁶. Per la dottrina trinitaria la frase "Dio che si rivela come Signore" indica *l'atto della rivelazione, la sua forma e il suo significato a partire dal fatto che l'essere di Dio, inaccessibile all'uomo, si rivela all'uomo*: "Dio si rivela" significa che «si svela, che Dio si rende presente, manifesto, conosciuto appunto come Dio, che prende domicilio presso la storia dell'uomo, che egli si offre come un oggetto della percezione umana, dell'esperienza, del pensiero e della lingua umana»⁵⁷. Nello stesso tempo, il rivelarsi di Dio comporta una novità in Dio, "un nuovo modo di essere Dio". Si tratta di «una distinzione di se stesso all'interno del suo mistero, un nuovo modo di essere Dio, del tutto eminente, e tale che egli

⁵⁴ Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lebre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, erster halbband (I/1)*, 323.

⁵⁵ *Ivi*: «ciò che noi chiamiamo la radice della dottrina trinitaria è dunque la proposizione: Dio si rivela come il Signore e cioè la rivelazione attestata dalla Scrittura».

⁵⁶ *Ibidem*, 331.

⁵⁷ *Ibidem*, 333.

possa essere il Dio per noi [...]. Ecco cosa afferma il fatto della rivelazione: appartiene a Dio di distinguersi da se stesso, di essere Dio in sé e al contempo di essere ancora una volta Dio in un modo visibile e cioè in una forma che è distinta dal suo essere invisibile»⁵⁸. Questa nuova forma di Dio, che altro non esprime che la signoria di Dio, è la libertà di Dio di distinguersi da sé restando se stesso: «che Dio voglia e possa divenire così ineguale a se stesso, che egli non sia solamente Dio in un’eternità insondabile e nel suo mistero eterno ma anche in una forma temporale – questo potere e questo volere, questa azione reale di Dio, noi abbiamo il diritto di comprenderle come una prima conferma della nostra tesi: Dio si rivela come Signore»⁵⁹. L’autosvelamento di Dio è Dio nel modo di essere del Figlio, mentre il modo di essere nascosto di Dio è il Padre. Bisogna inoltre precisare che non c’è una forma del Padre che non abbia già in sé il Figlio e non c’è una forma di Dio precedente questo modo di essere svelato da sola: «Dio il Padre non ha una forma che nel momento in cui prende forma nel suo Figlio. In tutta la rivelazione biblica, Dio non cessa mai di essere rivelato in questo senso come il Padre, ed è questo che noi intendiamo quando diciamo che egli si rivela come il Signore. La paternità di Dio è dunque la signoria di Dio nella sua rivelazione»⁶⁰. Dio, rivelandosi, si pone in relazione con l’uomo e da questo fatto emerge un terzo significato della signoria di Dio: proprio perché Dio può entrare in relazione con l’uomo è Signore e, facendolo, si rivela come Spirito del Padre e del Figlio che si apre, si comunica all’uomo. Ora il destinarsi di Dio presso l’uomo è il modo di essere di Dio che assume la forma della storicità, il suo essere Signore nel modo di essere dello Spirito

⁵⁸ *Ibidem*, 334.

⁵⁹ *Ibidem*, 334.

⁶⁰ Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehrevom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, ersterhalbband* (1/1), 342.

Santo⁶¹. Secondo la testimonianza biblica, la signoria di Dio in questo terzo senso è il tratto caratteristico della sua rivelazione: «Dio si rivela come lo Spirito, non come un qualsiasi spirito, non come un secondo piano della spiritualità dell'uomo, ma come lo Spirito del Padre e del Figlio, dunque come un solo e medesimo Dio che, nella sua unità, si apre e si comunica all'uomo [...]. Il fatto che Dio è Spirito secondo Gv 4,24, tale è la signoria di Dio nella sua rivelazione»⁶². Ma la stessa Trinità «non esiste solamente nella rivelazione ma in Dio stesso, e che, di conseguenza, noi non dobbiamo considerarla come una manifestazione propria all'economia della salvezza, ma come una realtà immanente a Dio»⁶³. Per Barth, quindi, la rivelazione ci permette di incontrare il Dio triuno, che non entra in conflitto con la divina unità. Ogni modo di essere è fondato sull'unica deità e Dio è tale solo in questi modi di essere.

