



Istituto trentino di cultura  
Centro per le Scienze Religiose

Scienze religiose. Nuova serie

Collana «Scienze religiose. Nuova serie»

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*
2. G. CANOBBIO (ed), *La fede di Gesù*
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*
4. A. AGUTI, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*

ANDREA AGUTI

**La questione dell'ermeneutica  
in Karl Barth**

LOGO DEHONIANE

*Centro per le Scienze Religiose in Trento*

Sede: Via S. Croce, 77 – 38100 Trento  
tel. 0461-210232 / fax 0461-980436 / e-mail segretisr@itc.it

*Consiglio Scientifico*

Claudio Leonardi (Presidente), Pierangelo Sequeri, Franco Volpi

*Direttore*

Antonio Autiero

*Comitato Direttivo*

Membri d'onore: Wilhelm Egger, Walter Kern, Josef Krejčí, Germano Pellegrini, Luigi Sartori

Membri effettivi: Giacomo Canobbio, Paolo De Benedetti, Giuseppina Gasparini De Sandre, Karl Golser, Gerhard Larcher, Giovanni Menestrina, Cettina Militello, Karl Neufeld, Iginio Rogger, Elmar Salmann, Lorenzo Zani

AGUTI, Andrea

La questione dell'ermeneutica in Karl Barth / Andrea Aguti. - Bologna : EDB, 2001. - 306 p. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie ; 4)  
ISBN 88-10-40378-9

1. Barth, Karl - Ermeneutica

230.01

Scheda a cura della Biblioteca ITC-isr

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC

© 2001 Centro editoriale dehoniano  
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna  
EDB (marchio depositato)

ISBN 88-10-40378-9

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2001

«Non è forse Dio che ha in suo potere le interpretazioni?  
Raccontatemi dunque»  
(Gn 40,8)

*Ai miei genitori*



## Indice

<b>Premessa</b> .....	9
<b>Introduzione</b> .....	11
<b>Capitolo primo: Il problema ermeneutico e lo sviluppo della teologia barthiana negli anni Venti</b>	
1. Fede e storia .....	21
2. Egesi metacritica ed ermeneutica .....	32
3. Il valore testimoniale della dialettica teologica .....	44
4. Il passaggio alla dogmatica .....	57
5. L'esplicitazione della «Denkform» dogmatica .....	82
<b>Capitolo secondo: Dogmatica ed ermeneutica nei «Prolegomeni» alla «Kirchliche Dogmatik»</b>	
1. Dogmatica, scienza, fede .....	99
2. La parola di Dio come «Faktum» .....	109
3. La Scrittura e la sua autorità .....	125
4. Elementi di una teoria ermeneutica .....	138
<b>Capitolo terzo: Credere e comprendere</b>	
1. «Fides quaerens intellectum» .....	149
2. Una critica teologica della modernità .....	163
3. La fede e il comprendere teologico .....	174
4. La conoscenza di Dio .....	191
<b>Capitolo quarto: Ermeneutica e demitizzazione</b>	
1. Le origini del confronto Barth-Bultmann negli anni Venti .....	205
2. Le radici del dibattito sulla «Entmythologisierung» .....	214
3. Un tentativo di comprendere Bultmann .....	225

4. L'interpretazione di Schleiermacher come chiave di comprensione del pensiero di Bultmann .....	235
5. La questione dell'antropologia .....	241
6. La questione del rapporto tra teologia e filosofia .....	250
7. La fede come appropriazione soggettiva della verità....	258
<b>Conclusione</b> .....	277
<b>Bibliografia</b> .....	287
<b>Indice dei nomi</b> .....	303

## Premessa

Il presente studio costituisce la versione rielaborata e riassunta in alcune sue parti della tesi di dottorato in Filosofia e scienze umane discussa nell'anno accademico 1997-1998 presso l'Università degli Studi di Perugia (coordinatore prof. Antonio Pieretti, relatore prof. Giovanni Ferretti). Desidero ringraziare il prof. Piergiorgio Grassi per aver incoraggiato la ricerca fin dall'inizio, i responsabili e i docenti del Centro Universitario Cattolico per averne consentito la rielaborazione nella fase successiva al dottorato e il prof. Antonio Autiero per averne voluto accogliere, con magnanimità, la pubblicazione nella collana del Centro per le Scienze Religiose in Trento.

