



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA,  
PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

TESI DI LAUREA

## **Dio e il Niente di Karl Barth**

Relatore:  
Ch.mo Carlo Scilironi

Laureando: Davide Casotti  
Matricola: 2039731

ANNO ACCADEMICO 2023/2024

# INDICE

<b>Introduzione .....</b>	<b>3</b>
<b>CAPITOLO I: Il Niente reale .....</b>	<b>7</b>
1.1 La fonte del problema.....	7
1.2 La grande confusione .....	8
1.3 Il ruolo di Cristo .....	13
1.4 Gli errori dei filosofi.....	14
<b>CAPITOLO II: Heidegger e Sartre.....</b>	<b>20</b>
2.1 Heidegger e il Niente.....	20
2.2 L'angoscia.....	21
2.3 La negazione .....	23
2.4 Il Niente e l'Essere .....	24
2.5 Quale dio in Heidegger?.....	26
2.6 Il commento di Barth a Jean Paul Sartre .....	28
2.7 L'errore di Sartre.....	29
<b>CAPITOLO III: La conoscenza del Niente.....</b>	<b>32</b>
3.1 Gesù Cristo: principio noetico .....	32
3.2 Esistenza e natura del Niente reale.....	33
3.3 L'apocatastasi impossibile.....	35
3.4 Fede e ragione .....	37
<b>Conclusione .....</b>	<b>40</b>
<b>Bibliografia e sitografia.....</b>	<b>44</b>



## **Introduzione**

Se si vuole introdurre il paragrafo 50 di Karl Barth, o in altre parole, approfondire la visione teologica barthiana del rapporto tra Dio e il Niente, si deve necessariamente porre tale analisi nel contesto della *Dogmatica Ecclesiale*, opera monumentale del XX secolo che conserva questo nucleo teologico, e di cui le pagine successive tratteranno ampiamente, nella terza sezione dell'opera dedicata alla Dottrina della creazione. Nello specifico, l'elaborato analizzerà la posizione del teologo svizzero per restituire al lettore un punto di vista teologico di una tematica filosofica. Attraverso lo studio del paragrafo saranno analizzati gli errori derivanti dalla "grande confusione" e, alla luce della figura di Gesù Cristo, verranno descritte le differenti concezioni del Niente nel pensiero di Leibniz, Schleiermacher, Heidegger e Sartre. Per questo motivo il titolo della tesi è: Dio e il Niente, di Karl Barth.

A ulteriore motivo dell'analisi siffatta, se si considera che le grandi questioni della filosofia possono essere riassunte nel problema del rapporto tra infinito e finito, che è anche il rapporto tra Creatore e creatura e, in questo caso, della Verità divina con la realtà creaturale, l'elaborato evidenzierà, in conclusione, i segni e rimandi di tale quesito in relazione al ruolo della fede nella prospettiva barthiana.

Considerando tale tematica di stringente importanza, soprattutto alla luce dell'abbandono della metafisica da parte dei pensatori contemporanei, si dimostrerà la radicalità di Barth per un ritorno al mistero insondabile di Cristo. La tesi inoltre, in quanto studio del rapporto tra Dio e il Niente, può anche essere colta come la descrizione del tentativo di Barth di ristabilire - rispetto alla teologia della liberazione che voleva sciupare la potenza della Scrittura e liberare lo stesso pensiero teologico dall'ombra incombente dell'insondabile - la preminenza della Parola di Dio sulle congetture umane, offrendo una soluzione paradossale al problema del male. In ultima istanza, Barth, nel paragrafo 50, pur essendo, questo, di contenuto prettamente teologico, si serve di alcuni importanti elementi filosofici: tale approccio, in vista delle conclusioni, permetterà di apprendere una diversa visione della filosofia e del pensiero umano.

Volgendo lo sguardo alla metodologia di studio, per la preparazione di questo elaborato è stato ritenuto fondamentale conoscere in linea generale le varie concezioni del nulla nel pensiero filosofico occidentale: a questo proposito è risultata utile la lettura del testo: *Storia del Nulla*, di Givone. Successivamente, è stato messo al centro dello studio il paragrafo 50 della *Dogmatica Ecclesiale*. Con uno studio specifico del saggio: *Il nulla nel pensiero contemporaneo* di C. Scilironi è stato approfondito il pensiero di Heidegger (oltre a Barth stesso) e, per poter avere una

conoscenza più elaborata del paragrafo si è scelto di prendere in considerazione due opere di bibliografia secondaria: *Barth, Bultmann e Bonhoeffer* di Italo Mancini, e *La teologia di Karl Barth*, di Hans Urs Von Balthasar. Infine, si è cercato di fornire un'ermeneutica della trattazione barthiana alla luce di quanto appreso durante il triennio di studi: i riferimenti alla teologia agostiniana e al pensiero di Hans Jonas custoditi nelle note e le analogie con alcuni pensatori antichi, testimoniano il tentativo di dare ampio respiro alla trattazione barthiana. Le opere secondarie utili al lavoro ermeneutico, alla stesura delle note e alle analogie siffatte sono state le seguenti: *Le Confessioni* e *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz*. Per lo svolgimento del lavoro sono risultati utili anche alcuni riferimenti sitografici.

Nello specifico, la tesi è suddivisa in tre capitoli:

- Il primo, dal titolo: *Il Niente reale*, pone al centro dell'analisi il cuore del problema: l'esistenza, cioè, di un elemento terzo capace di minacciare la creazione e, di conseguenza, la sovranità del Creatore. Per comprendere in che senso la sovranità del creatore possa venire minacciata, viene analizzato il rischio metafisico di cadere nell'errore della *grande confusione*. I punti più problematici derivanti da questa concezione riguardano il rifiuto della bontà della creazione e l'identificazione del Niente reale con l'oscurità costitutiva della natura. A questa altezza, si analizza come Barth rifiuti qualsiasi tentativo di far coincidere l'oscurità della creazione con il Niente reale: dalla constatazione dell'infinita differenza ontologica della creazione rispetto a Dio, mettendo in luce i Sì e i No creaturali, sia rispetto alla corruzione che la creazione è costretta a subire, sia rispetto al suo non poter essere altro da sé, viene rifiutata qualsiasi identificazione del Niente con ciò che è voluto dal creatore, ribadendo con forza la sua totale estraneità rispetto all'Universo creato. Rispetto al Niente reale vengono messe in luce le figure attive con cui tale nemico si adopera per destabilizzare la creazione pur rimanendone estraneo: tale figure di rottura rispetto a quanto pensato originariamente dal creatore sono: il peccato reale, la tribolazione reale, il diavolo reale e la morte reale. A questo riguardo viene accennato il ruolo di Cristo come unico salvatore e principio noetico, tema che ritornerà prepotentemente nell'ultimo capitolo. Vengono quindi analizzate alcune concezioni metafisiche cadute nella "grande confusione": nello specifico, dopo un breve accenno al pensiero di Muller, viene analizzato il pensiero di G. Leibniz, che nella *Teodicea* spiega le ragioni del male confinandole nella necessaria non-divinità della creazione, dando così ragione della sofferenza, del peccato e della morte nella finitezza della sostanza creata. Successivamente viene posta la critica di Barth a Schleiermacher, che pur riconoscendo la centralità di Cristo nella lotta contro il peccato non lo riconobbe come un

vero nemico di Dio. Schleiermacher, invece, fece del suo soggettivismo un limite invalicabile confinando l'idea della colpa nella coscienza umana, rendendola perciò inesistente agli occhi creatore.

- Nel secondo capitolo, dal titolo *Heidegger e Sartre*, viene analizzato, sulla linea delle critiche barthiane a Muller, Leibniz e Schleiermacher, il ruolo del Niente nel pensiero dei due filosofi esistenzialisti per restituire, con maggiore chiarezza, l'idea barthiana del Niente reale. Nello specifico, di Heidegger viene presentata la critica alla visione scientifica del Niente e del mondo in contrapposizione alla metafisica del disvelamento. Viene poi considerata la differenza ontologica del non dell'Essere in rapporto con il non del Niente per restituire l'identificazione di Essere e Niente postulata definitivamente da Heidegger nella prolusione del '49. Da qui il capitolo procede con lo studio dell'identificazione di Essere e Niente valutando infine in che senso possa essere pensato il dio di Heidegger in rapporto al Niente e al Dio della religione cristiana. Vengono quindi evidenziati gli errori di Heidegger per ribadire l'inconsistenza della sua idea di niente e del sentimento dell'angoscia, che ben che meno può apparirci come angoscia reale.

Viene quindi analizzata la critica di Barth al pensiero di Sartre: si contesta in particolare, l'idea che il Niente reale possa essere pensato quale fondamento della libertà umana, e per giunta, in virtù della non-essenza umana, la pretesa del filosofo francese di rendere l'uomo pari a un dio. Si evidenzia quindi come sia in Heidegger che in Sartre, il Niente appaia docile, se non effettivamente "utile", in completo contrasto con la natura del Niente teologico.

- Nel terzo capitolo, dal titolo: *La conoscenza del Niente*, viene affrontata, sulla linea barthiana, una puntigliosa analisi del Niente reale: si comprenderà, come il Niente non possa coincidere con il nulla, come il Niente non coincida con la negazione di qualcosa rispetto all'altro da sé e, come, il rapporto tra Niente e creatura, non sussista: questo a riprova del fatto che solo Dio può rapportarvisi. Vengono poi portati alla luce i due punti fondamentali per una corretta comprensione della sovranità di Dio: il primo, essenziale per cogliere il Niente come fondato sulla non-volontà della Creatore in virtù della sua reale onnipotenza, e il secondo, con cui si definisce una volta per tutte il Niente quale abominio e perversione assoluta. Viene dunque messo in luce e descritto nella sua interezza il ruolo di Cristo come principio noetico del Niente, della creazione e di Dio stesso e, alla luce dell'intera trattazione, un'interpretazione della dottrina della apocatastasi a cui Barth accenna nelle primissime pagine. Infine, come ultimo punto, viene descritto il rapporto tra il ruolo della

fedè e quello del pensiero umano, evidenziando l'impossibilità della ragione di comprendere la sovranità di Dio se non per mezzo di Gesù Cristo. Analisi, questa, che costituisce il cuore della conclusione generale.