2.2. "Senso" della dottrina trinitaria barthiana

Uno degli elementi peculiari della dottrina barthiana della Trinità è l'uso del termine «personalità» (*Persönlichkeit*), per indicare l'unica essenza divina, preferendolo a quelli antichi di *deitas* o di *essentia divina*, a motivo dell'impressione che questi ultimi suscitano di «parlare di Dio come di un *Neutrum*», come un qualcosa anziché come un qualcuno. Si tratta di un termine

⁶¹ *Ibidem*, 350: «che Dio possa fare ciò che affermano i testimoni biblici, che egli possa non solo prendere una forma senza cessare di dimorare liberamente presso se stesso, ma ancora divenire Dio per questo o quell'uomo, che l'eternità divenga un istante del nostro tempo, tale è il terzo significato della signoria di Dio nella sua rivelazione».

⁶² Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lebrevom Wort Gottes. Prolegomena zurkirchlichen Dogmatik, ersterhalbband (I/1)*, 351.

⁶³ *Ibidem*, 352.

che «è il prodotto della lotta contro il naturalismo e il panteismo moderni»⁶⁴. Tuttavia, se può essere impiegato per definire l'essenza divina, non lo può essere per indicare le forme d'essere divine, poiché esso indica una “soggettività autocosciente”. Proprio per evitare il rischio di confondere il termine «personalità» con quello di «persona» conviene preferire a quest'ultimo quello di «modo d'essere» (*Seinsweise*). Nonostante l'uso consolidato nella tradizione teologica del termine «persona», infatti, le perplessità a suo riguardo non sono mai venute meno; lo stesso Agostino le ha espresse con chiarezza legittimandone l'uso soltanto per la mancanza di qualcosa di meglio (*De trin.* V 9, VII 4)⁶⁵. La ripresa di questo termine da parte della teologia medioevale, di Tommaso d'Aquino in particolare, non avrebbe poi contribuito a chiarire i dubbi sul fatto che il suo uso non introduca nell'unità divina una pluralità di sostanze o una ripartizione dell'unica sostanza divina e anzi è semmai da apprezzare la distanza che Tommaso ha sottolineato tra il significato che il termine persona assume nel suo uso generico e quello riferito a Dio (*S. th. qu.* 29, art. 4c)⁶⁶. Il vantaggio di questa variazione terminologica consente di riportare alla luce il senso di termini usati dalla chiesa antica, come quello di ipostasi, che «significa *subsistentia* (non *substantia*), cioè significa modo d'esistere di un ente»⁶⁷, ma anche di definizioni come quella di Tommaso che parla delle persone divine come «*res subsistentes in natura divina*», di Calvino che definisce la persona come «*subsistentia in Dei essentia*» (*Instit.* I, 13, 6) o ancora di teologi cattolici moderni come M. Scheeben o B. Bartmann, che parlano delle persone

⁶⁴ Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, erster halbband* (I/1), 370.

⁶⁵ *Ibidem*, 375.

⁶⁶ *Ibidem*, 376.

⁶⁷ *Ibidem*, 379.

divine come diverse forme di possesso della sostanza divina⁶⁸. Il vantaggio è dunque quello di esprimere in modo più chiaro l'inseparabilità delle persone divine dalla natura divina e dunque la sua unità. Il rischio, poi, relativo dell'accentuazione dell'unità divina a discapito della distinzione reale è evitabile aggiungendo al termine *Seinsweise* l'aggettivo *eigentümliche* – “proprio”, “unico” –, per rimarcare, appunto, la distinzione interna all'unità⁶⁹. Tenuto conto di questo, la differenza dei tre modi d'essere divini è dunque comprensibile a partire dalle relazioni originarie che caratterizzano l'unità divina. Intendere le «persone» divine come «modi di essere» – quindi come relazioni originarie dell'unità divina – permette di rendere meglio ragione della reciproca inerenza di esse, per come è formulata dalla stessa dottrina della pericorese.