Un ringraziamento va anche a coloro che in tempi e luoghi diversi hanno contribuito a chiarire aspetti della ricerca. In particolare a Maria Cristina Laurenzi per i suggerimenti offertimi nella fase iniziale, ad Angelo Maffei, le cui osservazioni al manoscritto finale non ho purtroppo avuto modo che di sfruttare in parte, e a Graziano Ripanti per la quotidiana disponibilità a discutere di 'cose ermeneutiche'. Com'è ovvio, la responsabilità di quanto scritto è soltanto mia.

Urbino, agosto 2001

*Andrea Aguti*



## Introduzione

A rischio di andare contro un'esplicita indicazione metodologica di Barth, riteniamo utile esporre in sede introduttiva alcuni dei motivi che possono giustificare il presente studio sul suo pensiero, tenuto soprattutto conto che esso è stato ideato e realizzato sotto un'angolatura filosofica.

Questi motivi sono fondamentalmente riconducibili alla convinzione che il pensiero di Barth, se non si rimane impigliati in alcune formule interpretative che hanno un loro significato ma che nella maggior parte dei casi si rivelano equivoche ed infeconde (il dualismo fede-religione o «il positivismo della rivelazione» sono soltanto due fra le più ripetute), può ancora dare un effettivo contributo, se non a sciogliere, almeno a mettere in evidenza alcuni nodi tematici che si trovano al fondo della riflessione filosofica sulla religione che oggi gode di un'indubbia attualità soprattutto come corollario del dibattito sull'ermeneutica. È noto, infatti, come l'abbandono di una configurazione univoca della razionalità che caratterizza la cosiddetta epoca postmoderna abbia contribuito non poco a legittimare l'interesse per le molte forme del sapere storico fra le quali rientra anche quella religiosa. In effetti, questa situazione ha permesso una ripresa tematica del tradizionale rapporto tra «ragione» e «fede», ovvero in termini disciplinari tra filosofia e teologia, sebbene le categorie più usate per designare questo rapporto siano ancora quelle del «confronto», del «dialogo», dell'«avvicinamento», cioè categorie che sembrano, ognuna a modo suo, scontare quell'estrinsecismo fra fede e ragione che appare come un dato acquisito nella cultura moderna, anche teologica. Si tratta ovviamente del retaggio di una lunga vicenda storica che non saremmo in grado di restituire nella sua complessa trama,<sup>1</sup> ma di

---

<sup>1</sup> Cfr. per un panorama, G. COLOMBO (ed), *L'evidenza e la fede*, Milano 1988; G. FERRETTI, *Filosofia e teologia: alla ricerca di un nuovo rapporto*, in S. MURATORE (ed), *Filosofia e teologia. Alla ricerca di un nuovo rapporto*, Roma 1990, pp. 15-55; B. FORTE, *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Brescia 1995; W. PANNENBERG, *Theologie und*

cui occorre almeno accennare qualche aspetto per spiegare come la ricerca su Barth entri in un simile contesto.

Una delle prove forse più evidenti della difficoltà a superare l'estrinsecismo tra fede e ragione, che può renderne la questione del rapporto, a dispetto dell'enfasi di cui viene caricata, improduttiva e così piegarla a fini strumentali, è riscontrabile nell'incerta definizione epistemologica della disciplina che storicamente avrebbe dovuto costituire il *trait d'union* tra filosofia e teologia e cioè la filosofia della religione, definizione resa oggi ancora più complicata dalla sua equivoca declinazione al plurale (filosofia delle religioni). Questa disciplina, com'è noto, si è costituita a ridosso dell'Illuminismo sulla base della distinzione fra «religione» e *fides christiana*<sup>2</sup> che, sconosciuta in epoca medioevale, si è imposta sul terreno filosofico per neutralizzare il conflitto confessionale aperto dalla Riforma, ponendo il problema della verità religiosa su basi universali, e che è stata corrispondentemente utilizzata in quello teologico in funzione apologetica.