## CAPITOLO I: Il Niente reale

### 1.1 La fonte del problema

“Esistono un’opposizione e una resistenza alla sovranità di Dio sul mondo. Esiste un elemento entro l’universale divenire [...] che non rientra nella provvidenza divina nel senso finora descritto”.<sup>1</sup> Così esordisce Karl Barth nelle prime righe del paragrafo 50 della *Dogmatica Ecclesiale* il cui centro metafisico è proprio il cosiddetto terzo elemento, “das Nichtige”. Ora, la tematica centrale di tale paragrafo si serve del problema della provvidenza divina, già affrontato precedentemente nell’opera, per comprendere meglio l’incombenza del Niente. Fin dalle prime righe della trattazione risulta infatti evidente come il problema della provvidenza, già compenetrato dalla complessità paradossale del suo inspiegabile realizzarsi, sia ora ulteriormente complicato dall’incontro con il Niente. Non che nel pensiero di Barth tale oscuro oggetto sia una novità, ma in vista di una corretta comprensione della questione del male appare certo dover affrontare la fonte delle problematiche in maniera totale.

Fino a questo punto, nella *Dogmatica ecclesiale*, la cura di Dio per il mondo viene riconosciuta per ciò che costituisce in quanto protezione di Dio dinnanzi a una minaccia; è colta quindi secondo il punto di vista di Dio stesso, e solo in tal senso, cioè mai secondo il punto di vista della creatura. In questa prospettiva, il problema della creazione diventa il problema del creatore che, per amore di ciò che ha fatto, assume su di sé il vuoto minaccioso che incombe sul legame tra la sua sovranità e la creazione stessa. Anzi, è proprio nell’assunzione totale del problema – qui il richiamo al sacrificio di Gesù Cristo è centrale – che la provvidenza si manifesta in senso assoluto, senza escludere alcun frangente cosmico. Per Barth, il fatto da considerare è che esiste un elemento terzo, di cui non si può dare ragione né volgendosi a Dio, né volgendosi alla creatura, ma di cui non si può nemmeno sostenere che sfugga alla sovranità del creatore.<sup>2</sup> Ora, se è vero che Dio è sovrano di tutte le cose, si dovrà evitare di cadere nella convinzione, per un verso, che la responsabilità del Niente risieda nella volontà e nell’opera di Dio e nella corrispondente giustificazione della creatura, vittima della volontà del suo creatore, e per l’altro, che Dio si limiti a guardare, stabile nella sua prescienza senza prendere posizione.<sup>3</sup> Nel primo caso Dio sarebbe malvagio, nel secondo caso non sarebbe onnipotente.<sup>4</sup> Rimane parimenti chiaro, secondo la linea barthiana, che il Dio cristiano affronta il

---

<sup>1</sup> K. Barth, *Dio e il Niente*, Morcelliana, Brescia 2000 p. 9.

<sup>2</sup> Ivi, p. 14.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 14-15.

<sup>4</sup> Comunque si intenda Dio, tale prospettiva speculativa è stata centro delle vicende teologiche del ‘900 per lungo tempo. Nella figura di Hans Jonas, filosofo ebreo che per primo ridiscusse il concetto di Dio dopo la tragedia di Auschwitz, tale nodo metafisico assunse un peso significativo. Rispetto al giudeo-cristianesimo, al cattolicesimo

problema del Niente facendolo proprio, calandosi nel finito e divenendo impotente, per vincerlo e donare la sua vittoria alla sua discendenza<sup>5</sup>. Qui, il ruolo della libertà si presenta quale centro di insindacabile risoluzione per la salvezza del mondo: una libertà che non si appella a un'insanabile rinuncia di onnipotenza da parte del creatore ma che si dà nella sfida del creatore al nemico della creatura, libera di accettare la vittoria del suo creatore sul Niente o di abbandonarsi ad esso. A cagione di ciò, per comprendere la tematica trattata, risulterà necessario approfondire la visione barthiana del Niente, domandarsi con precisione che cosa ivi esso sia, e cosa compia in quanto opposizione a Dio e alla sua creazione.

## 1.2 La grande confusione

Primariamente, Barth si preoccupa di evitare il concetto di grande confusione. Egli nota come in Genesi 1 appaia già definita la divisione tra luce e oscurità, tra positivo e negativo, segno di una precisa stabilità e di un certo ordine all'interno della creazione. Ma, per quanto possa essere positiva questa divisione, quando ci rivolgiamo alla dicotomia tra luce e oscurità, evidenzia come la grande tentazione sia quella di rendere l'oscurità e il Niente il medesimo "fatto"; perché, se da un lato, il mondo, in quanto creato, nella sua negatività, cioè ove egli è più lontano dai più alti gradi della perfezione e nella sua lontananza dal creatore, lascia intravedere il Niente da cui proviene e da cui è stato tratto, tale polo negativo non può essere colto come il Niente stesso. Esso è qualcosa, sì, ben lontano dalla perfezione divina, ma è qualcosa di voluto dal creatore. In un secondo senso, invero, anche la potenza d'essere Niente della creatura, è un negativo permesso: come è possibile che la

---

romano e ortodosso, eccetto per alcune correnti dell'ebraismo moderno il giudaismo rabbinico ha sempre considerato la sovranità di Dio come assoluta, inconcepibile quindi il ruolo di Satana e delle varie gerarchie angeliche che di volta in volta, in un certo momento storico si ribellano per divenire indegne della loro natura, impossibile il concetto di peccato originale. A questa altezza Hans Jonas ritenne altrettanto impossibile che i tre attributi divini potessero coesistere tutti insieme: perciò il creatore, o sarà buono e onnipotente, ma incomprendibile – questo è in effetti, in una prospettiva biblica, il modo migliore per “comprenderlo” – o sarà onnipotente e comprensibile, quindi privo di bontà, o sarà buono e comprensibile, invero impotente in qualcosa. Di queste tre è la terza ipotesi quella scelta da Jonas per parlare del Creatore: si palesa un Dio rinunciante e ferito dalla libertà della sua creatura ancor prima del sacrificio di Cristo. Nell'ebraismo moderno emerge invece e molto spesso un Dio con tratti malvagi o sinistri, se non in taluni casi, schizofrenici, ma pur sempre onnipotente e “comprensibile”. Lungi da risolvere il problema della comprensibilità di Dio - se esso considerato nel paradosso dell'infinito ineffabile che si rende finito - e dal ritenerlo a portata di mano, il Dio cristiano, fino al sacrificio del Figlio, in cui si manifesta pienamente l'impotenza voluta e apparentemente insensata della deità, rimane pur sempre un Ente diversamente onnipotente e diversamente buono perché diversamente comprensibile, perché cioè, assolutamente incomprendibile: altresì, il testo biblico è nutrito di evidenze che provano in taluni casi la rinuncia di Dio alla sua onnipotenza in favore della libertà umana, in altrettanti casi un'applicazione incomprendibile della sua volontà e del suo disegno di bontà: dunque, la bontà e l'onnipotenza, a discapito della comprensibilità effettiva, sembrano i nodi irrinunciabili del concetto di Dio. Con una lettura attenta di Barth che alla luce del Nuovo Testamento fa luce e rende Dio più vicino, il significato escatologico della disfatta di Cristo, vittoria silenziosa, si chiarifica qui come l'unica risposta. Se allora si considera la tragedia di Auschwitz, per Jonas, emerge un Dio che rinuncia alla sua onnipotenza, che vive nello Tzim-Tzum, concedendo all'uomo piena di libertà di azione. Questo punto di arrivo del pensatore ebreo, risulta assai simile alla visione di Dio del cristianesimo in cui è la figura di Cristo ad assumere il ruolo di totalmente impotente.

<sup>5</sup> Is., 53:10 (trad. CEI).

volontà si volga alla destra di Dio, così è possibile che essa volga il suo sguardo a sinistra, come è possibile che essa sia salva così è possibile che sia in pericolo, come degna di Dio, così bisognosa. Nel nome della libertà che le viene concessa è possibile la luce come l'oscurità, è possibile che essa faccia la volontà di Dio come soltanto la propria. Tale dimensione non costituisce una *contro-natura* ma la natura nel suo senso pieno: *“così come Dio certamente ha adunato in Gesù Cristo entrambi gli aspetti dell'esistenza creata, altrettanto l'ha accettata nella sua totalità risolvendo nella sua persona l'intimo contrasto che la costituisce”*.<sup>6</sup> Ogni ente, nella sua creaturalità, occupa un certo posto nell'ordine creato e in tale ordine si sente o in pericolo di tornare al Niente da cui è stato tratto; o fiducioso di vivere per “Colui che è e che non può non essere”. La perfezione della creatura, dunque, che implica anche una certa giustizia, sta proprio nella conservazione della propria posizione nell'ordine creaturale: volgendosi a Dio, da cui proviene e per cui ha ottenuto tale posto, ed evitando di riconoscere il Niente come Signore, da cui è stata tratta e a cui nulla deve. Si intenda bene che la creazione, fin da principio ha avuto la possibilità di vivere per Dio o di volgere il proprio sguardo altrove, ed è in virtù di questa necessaria e perfetta imperfezione, di cui la libertà è espressione massima, che la creatura può darsi secondo Luce e Oscurità. In altri termini si può ammettere, in un certo senso, che siano soltanto due le vie che Dio ha preparato: l'una è per l'Essere, l'altra è per il Nulla, entrambe permesse, entrambe realizzabili, una quella che salva. Ora, mi pare che i Sì e i No della creazione in generale, possono essere colti in una triplice prospettiva: in un primo senso, nel fatto che Dio, nel portare alla luce la creazione, nega alla creazione di poter essere altro rispetto a ciò che è, per cui la creazione esiste anche nel suo non-poter essere altro da sé; in un secondo senso nel non poter essere tutto e, in un terzo senso, nel non poter essere Dio. A questo ultimo livello, successivamente, in linea con le premesse della trattazione raccolte poc'anzi, Barth, muovendosi dalle radici del pensiero agostiniano,<sup>7</sup> sostiene che la creatura non sia priva di

---

<sup>6</sup> K. Barth, *Dio e il Niente*, cit., p. 24.