Per chiarire la natura delle relazioni intra-divine, anche Barth sente il bisogno di usare delle immagini: così, «come Padre, Dio è il donatore, come Figlio colui che riceve e donatore a sua volta, come Spirito colui che riceve in forma pura. È l'Inizio, senza il quale non c'è meta e fine, il Centro, che può essere solo dall'inizio e senza il quale la fine non sarebbe, e la Fine, che è interamente dall'inizio. È il Parlante, senza il quale non ci sarebbe alcuna parola e alcun senso, la Parola, che è la parola dell'oratore e il portatore del senso, il Senso che è anche il senso dell'oratore così come la sua parola»⁷⁰. Ma queste immagini sono ben lungi dall'illustrare il mistero dell'unità divina che è trina sicché questi tentativi della teologia non sono altro che espressioni di quello «sforzo

⁶⁸ La locuzione “modo d'essere” non deve assolutamente essere considerata come un indice di modalismo. Essa, scrive Barth, «è la traduzione letterale del termine *troposuparxeos* già utilizzato nei dibattiti della Chiesa primitiva»: *ibidem*, 379.

⁶⁹ *Ibidem*, 381.

⁷⁰ Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, erster halbband* (I/1), 384.

razionale per il mistero»⁷¹, che ha come scopo proprio quello di rendere visibile e comprendere il mistero come tale. Questo si radica ancora una volta nel fatto che per quanto Dio manifesti nella sua Rivelazione qualcosa della propria essenza e dunque non sia possibile contrapporre astrattamente ad un Dio per noi un Dio in sé, tuttavia egli rimane libero nella sua rivelazione: «Dio si dà all'uomo interamente nella sua rivelazione. Ma non così da arrendersi all'uomo. Egli, agendo, dandosi, rimane libero»⁷².

Per Barth, quindi, *la dottrina trinitaria risponde alla domanda sul soggetto della Rivelazione, ovvero alla domanda su chi sia il Dio che si rivela all'uomo* – questo il senso della dottrina trinitaria. Ma a questa domanda si risponde soltanto a partire dalla rivelazione stessa di Dio; in altre parole «la dottrina trinitaria ecclesiale è un cerchio chiuso in sé»⁷³ e la sua funzione è quella di respingere idee come il “subordinazionismo” da una parte e il “modalismo” dall'altra, ossia una disparità di grado e valore tra i “modi di essere” divini e quella di una estraneità dell'economia divina a Dio stesso, pensieri che periodicamente emergono nella storia della teologia e della chiesa; nello stesso tempo, vi è la possibilità di affermare che il Dio che si rivela all'uomo, che con lui si riconcilia e che lo redime, è lo stesso Dio che lo ha creato⁷⁴.

Nella trattazione della dottrina trinitaria, quindi, si deve considerare nello stesso tempo l'unità di Dio nella triplicità dei suoi modi di essere e la triplicità dei modi di essere di Dio nella sua unità. Tuttavia, dal momento che ai fini espositivi si finisce con il porre l'attenzione troppo sull'unità o sulla triplicità «il senso completo del concetto di trinità (tri-unità) non potrà mai

⁷¹ *Ibidem*, 388.

⁷² *Ibidem*, 391.

⁷³ *Ibidem*, 400.

⁷⁴ *Ibidem*, 401-403.

essere identico che per un'operazione dialettica»⁷⁵ che permetta, allo stesso tempo, di unire e distinguere le due formule. Punto di partenza per l'analisi dei modi di essere propri dell'unico Dio è la rivelazione. Dio interviene anzitutto come Creatore e Signore dell'esistenza e il Dio di cui si parla «è Gesù di Nazareth che è il Signore, questo dice la testimonianza biblica, è Lui che mette l'uomo a contatto con una sovranità assoluta. È lui il Dio che si rivela»⁷⁶. Tuttavia, che Gesù di Nazareth sia il Signore “non è una verità che va da sé”; se, infatti, Gesù di Nazareth è stato veramente un uomo, l'equazione “Gesù è il Signore” non può essere posta, perché i due termini non sono direttamente identificabili, sebbene, per fede, lo divengano. Secondo il Nuovo Testamento la vera divinità identica alla nozione di Signore appartiene a un essere assolutamente diverso dall'uomo Gesù. La signoria di Gesù di Nazareth ha la sua radice nel fatto che altro non è che «la manifestazione, l'esercizio e l'applicazione della signoria di Dio il Padre»⁷⁷. In altre parole, Barth, nel tentativo di identificare chi è colui che la Scrittura chiama “Signore”, parte dalla professione di fede “Gesù è il Signore” e la confronta con l'annuncio fatto da Gesù, con quanto ha detto, con la sua testimonianza e nota che ogni cosa conduce al Padre⁷⁸. Ma tutto ciò si comprende alla luce della Pasqua, poiché «è alla rigorosa frontiera della croce che la volontà di Dio diviene visibile»⁷⁹, che Dio appare come Creatore e Signore della nostra esistenza, come colui che domina sulla

⁷⁵ Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lebre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, erster halbband (I/1)*, 389.