La difficoltà fondamentale cui questa disciplina è andata incontro consiste nella pretesa di articolare su un registro razionale il dato storico e contingente della religione allo scopo di spiegarne il senso. Questa pretesa, che ha dato spesso luogo ad esiti riduzionistici, ha potuto esser sostenuta finché il modello di una ragione pura non è stato messo in discussione dalla rilevanza che il problema ermeneutico ha assunto all'interno della riflessione filosofica. Quando il disegno di una razionalità pienamente dispiegata si è esaurito, e il potenziale cognitivo proveniente dalle religioni storiche ha nuovamente potuto manifestarsi nella sua irriducibilità, il progetto di spiegazione del senso ha lasciato il posto a quello della sua comprensione e chiarificazione. Progetto meno esigente, ma ugualmente problematico, perché il compito ancora proclamato del discernimento della significazione razionale del dato religioso risulta del tutto ambiguo, tenuto conto dell'ormai insuperabile vincolatezza storica e linguistica della razionalità. Non meno ambiguo è poi il tentativo, oggi assai diffuso, di individuare il senso del

---

*Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996; trad. it. *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune*, Brescia 1999.

<sup>2</sup> Cfr. P. GRASSI (ed), *Filosofia della religione. Storia e problemi*, Brescia 1988 e M.M. OLIVETTI, *Filosofia della religione*, in P. ROSSI (ed), *La filosofia*, II, Torino 1995, pp. 137-220.

religioso interpretandolo proprio come figura del declino epocale della ragione, poiché, a parte la disinvoltura con cui spesso passa sopra a problemi metodologici basilari, esso lascia trasparire abbastanza chiaramente l'impulso razionalistico che, seppur in modo rovesciato, lo anima.

Questa situazione, a dispetto del rinnovato interesse nei suoi confronti,<sup>3</sup> ha condotto la filosofia della religione ad una *impasse* dalla quale, come è stato acutamente notato,<sup>4</sup> sembra difficile uscire. L'accettazione pregiudiziale dell'alternativa fra fede e ragione si esercita infatti tanto sul campo della filosofia della religione d'ispirazione credente nella pretesa non sempre chiara, nelle premesse e nei risultati, di trattare filosoficamente e quindi 'oggettivamente' autori e temi dichiaratamente teologici, quanto in quella d'ispirazione non credente nella pretesa non solo di poter ma di dover prescindere con tutta buona coscienza dall'apporto della teologia per la chiarificazione del dato religioso, cioè di quella disciplina che vi si è applicata da lungo tempo e con risultati non sempre trascurabili.<sup>5</sup> Sullo sfondo si agita naturalmente il problema della competenza critica (ovviamente scissa da quella dogmatica) sul dato religioso che in regime di separazione tra fede e ragione è normalmente sottratto alla teologia e attribuito alla filosofia della religione, per quanto questo sollevi tutta una serie di problemi che si rivelano praticamente insolubili.

La collocazione di Barth in questo quadro può apparire a prima vista scontata, giacché egli è di solito considerato come il massimo rappresentante, almeno nel Novecento teologico, della separazione tra fede e ragione. Le designazioni critiche del suo pensiero nei termini di «irrazionalismo» e «fideismo» sono infatti troppo note per essere qui richiamate.<sup>6</sup> Ora, se è vero, senza riferirsi all'ormai sterminato panorama degli studi barthiani in ambito

---

<sup>3</sup> Anche in ambito italiano sono apparsi recentemente ottimi studi, cfr. M. RAVERA, *Introduzione alla filosofia della religione*, Torino 1995; A. FABRIS, *Introduzione alla filosofia della religione*, Bari 1996.

<sup>4</sup> Cfr. P. SEQUERI, *Idee per la rifondazione della teologia fondamentale*, in «Studia Patavina», XXXVIII (1991), pp. 5-14, particolarmente p. 11.

<sup>5</sup> Di qui il proliferare di figure retoriche come «teologia ateologica» o di «fede razionale» delle quali, pur essendone facilmente rintracciabile nella maggior parte dei casi la linea genealogica, si fa fatica a capire fino in fondo il senso.