<sup>7</sup> Il pensiero barthiano non è esente da linee teologiche di carattere agostiniano, anzi, nelle Confessioni si può intravedere la base che sottende a una discreta parte del paragrafo 50. Seguendo la biografia del vescovo berbero, ritorna d'impatto il discorso relativo alla setta dei manichei che aveva tanto affascinato il giovane Agostino, per cui un bene sostanziale si opponeva a un male altrettanto sostanziale. Tale visione non è altro che una formula della grande confusione individuata da Barth in “Dio e il Niente”: l'idea cioè, che il No della creazione e la sua imperfezione - la materia in questo caso - siano il Niente reale. È energica a questo proposito la confutazione agostiniana del pensiero gnostico: egli infatti, avendo creduto che il male fosse qualche cosa di sostanziale, pensando che Dio non avesse potuto creare alcunché di malvagio e trovandosi di fronte alla contraddizione sofferta del mondo, ammise che dovesse esistere una massa oscura e tenebrosa da cui promanasse il male metafisico. Scrive Agostino: *“Così mi sembrava più degno credere che tu non avessi creato nessun male, anziché credere derivata da te la natura del male quale me la figuravo io, che nella mia ignoranza non solo gli attribuivo una sostanza, ma una sostanza corporea”*.

(Agostino, *Confessioni* V, Città Nuova, Roma 2009, p. 116)

E ancora: *“Ecco Dio, ed ecco le creature di Dio. Dio è buono, potentissimamente e larghissimamente superiore ad esse. Ma in quanto buono credi cose buone e così le avvolge e riempie. Allora dov'è il male, da dove e per dove è penetrato qui dentro? Qual è la sua radice, quale il suo seme? O forse non esiste affatto? Perché allora temere ed evitare una cosa inesistente?”* (Ivi, p. 152).

valore per il fatto di essere creatura, ma che, proprio in ciò, nel suo essere partecipe dell'imperfezione, essa sia perfetta. In questo modo essa conserva in se stessa la contraddizione di luce e oscurità e, in tal guisa, è totalmente voluta. Da questa prospettiva, pare possibile affermare che nel paragrafo 50, il male sostanziale, come creatura voluta, non può in alcun modo esistere. Il male cioè, altro non è che l'inesistente, il Niente, e ogni ente creato, benchè lontano dalla perfezione divina, è buono. Se esso poi apre le porte al Niente, a questo terzo elemento privo di senso, pecca. Viceversa, alla luce di quanto scritto da Barth, mi pare di poter affermare che conosciamo di essere manchevoli a prescindere del peccato e che tale manchevolezza e tale difetto non sono in sé il male; in quanto creatura anche la più alta è manchevole rispetto a Dio. A questa altezza è possibile pensare, siccome l'oscurità non è un male, bensì solo un difetto rispetto al Dio perfettissimo, che il male si dia nell'adesione, non alla nostra manchevolezza ontologica rispetto alla perfezione del creatore - che è sì oscura rispetto alla sua luce inaccessibile<sup>8</sup> - ma nella genesi di una diversa manchevolezza. Mi pare cioè che in Barth sussista l'idea di un binomio Sì-No costitutivo della creazione, ma che, in virtù del peccato originale – dialogo della creatura con il Niente reale – esista, rispetto ad essa, anche un No che la avvicina alla medesima minaccia. In altre parole, la creazione, aprendo le porte al Niente, corruttore di ogni sostanza, sarebbe divenuta altro rispetto alla sua manchevolezza costitutiva, aprendo cioè le porte a un'oscurità problematica. La creazione, però, non divenne di per sé malvagia, ma, costitutivamente minacciata da un elemento esterno che pare aver il controllo del suo destino, mostra i segni, nell'azione delle figure del Niente, di una oscurità che non è voluta dal creatore. È dunque e soltanto tale oscurità a dover essere distrutta e non l'interezza della creazione.

È da questa duplice prospettiva che il teologo di Basilea ritiene di poter evitare la grande confusione: dalle sue parole si evince infatti come, ponendo in accusa il Creatore e la creatura, si cerchi il Niente dove esso non c'è e si proclami male assoluto e non-senso, l'oscurità della creazione – nel caso del manicheismo la materia in sé come effetto del Niente reale. – Ergo, la domanda che sembra porsi implicitamente nel paragrafo 50 è: può mai ciò che annichilisce, essere causa di qualcosa di sostanziale e, in un certo senso, di buono? Viceversa, dalla analisi barthiana si comprende come, sia questa oscurità originaria, esistente prima del peccato, sia l'oscurità postuma, non siano il Niente reale. Nello specifico, guardando all'oscurità costitutiva della creazione, la creatura ebbe fin da principio la possibilità, essendo attraversata da luce e tenebre, essendo tratta dal Niente, di corrodere quel cordone d'argento<sup>9</sup> per volgersi al Nulla da cui proveniva, ma quella

---

<sup>8</sup> San Paolo, I lettera a Timoteo, 1, 6-15.

<sup>9</sup> Qo., 12, 6 (Trad. CEI).

oscurità, costituita perfetta, in quanto espressione manifesta di un giusto ordine, era certamente voluta anche dal creatore. Dopo il peccato, quando l'uomo si volse al Niente, il Sì della creazione non fu tolto di mezzo: l'oscurità di prima era rimasta come anche la luce, perché esse erano entrambe volute. Anzi, come la luce - e qui rientra il secondo significato di oscurità - anche l'oscurità fu passibile di corruzione a causa del peccato di Adamo. E il Niente da cui egli era stato tratto, divenne minaccia per la sua vita e lo condusse alla morte. Ma la totalità della creazione, pur bisognosa di redenzione conservò ugualmente la sua bontà e solo la sua inesistenza, cioè il suo ritorno al Niente assoluto, sarebbe male: solo il Niente reale, il senso del non-senso, è la vera minaccia alla bontà della creazione, solo la corruzione totale della creazione, la sua assenza assoluta. Invece la creazione ancora esiste e, a conferma della sua bontà, riserva a se stessa la possibilità di essere redenta, nella tensione costante sempre soddisfatta, insoddisfabile e infinita al sommo bene da cui ottiene l'esistenza.

Relativamente a ciò, Barth sorprende lo scorrere della trattazione con un intermezzo dedicato alla figura di Mozart e, per quanto possa apparire stravagante il riferimento del teologo al compositore austriaco, esso è perfettamente in linea con il cuore del suo pensiero. Mozart viene descritto come colui che, senza essere teologo, appartiene alla teologia, che – aggiungo - senza essere Padre della Chiesa fu mistico e contemplatore. Egli invero, nella produzione della sua musica, segno di strabiliante armonia, seppe cogliere spontaneamente il senso della creazione e del suo fine ultimo.<sup>10</sup> *“Aveva intuito, consentendo di percepirlo a coloro che hanno orecchi per intendere, ciò che noi vedremo alla fine dei tempi: il senso del destino nel suo insieme”*.<sup>11</sup> Mozart conobbe la luce della creazione come accade anche a noi, ma, sostiene il teologo, *“colse l'intero mondo creato circondato da questa luce”*.<sup>12</sup> Mozart, riuscì, nonostante tutto, a salvaguardare il senso buono della creazione: cosciente della minaccia che incombe, conservò comunque la capacità di vedere il senso ultimo dell'esistenza e della rivelazione finale. Viceversa, noi, come riporta Barth, possiamo illuderci, seguendo il pensiero di Schopenhauer e Marcione di avere a che fare con il Niente reale,<sup>13</sup> rendendoci ben presto conto di trovarci di fronte a qualcosa di non realmente pericoloso, contro cui possiamo anche combattere al pari di tutta la creazione e di Dio stesso.<sup>14</sup> E si guarderà al mondo e al niente come ad enti non-dissimili, forse in opposizione dialettica, e sempre in tale posizione si potrà poi attribuire al Niente una certa bontà trasformandolo da minaccia incombente e inaffrontabile in ente sostanziale inoffensivo. E così il darsi del Niente nelle sue figure, nella morte

---

<sup>10</sup>K. Barth, Dio e il Niente, cit., p. 27.

<sup>11</sup> Ivi, p.28.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> K. Barth, Dio e il Niente, cit., pp. 31-32.

reale, nel peccato reale, nel diavolo reale, verrà reso flebile voce di un qualcosa di provvisorio, da cui non è necessario fuggire o essere redenti. Per Barth, ogni concreta serietà di fronte al peccato e alla tomba e ogni tragicità o timore nei confronti dell'avversario apparirebbero inutili, mentre noi continueremmo non solo ad offendere il Creatore e la creatura ma a cooperare con il Niente reale alla sua impossibile vittoria, solamente per ottenere un'inevitabile sconfitta.

Dal paragrafo 50 si evince invero che, per comprendere a pieno il Niente reale sia necessaria la conoscenza di Gesù Cristo, perché in Lui si rivela non solo la bontà della creazione nel suo duplice darsi, ma anche il Niente reale come nemico con cui è impossibile riappacificarsi, perché non coincidente con alcun complementare reale del positivo, perché in nessun senso può esistere alcunché di creato a cui opporre il bene assoluto. Il Niente reale è invero in lotta costante con ogni particolare del mondo e, attestandosi come estraneo assoluto rispetto all'intera creazione, è anch'esso un totalmente altro. Inoltre, apprendiamo da Barth, che, seppur agendo nel mondo creato, tale opposizione assoluta non può assolutamente venire compresa al suo interno, perché essa non vuole altro che la distruzione di tutto ciò che esiste, e mai una sintesi, giacché il mondo sarebbe condannato senza via di risoluzione, escludendo qualsiasi azione sovrana e redentrice del Creatore. Egli è invece il vero Vincitore che si rivolge verso il No assoluto del nemico per eliminare qualsiasi tentativo di sintesi efficace: per Barth, l'idea di una dialettica sintetizzante costituirebbe infatti la resa del creatore di fronte all'annichilimento della sua creatura, e parimenti un concreto oltraggio alla sua maestà. Non c'è alcuno spazio per una sintesi degli opposti ma solamente per la paura che il Niente ci sovrasti; escludendo l'indulgere e il tendere la mano al nemico. Dall'analisi barthiana possono allora nascere alcune domande: non è forse vero che al Niente la creatura non deve nulla e che al creatore deve tutto? Non sta qui la Libertà e dunque la perfezione della sua natura? Non è forse nel pericolo, di fronte alla minaccia del Niente che trova eco nella sua imperfezione, che essa si fa più vicina al primogenito della creazione? Non è forse con il primo peccato che siamo diventati degni di essere salvati da un così grande Dio? Non fu quella una felice colpa<sup>15</sup> da cui abbiamo tratto, pur passando per l'angoscia reale<sup>16</sup>, una nuova possibilità e un grande guadagno?