⁷⁶ *Ibidem*, 405.

⁷⁷ *Ibidem*, 406.

⁷⁸ *Ibidem*, 407: «la testimonianza di Gesù su se stesso non costituisce uno dei temi dell'evangelo che egli annuncia, ma è l'espressione del fatto che egli ha coscienza di essere il cammino verso il Padre».

⁷⁹ *Ibidem*, 408.

nostra vita e sulla nostra morte e questi «è Dio il Padre attestato nella Scrittura e rivelato in Gesù Cristo»⁸⁰.

In luogo di una conclusione. Con Barth oltre Barth

Barth è il chiaro esempio per comprendere che non esiste una definitiva soluzione teologica. Paradossalmente, mentre si cerca tra le tante pagine di cui si compone la sua opera qualche intuizione che possa nuovamente dare luce su una situazione o addirittura additare una via, ecco che il Nostro, in una lettera dell'ultimo periodo, nella quale getta uno sguardo complessivo sul suo cammino di pensatore, scrive: «un buon teologo non abita un edificio di idee, di principî, e di metodi. Ci passa in mezzo, per ritrovarsi all'aperto. Resta in cammino. Ha davanti agli occhi la lontananza, gli alti monti e l'infinito mare di Dio – e proprio anche questo lo rende sicuramente molto vicino agli altri buoni e cattivi, felici e infelici, cristiani e pagani, occidentali e orientali, per i quali può essere in tutta modestia un testimone»⁸¹. Barth è colui che vivendo “tra i tempi” invita ad andare ‘in un nuovo tempo’, perché «continuare il lavoro significa sempre ricominciarlo»⁸². In altre parole, chi intraprende il lavoro teologico non può limitarsi a costruire su fondamenti posti in passato, ma è tenuto ogni volta a ricominciare daccapo⁸³. In sede conclusiva, mi limito ad alcune considerazioni, che aprono a nuovi approfondimenti. Tuttavia, concludere, alla luce di quanto appena ri-portato, non può che significare ri-cominciare lo studio della dottrina di Barth per andare oltre Barth.

⁸⁰ *Ibidem*, 409.

⁸¹ *Barth, Iniziare dall'inizio*, a cura di R.J. Erler e R. Marquard, (gdt 199) Queriniana, Brescia, 1990, 176-177.

⁸² *Barth, Iniziare dall'inizio*, 13.

⁸³ *Ivi*.

Il presente lavoro, che rappresenta solo un'introduzione al suo pensiero trinitario, lascia aperte alcune questioni, che provo ad elencare. Anzitutto, la critica⁸⁴ circa il fondamento della dottrina trinitaria, che ha, come corollario, il superamento di un debito con l'idealismo; il rifiuto del concetto di persona e la contrapposizione tra conoscenza naturale di Dio e rivelazione. Ognuno di questi aspetti andrebbe sempre valutato facendo parlare lo stesso Barth, per giungere a una comprensione il più possibile oggettiva del suo pensiero. Lo stesso tema dell'*analogia entis*, per il quale Barth era partito dall'idea espressa nel primo volume della Dogmatica, secondo la quale era l'invenzione dell'antiCristo, per poi successivamente ammettere che l'idea di analogia non poteva essere eliminata dalla teologia. Infine, l'analisi del rapporto tra la Croce e il mistero del Dio trino. Al di là di queste considerazioni lapidarie, resta la convinzione che una più corretta comprensione di uno dei teologi più innovativi del XX secolo possa essere di aiuto nel panorama teologico odierno, in particolare a livello ecumenico.

⁸⁴ Pannenberg è stato tra i primi a muovere osservazioni critiche circa il fondamento della dottrina trinitaria di Barth: W. Pannenberg, *Teologia sistematica. Volume 1*, Queriniana, Brescia 1990, 333-343