<sup>6</sup> Cfr., per la ricezione italiana del pensiero di Barth, M. MIEGGE, *L'apertura alle nuove teologie*, in «Rivista di Filosofia», LXXIX (1988), pp. 433-458 e G. BOF, *La ricezione di Barth in Italia*, in S. ROSTAGNO (ed), *Barth contemporaneo*, Torino 1990, pp. 161-196.

internazionale,<sup>7</sup> che anche in Italia esistono eccellenti studi che hanno indicato come il pensiero di Barth non sia del tutto riconducibile a simili designazioni critiche,<sup>8</sup> ci è sembrato utile un ulteriore sforzo ricognitivo che, senza nutrire l'ambizione puerile di presentare una nuova interpretazione, verifichi se quei luoghi comuni interpretativi siano effettivamente giustificati. Per questo si è cercato, sul filo di un problema specifico e ricorrendo a testi forse non sempre considerati in modo adeguato, di restituire fedelmente la *Denkform* della teologia di Barth nei punti salienti del suo sviluppo, tentando soprattutto di cogliere il senso di quelle sue formulazioni polemiche che ne costituiscono il fascino irresistibile, ma che anche contribuiscono ad occultarne la portata argomentativa.

Sulla questione della scelta del tema, quello dell'ermeneutica, vi sarebbe di che obiettare: si tratta infatti di uno di quei temi nei confronti del quale, allorché si è affermato nel dibattito teologico all'inizio degli anni Cinquanta, Barth non ha risparmiato aperta ostilità e feroce sarcasmo.<sup>9</sup> La scelta di questo tema, tuttavia, non è dettata da una pur inevitabile limitazione ad un argomento di ricerca (per quanto certo non irrilevante nell'economia del pensiero barthiano, considerato sia l'impulso al rinnovamento della problematica ermeneutica nella teologia del Novecento dato,<sup>10</sup> assieme agli altri esponenti della cosiddetta teologia dialettica, nella prima fase del suo pensiero, sia la presenza nella seconda fase di un'esplicita anche se limitata tematizzazione dell'*ars interpretandi*), ma appunto dalla problematica di fondo fin qui accennata. In ordine ad essa il termine di riferimento a noi più vicino, verso il quale esprimiamo il nostro debito di gratitudine, è quello della

---

<sup>7</sup> Può essere utile a questo proposito la rassegna di E. BUSCH, *Weg und Werk Karl Barths in der neueren Forschung*, in «Theologische Rundschau», LX (1995), pp. 273-299; 430-470.

<sup>8</sup> Ci riferiamo in particolare, in ambito filosofico, agli studi di I. Mancini, M.C. Laurenzi, C. Scilironi e in quello teologico di B. Gherardini, A. Moda, e soprattutto P. Sequeri.

<sup>9</sup> La notazione ironica di Barth per la quale l'ermeneutica sta al testo come l'*ars amandi* sta all'amore (cfr. K. BARTH, *Das christliche Leben. Die kirchliche Dogmatik IV/4*, Zürich 1979, p. 230), restituisce all'ingrosso l'atteggiamento che egli ha tenuto nei confronti di questo dibattito.

<sup>10</sup> È nota la definizione gadameriana del *Römerbrief* come un «manifesto ermeneutico», cfr. H.G. GADAMER, *Hermeneutik und Historismus*, in «Philosophische Rundschau», IX (1962), p. 246; trad. it. in H.G. GADAMER, *Verità e metodo 2*, Milano 1996, pp. 373-409, qui p. 377, dove egli afferma ancora: «L'eccezionale opera gigantesca di K. Barth, la sua dogmatica ecclesiale, non porta in nessun punto un contributo diretto al problema ermeneutico, ma indirettamente, dappertutto» (p. 389).

filosofia della religione di Italo Mancini, dove l'apporto di Barth per lo svolgimento di una filosofia della religione intesa come ermeneutica della rivelazione è ampiamente valutato e problematizzato.<sup>11</sup> Non possiamo qui richiamare i termini complessivi di questa interpretazione,<sup>12</sup> ma soltanto focalizzare la questione critica che ci ha trasmesso e che ha guidato, in modo talora sotteso, la nostra ricerca.