---

<sup>15</sup> Exsultet, Messale ambrosiano, Milano 1991. "*O certe necessarium Adamae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!*"

<sup>16</sup> cfr. p. 19. Il riferimento all'angoscia anticipa l'analisi barthiana del pensiero di Heidegger e di cui riporto i caratteri principali nel secondo capitolo. In tale prospettiva, la felice colpa di cui parla il Preconio Pasquale non può essere considerata come un bene in sé. Per questo il riferimento all'angoscia, quale sentimento consequenziale alla consapevolezza di essere minacciati dal Niente reale, appare essenziale. Non volendo evidenziare l'aggettivo "felice" per sottovalutare la carica significativa della colpa, si deve necessariamente ammettere, in un'ottica barthiana, che si giunge alla salvezza per mezzo di Gesù Cristo - che è anche il motivo della felicità della colpa - passando per

### 1.3 Il ruolo di Cristo

Il mistero di Dio, il totalmente altro, è espresso massimamente nella forma della sua Parola creatrice, per mezzo di cui divenne altro da sé nella creatura. Recita il Vangelo di Giovanni: *In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio*. Barth avverte che in questo fatto – il cosiddetto fatto mai udito – l’Immortale sia diventato creatura perduta. Nella Parola che diviene carne, cioè Parola minacciata, il Dio eterno viene messo alla prova e il nemico della creatura diviene nemico del creatore. Suo nemico personale diviene il Niente reale.

*“Nella necessaria e giusta collera – non contro la creatura ma contro la sua seduzione e corruzione, contro il suo errore e la sua caduta per far valere il proprio diritto e ristabilire così quello della creatura – Dio è intervenuto, si è donato e abbassato nel suo Figlio, è divenuto Egli stesso una creatura perduta, decaduta, si è messo l posto della sua opera e proprietà, sottomettendosi a quella tentazione, a quella estraneità, a quella determinazione a Lui contraria, per mettere fuori gioco il nemico e compiere così ciò che la creatura non avrebbe potuto fare da sé e di cui aveva bisogno per liberarsi”.*<sup>17</sup>

A questa altezza Barth prosegue con l’analisi delle tematiche siffatte soffermandosi sulle figure – potremmo dire anche sulle configurazioni o sulle forme – per mezzo delle quali il Niente interviene nel mondo: oltre alla morte reale, al diavolo reale e alla tribolazione reale è il peccato reale la figura concreta in cui, per mezzo del sacrificio di Cristo, è stato riconosciuto il grande nemico. Con esso, sostiene il teologo, si avverte la dissoluzione del legame pensato da Dio con la sua creatura, legame da risanare se non con il sacrificio di un Dio. Brevemente, – riassumo – solo Dio poteva trarre dal Niente la sua creatura, solo Lui poteva salvarla dal suo rivolgersi al non-senso. È per tale ragione che la conoscenza della nostra insufficienza si dà pienamente nella morte di Dio quale segno di svelamento della natura del peccato e della gravità della separazione originaria. E tale è il peccato: non manchevolezza originaria, bensì oggetto alieno, non difetto ma rottura e rivolta contro la bontà di Dio. Ora – sostiene Barth – è impossibile pensare che il Niente si riduca al peccato; viceversa, il peccato è il soccombere dell’uomo all’estraneo che lo ha sedotto inducendolo ad offendere Dio nella deturpazione dell’ordine ideale, e se stesso nella tribolazione e nella morte radicale che porta all’inesistenza; ciò che il peccato in sé incarnava sul piano morale, nelle conseguenze del peccato si incarna anche sul piano fisico. Su tal piano la creatura non si può opporre al nemico ma lo rifugge: è

---

l’angoscia. Il termine reale, anche se non riportato da Barth, anticipa l’errore di Heidegger, davanti al cui *Ni-ente*, come vedremo, provare angoscia risulta difficile. Barth parlerà infatti di una finta angoscia.

<sup>17</sup> K. Barth, *Dio e il Niente*, cit., p. 41-42.

dunque nella persona di Cristo, progettualità redentrica ed eterna del Padre, che l'umanità riconosce il Niente reale nella sua multipla incombenza e lo vede finalmente sconfitto.

#### 1.4 Gli errori dei filosofi

Dopo aver messo in luce gli errori della grande confusione, Barth analizza il pensiero di alcuni filosofi, in particolar modo quello di G. Leibniz e di Schleiermacher, evidenziandone gli aspetti positivi e quelli più problematici. Prima di analizzare queste due prospettive però, un accenno va sicuramente prestato alla prospettiva del peccato del teologo Muller che Barth espone con estrema chiarezza. Risulta necessario soffermarsi su questa visione teologica soprattutto in vista delle pagine successive che esplicheranno le differenze tra una scorretta e una corretta conoscenza del Niente reale. Ora, risulta chiaro che Muller, secondo quanto riportato da Barth, presenti il problema del male nella figura del peccato con grandi meriti, ma che dimentichi parimenti di affrontare tale questione in chiave teologica. Il peccato di Muller è colto quindi secondo una prospettiva fenomenica, con ciò intendendo il peccato come un fenomeno qualunque, e che, come tale, dev'essere analizzato da una prospettiva scientifica. Se da un lato Muller ha saputo vedere tale oggetto quale opposizione ed elemento estraneo con cui è impossibile riconciliarsi., d'altra parte ha ritenuto possibile conoscere questo ente non a partir dalla legge di Dio ma, sulla linea kantiana, dalla sola legge morale, che a prescindere dalla conformazione o meno della volontà a tal movente, agisce sempre, come voce indefettibile, quale segno della disposizione al bene dell'essere umano in contrasto con l'avversa, ma pur sempre "riconosciuta" imperscrutabilità, della tendenza al male. Muller ha colto il rapporto tra legge e peccato in maniera troppo astratta senza dire alcunché sul rapporto tra creatore e creatura, che solo può giustificare una corretta comprensione del male. In altre parole, seguendo il decorso analitico barthiano, è possibile sostenere che il peccato di Muller sia elemento estraneo all'uomo quanto lo è Dio rispetto al medesimo ente. In tutto ciò, non potendo giudicare correttamente, ovvero per mezzo della Parola di Dio, l'incombenza del nemico sulla creatura, Muller ha dimenticato di trattare il problema alla luce della sua fonte: il Niente, con ciò dimenticando anche la possibilità, che, dietro al male fisico, si celi con prepotenza, il Niente reale.<sup>18</sup> Barth giudica queste ragioni come affermazioni sceve da ogni autorità divina, la sola a poter definire il peccato e a smascherarlo per ciò che esso effettivamente costituisce.

Proseguendo con l'analisi siffatta, rispetto alla grande confusione, per il teologo svizzero, fu il celebre filosofo tedesco G. Leibniz a cadere nell'errore evidenziato nel paragrafo 50 della *Dogmatica Ecclesiale*. Barth nota come all'interno della sua *Teodicea*, Leibniz sostenga l'idea di un

---

<sup>18</sup> Ivi. p. 65.

male metafisico sussistente nella necessaria non-divinità delle creature: verosimilmente, Dio, per creare il migliore dei mondi possibili non poteva creare un secondo Essere – un altro infinito – ma rifiutando di accordare alla creatura un che di impossibile, formò un mondo perfetto solo relativamente. Tale mondo, spiega Barth di Leibniz, è il migliore dei mondi possibili e, proprio in ciò, pur essendo il migliore dei mondi possibili, sperimenta ugualmente un male metafisico che, come detto poc'anzi, prende forma nella necessaria non-divinità delle creature, cioè nella loro obbligata imperfezione. Peccato, sofferenza e morte sono causati da questa necessità. Se questo in un certo senso è vero, è alla medesima altezza che il pensiero agostiniano e della teologia cattolica viene rovesciato, mentre il peccato insieme alla corruzione divengono fenomeni necessari e interni al mondo. Ma alla luce del paragrafo 50 la sofferenza e la morte non possono essere pensate, come affini all'idea originaria di creazione. Se si sostiene che tale sia il loro ruolo, allora, nel primo caso la sofferenza assumerà il significato di mera punizione o di metodo educativo – poiché la ragione e la pazienza la renderanno sopportabile, come il dolore nell'etica epicurea – e, nel secondo, la morte sarà segno del passaggio da una vita biologica all'altra, nel ciclo sempiterno della natura. Così anche il peccato, autodeterminazione dell'uomo, è garantito dalla manchevolezza ontologica della creazione; ovverosia, invece che per “*causa deficiens*”, esso è definito per “*causa efficiens*” ed è Dio medesimo a far sì che la corruzione sussista e a promuoverla come elemento stabile del migliore dei mondi possibili. Sostiene Barth che quello che Agostino pensava come privazione, in Leibniz è divenuto negazione, e ciò che il male costituiva come nemico, è divenuto forma del Bene; come se – aggiungo – il Niente reale fosse un elemento indispensabile del mondo, e il nemico di Dio e della creatura fosse divenuto elemento essenziale quale sintomo di una sofferenza transitoria e di una morte quale semplice passaggio – altresì segno di una natura indistruttibile che non ha bisogno di redenzione e non la desidera, ma è, per come dev'essere - .

Barth dimostra come il Niente leibniziano non sia il vero Niente reale; viceversa ritiene che il concetto colto dal filosofo tedesco sia in realtà un suo surrogato che pone quale problema della creazione un ché impotente di minaccia. “*In realtà esiste, in Leibniz, non tanto il Niente (das Nichtige) quanto soprattutto il nulla (Nichts)*”.<sup>19</sup> Con questo intendendo l'assenza di qualcosa come l'assenza della perfezione divina, cioè la differente manchevolezza di cui trattavamo poc'anzi, differente perché altro rispetto alla manchevolezza costitutiva e necessaria che tutela l'ordine giusto voluto dal creatore. In altre parole la differenza magistrale tra queste due mancanze risiede nel fatto che nell'una la creazione è partecipe della divinità, nell'altra ha rescisso lo stesso legame conoscendo la corruzione. Per questo in Leibniz, sostiene Barth, il Niente è solo mancanza e non

---

<sup>19</sup> Ivi, p.73.

potenza annientatrice; in altri termini l'azione del Niente sulla creazione si dà in Leibniz tramite le tre – già enunciate – figure del Niente, ma private dell'essenza del Niente, ovvero per mezzo di una semplice finzione. In nessuno modo potrebbe minacciare il mondo e la divinità, o stabilirsi come opposizione prima ed ultima alla bontà del creatore. A motivo di ciò, Barth scrive che questo Niente non possiede che la forza di inerzia che trascina le navi più pesanti e che la vittoria di Dio su tale nemico non solo è inutile ma anche impossibile; brevemente, perché nulla è da vincere e nulla da riparare. Il male reale, al contrario, presenta sempre nel rapporto col bene un aspetto aggressivo e polemico.