La teologia di Barth svolge secondo Mancini una funzione fondamentale nella decostruzione di quelle filosofie costruttivistiche che riducono l'*a priori* divino a struttura della coscienza, così come di quelle apologetiche che risolvono in senso razionalistico il problema della credibilità del messaggio cristiano. Si tratta, com'è noto, della doppia polemica barthiana, spesso fraintesa, contro il «neoprotestantesimo» e il «cattolicesimo». Il primato che Barth assegna all'oggetto kerigmatico costituisce, in effetti, il punto di partenza per una filosofia della religione che, a differenza di una filosofia religiosa, non inventa il proprio dato, ma lo riceve dalla storia nella concatenazione di eventi e parole. Il problema che si pone in questo quadro è tuttavia quello del riconoscimento, ovvero del senso del *kérygma*; se quest'ultimo ha infatti luogo necessariamente nel vuoto della precomprensione umana, a motivo di quel «surrealismo» che ne costituisce il tratto specifico, un suo riconoscimento non può prendere corpo che come fede, cioè come «forma della ragione storica, caratterizzata dalla condizione non presenziale, ma simbolica, ossia a doppia intenzionalità, del suo 'oggetto'». <sup>13</sup> Questo riconoscimento non offre tuttavia alcuna motivazione razionale, perché fa leva soltanto sul carattere intenzionale della parola divina, la quale, in virtù della propria inobiettivazione (essa appare in un modo, ma suggerisce un diverso essere), non è in grado di produrre altro che un'efficacia autodimostrativa. La dinamica del riconoscimento risulta così essenzialmente di tipo pneumatologico, e per questo agganciata all'elezione divina dove,

---

<sup>11</sup> Cfr. I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Genova 1986<sup>3</sup>. Cfr. anche I. MANCINI, *Novecento teologico. Bonhoeffer, Bultmann, Barth*, Firenze 1977, dove nella prima parte sono raccolti gli scritti più importanti che Mancini ha dedicato a Barth.

<sup>12</sup> Si veda in proposito A. MILANO, *Rivelazione ed ermeneutica. Karl Barth, Rudolf Bultmann, Italo Mancini*, Urbino 1988 e i contributi presenti in *Kerygma e prassi. Filosofia e teologia in Italo Mancini*, «Hermeneutica», NS, II (1995). Per quanto ci riguarda abbiamo tentato, in modo ancora del tutto sperimentale, un'analisi in *Il problema dell'interpretazione in Karl Barth e Italo Mancini*, in «Hermeneutica», NS, IV (1997), pp. 215-254.

<sup>13</sup> I. MANCINI, *Filosofia della religione*, p. 100.

in ultimo, il perché l'uno riconosca e l'altro no rimane un mistero. L'esito è dunque quello di un rimando incontrollato alla soggettività credente che produce, sotto il profilo disciplinare, un'immunizzazione del sapere teologico nei confronti dell'istanza critica.<sup>14</sup>

Nel presente studio ci siamo proposti di verificare se questo esito è effettivamente tale, spinti da una considerazione abbastanza elementare. A meno di non affermare, peraltro plausibilmente, che i risultati della riflessione barthiana stanno in esplicita contraddizione con le sue intenzioni, è inevitabile constatare che l'impulso originario che la muove consiste proprio nella volontà di contrastare quell'esito. Il rimando incontrollato alla soggettività credente e l'esautorazione della questione critica in teologia sono esattamente i due difetti più vistosi che a giudizio di Barth affliggono la teologia neoprottestante e contro i quali egli indirizza di preferenza la propria polemica. Pur ammettendo che egli sia rimasto irretito in più di un'occasione dal proprio oggetto polemico, questa circostanza ci ha convinto che fosse necessario un supplemento d'indagine per chiarire, almeno, le effettive intenzioni di Barth.

Questo proposito ha tuttavia reso necessario, dal punto di vista euristico, che il modello esplicativo che pensa la fede in termini di evidenza soggettiva che ha bisogno dell'appoggio esterno

---

<sup>14</sup> Un'obiezione simile, com'è noto, è stata sollevata anche in ambito protestante da W. Pannenberg, per il quale il tentativo barthiano di fuoriuscita dal soggettivismo neoprottestante si risolve di fatto nella sua riproposizione. Cfr. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, I, Göttingen 1988; trad. it. *Teologia sistematica*, I, Brescia 1990: «L'esempio di K. Barth mostra il tragico involuppo che la teologia conosce su questo punto: finché s'insiste nel garantire preliminarmente la verità della fede cristiana a prescindere da ogni esame dei contenuti, una volta rifiutata l'autorità infallibile del magistero ecclesiastico e abbandonata la dottrina veteroprottestantica dell'ispirazione, non rimane altra via che quella dell'appello all'atto di fede, sia esso un'esperienza o un 'rischio'» (p. 57); cfr. anche le pagine dedicate a Barth nella recente *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Göttingen 1997; trad. it. *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania*, Brescia 2000, dove Pannenberg non esita ad affermare che «la teologia di Barth della soggettività divina è ricaduta contro la propria volontà nell'elemento puramente soggettivo di una devozione (*Frömmigkeit*) individuale, dal quale Barth era un tempo fuoriuscito come allievo di Herrmann» (p. 331). Non bisogna tuttavia sottovalutare la possibilità di legittimare questo esito attraverso un riferimento all'attuale condizione postmoderna del sapere, in cui la teologia si verrebbe a configurare come una forma particolare di sapere che rinuncia all'esibizione di un'istanza fondativa ultima, e cioè sviluppa una forma di razionalità valida soltanto all'interno di un presupposto razionalmente indimostrabile. Cfr. D. KORSCH, *Postmoderne Theologie? Ein aktueller Blick auf die «Kirchliche Dogmatik» Karl Barths*, in «Zeitschrift für dialektische Theologie», IV (1988), pp. 241-258; G. WARD, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge 1995.

della ragione per giustificarsi criticamente, abbia dovuto essere accantonato a causa della sua improduttività.<sup>15</sup> In effetti, nel corso della ricerca, il cosiddetto «fideismo» barthiano ci è progressivamente apparso non tanto come un'ulteriore espressione del regime di separazione tra fede e ragione ma, al contrario, come il tentativo di tematizzare nuovamente lo statuto «interlocutorio» o «dialogico» della ragione che la riflessione teologica e filosofica moderna ha cercato in molti modi di neutralizzare. Per quanto frenata da persistenti motivazioni polemiche, la teologia di Barth sembra infatti individuare nella fede una figura universale dell'evidenza conoscitiva che per un verso recepisce gli esiti della critica contemporanea all'autotrasparenza del soggetto (la fede come «rischio»), per l'altro rilancia – sebbene sicuramente con armamentario filosofico insufficiente – il problema della portata realistica della conoscenza umana (la fede come «certezza» ben fondata), problema che proprio all'interno della teologia e non della filosofia sembra ancora essere vitale. Per questo stesso motivo, non si è indugiato oltremodo nemmeno sulla designazione critica della teologia barthiana come «dualismo», designazione che Barth ha esplicitamente respinto non soltanto nel secondo periodo della sua riflessione ma anche nel primo e che tuttavia ha comportato l'adozione del *cliché* interpretativo che vede nello sviluppo del suo pensiero un passaggio meccanico «dalla dialettica all'analogia». Questo *cliché* possiede certamente una sua pertinenza ma, nel suo senso immediato, veicola l'idea che Barth, nel momento in cui ha intrapreso la *Kirchliche Dogmatik*, abbia dovuto operare un ribaltamento della propria prospettiva precedente e questo è un dato che oramai, anche alla luce della critica recente, non è più possibile sostenere.

Viceversa, ci è sembrato che la trattazione del tema ermeneutico potesse contribuire a gettare luce anche su una simile questione. Vi è infatti una chiara linea di continuità (è la tesi che abbiamo cercato di sviluppare nei primi due capitoli) fra la *Sachexegese* che Barth propone al tempo del *Römerbrief* in polemica con l'esegesi storico-critica e la metodologia teologica che

---

<sup>15</sup> La difficoltà ad inserire la teologia barthiana nel modello tradizionale di filosofia della religione è stata messa ben in evidenza da H.J. ADRIAANSE, *Rezeption und Zukunft der Theologie Barths in religionsphilosophischer Sicht*, in «Zeitschrift für dialektische Theologie», XI (1995), pp. 247-262.