Contrapposta a questa visione, apprezzabile in alcuni punti seppur con i dovuti limiti, è la posizione di Schleiermacher, che in *Dottrina della Fede* chiarifica la minaccia del Niente nell'analisi del peccato e, diversamente da quanto espresso da Leibniz, il quale pensava il *Nihil* come un'imperfezione fisiologica del creato, necessaria alla sua perfezione, lo ritenne imprescindibile rispetto al ruolo di Cristo nella storia della salvezza. Tale relazione è così profonda che il Niente - sembra suggerire Schleiermacher - esiste solo relativamente alla redenzione. Dunque il male e il peccato esistono perché c'è coscienza della redenzione, la quale implica anche una sicura consapevolezza della perfezione originaria dell'uomo.<sup>20</sup> Precisamente, come spiega Barth, Schleiermacher definisce il peccato come "*l'impotenza dello spirito di fronte alla carne*", e "*lo squilibrio derivante dallo sviluppo ineguale tra il nostro intelletto e la forza di volontà nel loro rapporto con la coscienza di Dio*".<sup>21</sup> Ecco che questo si presenta in due forme: la prima, come conseguenza del peccato originale, si dà nell'incapacità di fare sempre il bene e di giungere alla redenzione: per Schleiermacher, nel fatto collettivo in cui la colpa appare come "*l'opera di tutti in ciascuno e l'opera di ciascuno in tutti*";<sup>22</sup> la seconda, che è il "*peccato attuale*"<sup>23</sup> quale effetto dell'azione delle passioni derivante dall'inclinazione al male conseguita dalla prima forma di peccato.

Oltre a questo aspetto, Barth ribadisce come in *Dottrina della Fede* la coscienza subitanea di Dio sia *ab origine* dell'autocoscienza pia e che quest'ultima si automanifesti nello stato d'animo della avversione quando in relazione con il peccato: perciò, solamente nella coscienza di Dio si può avere consapevolezza del peccato quale nemico della volontà divina. Infatti, questa volontà alla quale ci opponiamo è sintomo della perfezione originaria da cui proveniamo e verso la quale ci muoviamo – risvegliati – secondo una coscienza di Dio prettamente cristiana.

---

<sup>20</sup> Ivi, pp.76-77.

<sup>21</sup> Ivi, p. 76.

<sup>22</sup> Ivi, p.77.

<sup>23</sup> Ivi, p.78.

Dunque, il peccato, il darsi del Niente nella sua forma più prossima, pur non dipendendo da Dio, il quale non lo desidera, in occasione del bene esercitato dal creatore, è sempre presente e concesso. Parimenti, Barth, si accorge che in Schleiermacher si può parlare del male in maniera del tutto simile e, come esistono due forme di peccato, così esistono due concezioni della presenza del male nel mondo: la prima vede in noi, responsabili del peccato, la causa della sua esistenza; la seconda lo coglie come aspetto essenziale della creazione, cioè come “*un decreto divino emanato su di noi*” in funzione della venuta di Cristo nella carne mortale.<sup>24</sup> Ora, in Schleiermacher, a prescindere dall’idea che possiamo ricavare a partire da queste due concezioni, in un certo senso, è la volontà divina ad ammettere sia il peccato che il male; a partire dall’idea di coscienza morale, Barth annota che è solo in virtù di uno sviluppo morale che è possibile la formulazione di un giudizio o la consapevolezza di essere bisognosi di redenzione: tuttalpiù il bisogno di redenzione, esemplificabile nella scissione tra la volontà e la coscienza di Dio è il tramite per il quale veniamo a noi stessi come incapaci di fare il bene. Ora, se questo è vero, la coscienza morale è propriamente “*la voce dell’imperativo divino in noi*”,<sup>25</sup> il che significa anche che la legge morale non è altri che la forma e l’espressione della volontà divina dentro di noi, presa però in combutta con il nostro “io”. In questo senso Dio è anche “*l’autore del peccato*”,<sup>26</sup> proprio perché solo in esso prendiamo coscienza di Dio e della sua legge, vero fondamento di ogni cognizione di peccato. Parimenti, se a questa altezza il concetto di peccato è ben definito, di fronte al problema del male, Barth si sofferma sul concetto di giustizia divina alla luce della “*Dottrina della Fede*”, sia per conoscere la posizione del male nella storia della redenzione che per riconoscerlo il peccato e chiarificarlo ulteriormente. Schleiermacher – afferma il filosofo di Basilea – sostiene che il male, altro non sia che la retribuzione con cui il creatore rimprovera la sua creatura al fine di aiutarla a riconoscere il dramma della colpa, per rinvigorire in lei la coscienza di Dio. Essa quindi sarebbe utile al raggiungimento della salvezza e alla salvaguardia della dipendenza della creatura nei confronti del creatore. In altre parole, l’essere umano, preso atto che la “coscienza del mondo” è voce della carne, si rinfranca nella retta coscienza per riconoscerlo l’azione della grazia.

Ma, oltre agli aspetti positivi della analisi appena discussa - e a primo impatto questa constatazione sul male risulta logicamente fondata - d’altra parte, di fronte all’abissalità del problema, appare una soluzione ondivaga e leggera che non può in nessun modo reggere l’urto con l’arroganza del non-senso, cioè del Niente reale. Il male di Schleiermacher è quindi colto solo dal punto di vista della punizione senza considerare il fondamento né la forza della sua minaccia, ma non è nemmeno

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 82.

<sup>25</sup> Ivi, p. 83.

<sup>26</sup> Ivi, p. 80.

pensato come un vero nemico di Dio. Il soggettivismo del filosofo lo ha condotto a ritenere il peccato come un qualcosa di inesistente per il creatore, come un problema precipuo della creatura, e per altro ordinato. Dalla analisi barthiana si evince infatti come Schleiermacher superi il paradigma del peccato relegandolo a uno stato di coscienza interiore inoggettivabile e privo di riscontro concreto. Così vale anche per il male, esso esiste solo nella coscienza umana: in una simile concezione è impossibile che Dio si faccia carico di un problema che non lo riguarda<sup>27</sup>

Barth riassume l'intero nodo critico in una serie di domande: *Se Dio non è assolutamente toccato dal nostro peccato come possiamo prendere veramente e seriamente coscienza di questo bisogno? La nostra semplice coscienza di Dio è sufficiente a creare una certezza e una chiarezza in questa direzione? Non è Dio stesso nella sua persona che deve intervenire? [...] In che modo ciò che è privo di realtà per Dio sarebbe realtà per noi?* Com'è possibile, si domanda Barth, che qualcosa di inesistente per Dio sia esistente per noi? *“Se egli non se ne occupa vuol dire che effettivamente è inesistente”*.<sup>28</sup> Ulteriore problematica che Barth estrapola dalla *Dottrina della Fede* è lo stravolgimento del paradigma teologico comune per mezzo dell'idea che è il male a fondare il bene – e, aggiungo – come se fosse il Niente a fondare ontologicamente l'Essere. Il peccato inoltre, diviene quell'elemento coestensivo dell'esistenza umana che Dio impone all'uomo perché venga redento e sperimenti la sua grazia.<sup>29</sup> Non c'è allora alcuna differenza tra questo punto teologico e la filosofia di Leibniz: il peccato di Schleiermacher non è il peccato reale né la grazia di cui parla è la grazia reale: nessuna grazia necessita infatti di un vincolo con il peccato. Non avrebbe alcun senso sostenere che il peccato dell'uomo sia imprescindibile per la sua umanità, poiché della libertà di cui Dio ha caratterizzato l'essere umano non resterebbe nulla: anzi, il suo peccato sarebbe giustificato in vista della grazia futura. Per questi motivi anche qui viene dimenticato il nucleo negativo della relazione tra grazia e peccato, conflitto che si può concludere solo con la sconfitta del secondo e non con la sua inclusione.<sup>30</sup> In breve Schleiermacher fa del disordine un ordine voluto da Dio. Scrive Barth: *“i due elementi sono assunti nella loro concordia, che è una malsana concordia, che non è la concordia di Dio”*.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 97. Per Schleiermacher Dio non è toccato in alcun modo dal peccato. Se è così, allora il male non ha alcuna forza e neppure esiste.

<sup>28</sup> Ivi, p. 99.

<sup>29</sup> Qui Schleiermacher postula la scorretta concezione per cui la grazia emerge solo in virtù del peccato. Il pensiero barthiano e quello teologico cristiano sostengono invece che la grazia, in quanto dono, sia presente fin dalla condizione paradisiaca. La creatura non ottiene il diritto alla grazia in virtù del peccato: essa piuttosto costituisce un dono, a prescindere dalla natura della creatura e, per altro, un dono eterno.

<sup>30</sup> K.Barth, Dio e il Niente, cit., p. 108.

<sup>31</sup> Ivi, p. 110.

In conclusione, riprendendo il discorso introduttivo per raccogliere ciò che di positivo ha lasciato Schleiermacher, Barth sostiene che il Niente reale esista solo “in relazione a” e mai quale realtà assoluta. Non è il Niente a limitare Dio ma Dio a limitare il Niente. In altre parole – aggiungo – Dio non si rapporta al Niente senza l’avvento della creazione, ma poiché è solo con la creazione che qualcosa è tratto dal Niente, ecco che Dio si relaziona con esso e lo delimita “solo” dal momento in cui la creatura viene ad esistere: il Niente, cioè, esisterebbe direttamente solo in relazione alla creatura e alla creazione. Al medesimo tempo però, la coscienza della creatura non può comprendere il Niente da cui è stata tratta senza coscienza dell’Essere sommo che l’ha voluta. In tal guisa ci giunge un Niente veramente pensabile solamente di fronte all’Essere, come accade per il male quando posto di fronte al bene.