egli sviluppa nella *Kirchliche Dogmatik* e che si è richiamata, non senza suscitare accanite controversie, al *fides quaerens intellectum* anselmiano. In entrambi i casi, infatti, l'obiettivo è di superare quei modelli di spiegazione costruttivisti e storicisti del cristianesimo che erano prevalenti nel periodo della sua formazione teologica, per focalizzarne la forma, essenziale e indeducibile, che in ultima sostanza è cristologica.<sup>16</sup> Su questo obiettivo va commisurato anche l'utilizzo di quelle formule paradossali e volutamente retoriche,<sup>17</sup> come appunto l'«infinita differenza qualitativa fra Dio e il mondo», che propriamente hanno la funzione critica di favorire la rinnovata visione di quella forma sgombrando il campo da tutta una serie di precomprensioni esteriori che impediscono di apprezzarla. La radicalità o se vogliamo l'ingenuità<sup>18</sup> con cui Barth ha proceduto in questo compito ha finito per indurre ad un duplice fraintendimento: in primo luogo, che la paradossalità di quelle formule riproducesse i tratti della rivendicazione kierkegaardiana dell'esistenzialità di fronte alla scienza, laddove essa trova invece il suo senso proprio sul terreno della scienza teologica, ovvero di quella disciplina che consapevole dell'origine antepredicativa della verità ne verifica l'essenza predicativa. In secondo luogo, che il passaggio alla dogmatica istituisse un'opposizione irriducibile con l'ermeneutica, mentre è proprio la corretta impostazione del problema ermeneutico in teologia a rendere necessario l'esercizio critico della dogmatica.

Se questo duplice fraintendimento viene evitato, diventa possibile mostrare (è ciò che abbiamo tentato nel terzo e quarto capitolo) come lo sviluppo dell'istanza dogmatica non determini automaticamente l'espulsione del problema ermeneutico, ma piuttosto la sua riconduzione alla questione centrale che lo rende degno di così privilegiata attenzione. E cioè al fatto che la problematicità del comprendere umano non può sopravvivere, fino al punto di

---

<sup>16</sup> La vicinanza al metodo fenomenologico dell'isolamento dell'essenza della fede cristiana realizzato da Barth in opposizione a quello costruttivo e storico, per es., di Troeltsch è stata sottolineata da H.J. ADRIAANSE, *Le pendant protestant. Apologétique e antiapologie dans la théologie protestante allemande au début du XXe siècle*, in P. CAPELLE (ed), *Philosophie et apologétique: Maurice Blondel cent ans après*, Paris 1999, pp. 153-174.

<sup>17</sup> Cfr. H.S. WEBB, *Re-figuring Theology: the Retic of Karl Barth*, Albany 1991.

<sup>18</sup> Barth ha spesso fatto riferimento alla necessità di recuperare una «ingenuità postcritica» a fronte della paralizzante ipercomplessità delle procedure ermeneutiche attuali. Cfr. R. SMEND, *Nachkritische Schriftauslegung*, in PARRHSIA, *Karl Barth zum achtzigsten Geburtstag*, Zürich 1966, pp. 216-237; M.I. WALLACE, *The Second Naiveté: Barth, Ricoeur and the New Yale Theology*, Macon 1990.

estinguerla, né la datità della *res* che si offre alla comprensione, né l'intenzionalità del linguaggio che la veicola e che di conseguenza la questione dell'appropriazione individuale, del senso, non può sopravanzare fino ad estinguerla quella della verità. L'ostinata insistenza barthiana su questo punto, che ne ha fondamentale sancito l'estromissione dalla linea principale del dibattito teologico nell'ultima parte del Novecento e che ha contribuito ad assegnare un profilo di inattualità al suo pensiero, ci pare che oggi, nel momento in cui il dibattito ermeneutico dà l'impressione di un certo avvitemento su di sé, riceva piena giustificazione.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> M.I. WALLACE, *Karl Barth's Hermeneutic. A Way beyond the Impasse?*, in «Journal of Religion», LXVIII (1988), pp. 396-410.