## CAPITOLO II: Heidegger e Sartre

### 2.1 Heidegger e il Niente

Barth analizza il pensiero di due grandi filosofi del '900: Heidegger e Sartre. Accostabili soltanto schiena contro schiena: il primo si volge, avvinto, al Niente e a nient'altro, il secondo, sempre avvinto, lo ha alle spalle ma pensa a partire da esso: per cui, quelle che in Heidegger sono le premesse del pensiero di Sartre, in Sartre sono le conseguenze del pensiero di Heidegger.<sup>32</sup> E, mentre nel pensiero del filosofo tedesco il Niente appare come potenza incombente sull'ente, in Sartre è principio e vuoto fondamento dell'esistenza su cui l'essere umano interviene per foggare la propria forma.

In particolar modo il filosofo tedesco analizza tale questione sia in *Zein und Zeit* che in *Was ist Metaphisik?* discutendo quella che è la visione scientifica di tale "realtà". La scienza, cioè, se generalmente intesa, occupandosi degli enti e di nient'altro, posta di fronte al Niente o alla domanda: *Che cos'è il Niente?* preferisce liquidare la questione attribuendole un valore assurdo e paradossale. Come ciò che nega la totalità degli enti, il Niente rimane un acume puramente logico con il quale ci si illude di riferirsi al non-essere pur pensandolo realmente esistente. Sorvolando per un attimo le critiche di Heidegger a questa visione dobbiamo ammettere certamente che non è con la scienza moderna che il Niente assume questa connotazione. Il concetto di Niente come illusione e impossibilità risale agli albori della trattazione occidentale. E' chiaro qui il riferimento a Parmenide, filosofo greco del VI secolo a.C., che nel celebre poema "Sulla Natura" indagò il significato dell'Essere. Ricordando i tratti essenziali dell'opera, il filosofo intraprende un viaggio per mezzo di una biga guidata dalle Eliadi; giungendo di fronte a una porta la dea giustizia gli consente l'ingresso. Superata la soglia il filosofo è istruito della cruciale differenza tra la verità, *l'ἀλήθεια* e la *δόξα*, l'opinione dei mortali. Due sono le vie percorribili: "*l'una, per cui è e non v'è caso che non sia [...] l'altra quella per cui non è ed anche occorre di non essere, ed è questa che io ti avverto essere la pista di cui non si può del tutto aver notizia [...] né potresti conoscer proprio ciò che non è [...] né potresti darne avvertenza*".<sup>33</sup> I mortali sono coloro che si ingannano nel pensare al non-essere credendo di averlo colto veramente mentre invece pensano all'essere e a nient'altro. Così pensare ed essere sono la stessa cosa e nulla che sia pensabile può considerarsi, anche solo idealmente, inesistente.

---

<sup>32</sup> K. Barth, *Dio e il Niente*, cit., p. 110.

<sup>33</sup> Alessandro Lami, *I presocratici*, Fr. 2, Rizzoli, Milano 2021 vv. 2-7, p. 277.

## 2.2 L'angoscia

Pur sapendo che le conseguenze del pensiero parmenideo sfoceranno poi nella negazione del divenire e nell'attribuzione di totale illusorietà alla conoscenza sensibile, è possibile associare l'approccio scientifico a quello parmenideo, perché, nel suo occuparsi dell'ente in generale, non può permettersi di pensare a ciò che ente non è; questa, come scrive anche Carlo Scilironi nel libro *Il nulla nel pensiero contemporaneo*, è la tesi dei grandi filosofi della scienza come R. Carnap che non esiteranno a definire tali questioni fondate su "presupposti grossolani ed illogici".<sup>34</sup> Rimane questo un acume puramente logico, paradossale per costituzione e inafferrabile per natura. Non ci si meravigli se sarà lo stesso Heidegger a ribadire con mirata genuinità di pensiero il ruolo preminente della logica, senza bisogno di scomodare il sapere scientifico. Nello specifico, senza scomodare il pensiero moderno, nel principio di non-contraddizione elaborato da Aristotele si trova un'ulteriore conferma dell'assurdità di pensare al nulla come se fosse un ente.<sup>35</sup> Il nulla dev'essere tolto di mezzo, soppresso, semplicemente riconosciuto come ciò che non è e abbandonato.

Se questo era il paradigma precostituito che l'intera filosofia aveva perseguito seguendo il sistema della logica – e di cui in un certo senso Parmenide fu fondatore – Heidegger, ne rovesciò l'impianto. Dalla analisi di Barth possiamo evincere come il filosofo tedesco scardini la *forma mentis* della logica tradizionale affinché appaia chiaro che è il nulla a fondare la nostra negazione. Più precisamente, è la negazione, a succedere al nulla originario e non viceversa. In altre parole non è la negazione dell'essere dell'ente a fondare il nulla, ma il nulla a permetterci di negare l'ente.

Sostiene Barth, che Heidegger, pur non provando questa affermazione in senso stretto, riteneva che il "Dasein", unico ente a domandare e intessere un rapporto con l'Essere, venisse al nulla perché situato emotivamente: quando infatti, nella forma dell'angoscia l'uomo è disarmato idealmente della sua stessa vita e del mondo in cui è gettato – "Geworfenheit" - egli non può riconoscere che la negazione generale dell'ente e il nulla stesso. Non rinviene quindi alla semplice negazione dell'ente per il sussistere di un altro ente, ma alla nullificazione dell'essere degli essenti. Egli riconosce *l'impossibile possibilità* tramite l'angoscia, che, diversamente dalla paura – che è sempre paura di qualcosa – rimanda all'indeterminato. Perciò, in senso stretto, a tale indeterminato è accostabile la figura della morte.

---

<sup>34</sup> C. Scilironi, *Il Nulla nel pensiero contemporaneo*, Cleup, Padova 2000, p. 118.

<sup>35</sup> Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2017, Libro IV, Cap. 3, p. 145 "È impossibile che la stessa cosa appartenga e non appartenga alla stessa cosa nello stesso tempo e rispetto alla stessa cosa".

Ora l'ente, di fronte alla angoscia, e qui si ribadisca: la totalità dell'ente, è avvertito come "dileguantesi". Per questa ragione il nulla si svela nell'angoscia come in unità con l'ente a cui rimanda.

Il niente, che agisce per "nullificare" l'ente, mentre lo espugna e lo vince, si riferisce ad esso presentificandolo per ribadirlo come assolutamente altro rispetto all'orizzonte del principio.

– Importante qui è precisare che Heidegger detronizza la logica in favore dell'emotività non per mero capriccio, come pare suggerire un certo pensiero, ma in virtù dell'esperienza empirica. È la situazione emotiva – *Befindlichkeit* – la *causa efficiens* della ricerca filosofica e della logica: e come la meraviglia ( $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\omega$ ) è fonte della ricerca sull'Essere dell'essente, così l'angoscia è origine della conoscenza del Nulla.

Che cosa dire infatti della morte? Non è forse quando ci sta di fronte, che l'ente dileguantesi non solo appare, ma si rivela ed è? Come il nulla si rivela nell'angoscia, così l'ente si presentifica nella verità. Per Barth, se è vero che giungiamo al Nulla per mezzo dell'angoscia e, in quanto tale questo sentimento risulta infrequente, non possiamo però affermare di pervenire all'ente costantemente nel suo senso autentico. Parimenti nemmeno di non conoscere che cosa sia; notiamo invece che è per il fatto che ne siamo avvinti che ci riesce impossibile superare la soglia del "si dice, del si pensa e del si fa". D'altra parte, che l'angoscia non sia elemento perenne della nostra esistenza - dirà Heidegger: "*siamo come sospesi*"<sup>36</sup> - è testimonianza dell'essenza e della natura del nulla dal cui grembo impossibile e "vuoto" emerge l'essere degli essenti: il ritrarsi del ni-ente è allora il darsi dell'ente. Questa figura incognita produce una sospensione dell'esistenza svelandosi tuttalpiù come un incanto dell'esserci di fronte a ciò che è impossibile definire: è allora che, ciò che rispetto al niente è totalmente altro, cioè l'ente, si rivela nella sua chiara autenticità. In un primo momento, si incorrerà necessariamente in un "perché", dunque in una domanda sul fondamento, alla quale non sarà difficile rispondere (se infatti il nullificare si dà nell'essenza dell'ente e quindi il nulla è parte di questa essenza allora è il nulla a spiegare l'ente e il suo disvelarsi per mezzo di esso).

In un secondo senso, l'essere degli essenti apprenderà di sé anche per mezzo della scienza: l'ente infatti, pur manifestandosi tramite il nulla fondante, si svela per mezzo della ricerca scientifica che, come "*irruzione che dischiude*" rende conoscibile all'ente ciò che di esso ancora non appare. Per questo, l'uomo – dirà Heidegger – in quanto esserci che domanda dell'essere, è "luogotenente del nulla". Egli infatti, sul fondamento dell'angoscia latente, sentimento per cui riconosce l'essere di ogni ente, si conferma come *Dasein*.

---

<sup>36</sup> K. Barth, *Dio e il Niente*, cit., p. 115.

### 2.3 La negazione

Nelle pagine successive Barth affronta la questione della negazione, che a questa altezza, peculiarmente alla sua relazione con il nulla, appare nevralgica. Se davvero, come affermato nelle righe iniziali del capitolo, la negazione non è ciò da cui traiamo l'idea di nulla, cioè se essa non conduce al nulla stesso - e in effetti in quanto negazione mentale di un'idea o meglio di una figura dell'ente nella sua totalità, esige solo il concetto formale di un nulla immaginato, ma non del nulla originario e trascendentale - allora la nostra negazione logica è chiaramente postuma, espressione di un non che non deriva dal procedere del pensiero ma che lo precede: esso cioè, *“per poter negare deve presupporre qualcosa affetto dal non”*.<sup>37</sup> Scriverà Barth: *“la negazione si fonda sul nullificare del nulla e si pone solo come un'espressione dell'atteggiamento nullificante del nostro esserci fondato sul nullificare del nulla stesso”*.<sup>38</sup> A ragione di ciò per il teologo svizzero ci sono molti altri modi di darsi della negazione, modi che però, stanno al di fuori della logica, per esempio: nell'agire ostile, nel detestare, nel fallire e nel proibire, a riprova del fatto che il potere dell'intelletto non esaurisce il domandare più originario sul nulla e sull'essere. Non solo del nulla ma anche dell'essere: perché è nell'essere che si può riconoscere la mano respingente del niente.

Proseguendo nell'analisi, associato a *Was ist Metaphisik?* è il trattato *Dell'essenza del fondamento*. E mentre nella prima opera il centro ermeneutico è il Nulla, in questo è la differenza ontologica. Ora - e questo a Barth appare certamente chiaro - noi sappiamo che il Niente è anche il “non” dell'ente e che un “non” sussiste anche tra l'essere e l'ente. La cosiddetta differenza ontologica dell'essere nei confronti dell'ente, sembra essere altro rispetto alla differenza dell'ente rispetto al niente. Ma, se a primo impatto, possano apparire realmente come due differenze distinte, in Heidegger, gradualmente, tale dicotomia è superata. L'autore esistenzialista prosegue metafisicamente, di modo che, quel nientificare del non del niente e questo nientificare del “non” della differenza ontologica si manifestino come *unum*, non linguisticamente ma essenzialmente. Si può perciò concludere che la vicinanza estrema tra il non della differenza ontologica e il non del niente, conduca a identificare come conseguenza diretta, l'Essere e il Niente.<sup>39</sup> Se l'ente è totalmente altro rispetto all'Essere, sfondo vuoto e fondamento delle cose che sono, e il Niente, è totalmente altro rispetto ai medesimi enti, ecco che Essere e Nulla si identificano. Come sostiene anche Carlo Scilironi, per il fatto che il Niente si pone come qualche cosa di indeterminabile, rispetto alla determinatezza degli enti, e se l'Essere è ciò che si sottrae, che non è mai visto, che non

---

<sup>37</sup> Ivi, p. 118.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> C. Scilironi, *Il nulla nel pensiero contemporaneo*, cit, p.147.

può mai, in sé, presentificarsi, allora è inevitabile che il Niente, sia, con le parole di Heidegger, *garanzia*, dell'essere di ogni ente, e dunque, l'Essere medesimo. Ma sul piano del procedimento non si arriva a questa conclusione per la chiarezza della logica, bensì per mezzo del pensare meditativo.<sup>40</sup>

Ora, il motivo della portata metafisica del Niente, in Heidegger, procede da qui e, alla domanda: *che cos'è metafisica?* si può dare una sola risposta: interrogare oltre. Il che significa poter andare oltre l'ente che ha luogo nell'essenza dell'esserci e ammettere che il merito della metafisica, nel suo voler osare l'insondabile, sta nel monito dato alla scienza, che è un totalmente altro a fondare la sua stessa ricerca quando essa vorrebbe indagare l'Essere come uno degli enti che quotidianamente scruta. Come potrebbe infatti il principio della realtà essere un ente tra gli enti? Heidegger in questo si staglia come un maestro, a ricordarci che è il non-ente - il Ni-ente appunto - il principio dell'ente.

Per questa ragione domandare del nulla è necessariamente domandare dell'essere, e di questa domanda originaria, la scienza non può fare a meno: noteremmo certamente che la eviterà, ma, pur evitandola, la ingloberà in sé, tacendo il dissidio che le rinvia dal riconoscere di non poter dare una risposta alle ragioni trascendentali delle negazioni che essa stessa adopera in quanto disciplina dell'Esserci.

## 2.4 Il Niente e l'Essere

Per comprendere a fondo l'analisi barthiana, è necessario soffermarsi ancora un istante sul pensiero heideggeriano. A questo proposito, prendendo dalle parole di Scilironi, appare chiaro che se il principio dell'ente, lo sfondo, la ragione della sua comparsa, non è cosa tra le cose, non è nemmeno un *nihil absolutum*. Questo spazio altro, che respingendo l'ente lo rinvia a se stesso (nel rapporto con l'Esserci), non è altro che l'Essere. Se davvero ciò che non è ente, ciò che nientifica, è essenziale per il venire dell'ente a se stesso e per il giungere dell'Esserci all'essente, tale evidenza comincia a prendere il sopravvento. A questa conclusione Heidegger giunge nella Prolusione del '49 in cui appare chiaramente che Essere e Niente sono la medesima "cosa". Non che prima il filosofo tedesco non avesse mai fatto intendere questa concordanza, ma solo con la Prolusione del '49 essa apparirà in tutto il suo lapidario chiarore.

---

<sup>40</sup> Ivi, p. 144.

Continuando con l'analisi proposta da Scilironi, a questa altezza, l'Essere ci proviene quale fondamento dell'ente, luogo della verità della non-verità. Se infatti la verità sta nel lasciare che l'essere dell'essente sia, *“dall'ascosità originaria”*, non essendo il Niente che un “non” della totalità degli enti, non sarà affatto possibile parlare di verità nel senso comune: si parlerà dunque della non-verità come origine inafferrabile e incomprensibile, non data e impossibilitata di darsi, se non attraverso la totalità degli enti, come manifestazione totalmente altra del principio. In un secondo senso – e sulla linea heideggeriana - l'Essere, come fondamento dell'ente, è finito, ed è finito in due modalità: in primis, come la radura è il ritrarsi della foresta, così l'essere nel suo “non” a se stesso si ritrae perché gli enti siano: secondariamente, l'Essere, nel suo sì, ha bisogno della finitezza degli enti per pronunciarsi di fronte all'Esserci – ed è evidente che ciò che necessita di qualcosa non può essere infinito o assoluto. Ecco che - aggiungo - il “respingere” e “il rinviare a”, si frammentano in quattro soluzioni distinte: ovvero, nel sì dell'essere all'ente, nel non dell'Essere a sé, nel sì alla sua essenza fondante e nel no a ogni “desiderio” dell'ente di diventarne il surrogato. Ulteriormente, in un terzo senso, l'Essere e il Niente heideggeriani hanno in comune l'incomunicabilità, e come dell'Essere non è possibile dire nulla, così del Niente è impossibile dire alcunché. Certo, al di fuori di un contesto heideggeriano alcuni potrebbero obiettare che a differenza dell'Essere, a cui possiamo pensare, il Niente non è mai pensato, perché appena è pensato in qualche modo esiste. Il punto è, che anche l'essere quando è pensato viene tradito: non è forse reso ente tra gli enti quando è pensato? Piuttosto, se pensiamo criticamente alla maniera più efficiente per definire Essere e Nulla risulta evidente che non definirli affatto per non incorrere in trappole linguistiche sia la soluzione migliore.

Come sostiene sempre Scilironi,<sup>41</sup> Heidegger non fu esente da critiche: se ci si sofferma sulla Poscritto del 1943 si possono notare alcune questioni fondamentali poste alla filosofia heideggeriana, tra le quali, appare più di tutte l'ipotetico ed eccessivo riferimento al Niente da parte del filosofo tedesco che rischierebbe di trasformarlo nell'unico oggetto della metafisica. A tale obiezione la risposta che propone Scilironi è questa: se il niente che determina l'angoscia si esaurisce nella negazione di ogni ente, hanno ragione coloro che obiettano alla metafisica di Heidegger di essere fonte di nichilismo assoluto, se questo niente invece è “l'impossibilitato” ad essere ente, cioè il totalmente altro, allora si starà trattando dell'essere; *“o dunque il niente è una negazione vuota o è l'altro dall'ente e quindi l'essere”*.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Ivi, p. 148.

<sup>42</sup> Ibidem.

Per come abbiamo appreso Heidegger sembra sostenere una coincidenza tra le due figure. E se è vero che per quanto lo si ricerchi, l'essere rimane introvabile, e se anche lo si appelli come qualità dell'ente, esso per sé, rimane inconcepibile, inoggettivabile e intrattabile, allora la sfida è quella di conoscerlo nel niente: sfida che non è possibile avvenga per mezzo del pensiero "logico e calcolatore"<sup>43</sup> ma per i meriti del *pensiero essenziale*<sup>44</sup> nella forma del linguaggio, casa dell'Essere in cui il principio, per via di metafora, si fa prossimo all'Esserci.

## 2.5 Quale dio in Heidegger?

Se si discorre ancora sull'Essere non può che venire alla mente anche una certa immagine di Dio che, pur giungendo da un'altrettanto certa tradizione scolastica, trova il suo fondamento all'interno del Canone Biblico veterotestamentario: invero, un celebre episodio relativo alla questione dell'Essere appare in Esodo 3,14: *Dio disse a Mosè: «Io sono colui che sono!»*. Poi disse: «Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi». In questo contesto, l'Essere, il principio, se intendiamo che il significato proprio della affermazione di Dio sia questo, ciò che non può essere ente tra gli enti, si presenta come un ente o meglio, paradossalmente, come *l'Ente che non può non Essere*. A questa altezza, e si risponderà a ciò con l'analisi barthiana, non può che nascere una domanda: Dio, in Heidegger, dov'è? Se lo intendiamo come il Dio biblico non sarà facile trovarlo, ma se lo intendiamo come l'Essere totalmente altro, cioè come il Ni-ente che fa da fondamento al disvelamento degli enti, ecco che dio appare e appare in una nuova forma. Per Barth il dio di Heidegger non è altro che il Nulla, soprattutto se consideriamo l'idea che ebbe Plotino parlando di Dio come l'Uno indefinibile, impensabile e inafferrabile. Per questo è necessaria la coincidenza tra l'Essere e il Nulla: perché, se davvero crediamo che l'Essere reale non sia categorizzabile - come nemmeno lo sia il Nulla - allora l'analogia tra Essere, Niente e Dio è corretta. Ma nemmeno in ambito scolastico il paragone è tanto lontano dalle affermazioni siffatte: se si fa caso a sermoni del filosofo e mistico renano Meister Eckhart che citando Agostino relativamente alla conversione gloriosa di Saulo di Tarso afferma: *Quando S. Paolo vide il nulla, allora vide Dio*,<sup>45</sup> oltre ad udire gli echi delle *Enneadi* di Plotino risulta facile riconoscere qui anche una certa parte del prologo giovanneo, teologia del Verbo, che si inserisce nel contesto giudaico con uno dei versi più celebri dell'intero evangelo: *Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato*. Ora, il Verbo fatto carne si situa qui come il Logos ordinatore e

---

<sup>43</sup> Ivi, p.149.

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma 1995 p. 56.

rivelatore di ciò che non può essere conosciuto. Nel Figlio, come appare dalla trattazione evangelica, si situa la manifestazione ontica dell'invisibile e dell'inafferrabile. Non è difficile osare qui un chiaro espediente retorico per suggerire una soluzione quasi heideggeriana della conclusione del prologo e dell'incarnazione: intendo con ciò affermare che non è impossibile ritrovare nell'incarnazione manifestante del Figlio, l'entificazione dell'Essere in tutta la sua pienezza. Colui che è definito come "Kadosh", Santo, Separato, ha voluto essere eternamente ente tra gli enti: per rivelare cioè il Ni-ente impronunciabile presentandosi al mondo nella Carne. Non rimanendo eternamente e soltanto *Logos* del Padre, si fece storia, e dal seno dell'Essere si calò nel cuore della Terra.<sup>46</sup> Nonostante ciò, però, ancora una volta, questo non è il pensiero di Heidegger:<sup>47</sup> e pur nella generale somiglianza concettuale, il suo Dio è sempre rimasto un Dio impersonale, sfuggente, o semplicemente inesistente, perché giammai ontico. La parola sotto cui si cela il divino in Heidegger è dunque: Nulla. Per Barth, concretamente, un surrogato di Dio. Agli occhi del teologo di Basilea, se in Heidegger Dio coincide con il Niente, il suo Niente non può essere il Niente reale: anch'egli quindi è caduto, non accorgendosi, ancor prima, della fallacia insita nella soluzione teoretica dell'angoscia. Infatti, se il nulla heideggeriano è la condizione di ogni metafisica e senza di esso non v'è scienza, né coscienza dell'ente come totalmente altro; se davvero è così e se realmente la realtà non può fare a meno del Niente, l'angoscia è una finta angoscia e una mera illusione.<sup>48</sup>

Cosa avrebbe a che fare questo Niente reale con il nulla di Heidegger - che in un certo senso assume le funzioni di Dio - ? Barth ricorda a questo proposito che il filosofo tedesco si ritrovò in accordo con l'identificazione hegeliana di essere e nulla: invero, se si conferma l'ambivalenza del suo pensiero, nella conferenza del '29, dai cui resoconti appare evidente come sia possibile e necessario sostituire il nulla con l'essere e viceversa, per questa stessa ragione è possibile comprendere perché Heidegger nell'edizione del '49 abbia inteso il Niente come sacro e divino. Barth fu critico: se Heidegger avesse guardato al Niente reale, avrebbe parlato di pace nei confronti del suo "nulla".<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Altrettanto interessante potrebbe risultare la dottrina di San Gregorio Palamas, monaco cristiano e arcivescovo ortodosso bizantino che elaborò e riorganizzò una complessa visione della divinità la quale, diversamente dal pensiero occidentale, riteneva inconoscibile l'essenza del creatore. Ovvero, rispetto a quanto sostenuto dalla teologia romana in cui l'essenza di Dio è conoscibile, ad essere conoscibili nella teologia ortodossa sono solamente le energie divine come la grazia, che promana eternamente: insieme ad essa tutte le altre energie sono increate ma assolutamente incomparabili all'essenza inconoscibile della divinità. Il cristianesimo orientale ritiene che Dio venga conosciuto solo tramite la manifestazione della realtà visibile, tant'è che, prima di Heidegger, possiamo vedere questa dottrina religiosa come la più affine alle riflessioni sul Nulla del filosofo tedesco.

<sup>47</sup> Il mio tentativo ermeneutico di avvicinare la visione del sacro di Heidegger a quella cristiana, e per giunta a quella barthiana, trova fondamento anche in un'opera di E. Jungel: "*Dio come mistero del mondo*".

<sup>48</sup> K. Barth, *Dio e il Niente*, cit., p.141.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 144.

## 2.6 Il commento di Barth a Jean Paul Sartre

Come affermato all'inizio di questo capitolo, sostiene Barth che si possano guardare Heidegger e Sartre schiena contro schiena. Ora, Sartre guarda all'angoscia e al Nulla di Heidegger per poterli superare e rifondare l'esistenza umana sul coraggio di una innovazione esistenziale che prometta di liberarlo dalle tenaglie di un'essenza predeterminata: egli cioè. guarda all'angoscia per cogliere l'esistente nella prospettiva di una quiete incantata che sì, lo esponga al rischio dell'impossibile, ma che ne ridesti parimenti anche lo slancio creativo. Tale slancio è fondato su ciò che Barth chiama il "malgrado"<sup>50</sup> per cui l'uomo patisce e perisce per ritornare come sovrano della sua realtà. Si manifesta allora pienamente l'ateismo del filosofo francese per cui l'eredità del regno non può spettare che al singolo; non a un popolo insieme con il suo Re,<sup>51</sup> ma all'individuo come autofondantesi. Per tale motivo in "L'existentialisme est un humanisme" l'uomo appare coincidere con la sua stessa libertà, non quale dono o permesso, ma come progettualità obbligata procedente dal nulla. Solo di fronte al nulla ci si può dire veramente liberi, solo di fronte al non-vincolo per cui guardiamo a noi stessi come "deità" si può affermare con coraggio la nuova creazione. Questo è il senso della affermazione sartriana *l'existence précède l'essence*. L'uomo esiste solo in quanto si vuole; non per quello che vuole, ma perché si desidera come tale, perché solo in se stessi si ripone la propria fiducia. L'uomo si sceglie come esistenza da determinare, come essenza da definire, mentre si mantiene totalmente altro da ciò che compie, non risentendone mai ontologicamente e, anzi, trovando in questa aleatorietà originaria la sua speranza di vita. Non esiste alcun Dio – se non nell'uomo quando progetta la propria essenza – e non esiste alcuna natura umana, né alcuna morale su cui fondare saldamente la propria esistenza. Senza considerarsi parametro universale, l'uomo è l'esistenza che decide la propria essenza. Ciò che appare universale in Sartre nasce dalla contingenza: non si dà quindi se non come invenzione umana. Barth vede con chiarezza che con ciò, non proponendo un naturalismo, Sartre non è interessato a parlare dell'uomo biologico ma della sua libertà; che non proponendo un materialismo egli separa i valori umani dall'oggettualità materiale; che non proponendo alcuna forma di pessimismo egli rilancia l'ottimismo dell'uomo progettantesi; ma soprattutto, che non proponendo alcun libertinismo assoluto evidenzia la scelta quale momento di responsabilità.<sup>52</sup> Questa responsabilità di cui parla Barth, consiste nella consapevolezza personale del misfatto sussistente nell'idea dell'altro da me, anch'egli essere-per-sé,

---

<sup>50</sup> K. Barth, Dio e il Niente, cit., p. 123.

<sup>51</sup> Ap. 22,5 (Trad. CEI): "Non ci sarà più notte; non avranno bisogno di luce di lampada, né di luce di sole, perché il Signore Dio li illuminerà e regneranno nei secoli dei secoli."

<sup>52</sup> K. Barth, Dio e il Niente, cit. p. 126.

solo come essere-in-sé.<sup>53</sup> Per concludere questa sezione è lecito affermare che Sartre non abbia alcuna pretesa soggettivistica di voler soddisfare un requisito etico mediante ciò che un soggetto in-sé ritiene valido universalmente; piuttosto che per conoscere se stesso il soggetto debba passare attraverso l'altro affinché il cammino della coscienza si sviluppi solamente secondo la sua libertà, la quale è, per se stessa e per sé sola, inseparabile dall'ulteriore essere-per-sé che essa ha di fronte.

## 2.7 L'errore di Sartre

Karl Barth all'altezza di pagina 129 inaugura una puntuale critica dell'esistenzialismo sartriano definendo il sistema del filosofo francese come una teogonia più o meno occulta. Effettivamente –

---

<sup>53</sup> Sartre conduce la propria attività speculativa a partire da una duplice constatazione ontica, per cui, al fenomeno dell'essere, si correla l'essere del fenomeno. Il primo è chiaramente descrittivo del coglimento dell'oggetto da parte del soggetto mentre il secondo è la fonte della manifestazione. L'essere del fenomeno però non è pensabile a prescindere dal fenomeno come qualcosa che soggiace ed esiste di per sé, ma solo in quanto coestensivo tout court del fenomeno; tuttavia esso non è il fenomeno. Di ogni fenomeno si deve avere sempre coscienza e di tale coscienza si dovrà sempre ammettere che sia posizionale. Inoltre, come trascendentale di questa funzione, essa sarà presente a se stessa per ogni conoscenza dell'oggetto. L'assurdità che deriva dal sostenere una posizione contraria a questa, implica che per ogni coscienza di un oggetto io non abbia mai coscienza della mia coscienza ma solamente conoscenza dell'oggetto senza alcuna relazione rispetto a me come soggetto che lo coglie: perciò ogni coscienza posizionale di un oggetto è simultaneamente coscienza non posizionale di se stessa. Come tali però esse sono sostanzialmente differenti e mentre la coscienza di un fenomeno è intesa da Sartre come "essere in sé" cioè in quanto essere pieno di sé che non rinvia a sé, che non può essere altro che sé, immobile, irrimediabile, semplicemente essendo totalmente con sé, viceversa, la coscienza è "essere per sé": cioè non coincide mai con se stessa perché tra sé e sé si è insinuata una fessura, definita da Sartre come: Nulla. La presenza di questo Nulla è una degradazione immediata della coincidenza, perché suppone la separazione. È chiaro che questa distanza non sussista ed è proprio per tale motivo che Sartre la definisce come Nulla. A questo punto, la differenza ontologica sartriana si staglia in tutta la sua prepotenza: la coscienza fonda se stessa andando a recidere il legame di sé con sé, cioè annichilendo l'essere in-sé proprio per dare la luce all'essere per-sé, ponendosi a distanza da sé. Questa distanza è sartrianamente il nulla. Ora tale distanza è anche determinazione di sé dell'essere per-sé ed è solo per tale determinazione che il Nulla fa breccia nell'Essere. Così, intendendo l'essere umano come essere per-sé, si giunge alla considerazione ultima per cui la coscienza fonda se stessa tramite l'essere in-sé, il quale per mezzo suo viene "nullificato": la coscienza, nullificando il suo in-sé, attua se stessa, e nullificando l'essere in-sé che sta fuori di essa stessa, lo fa esistere, cioè fa sì che esso ci sia per lei". Detto questo il punto cruciale di cui si servirà anche Barth nel paragrafo 50, è la constatazione tutta particolare che Sartre fa della coscienza, come unica nel suo genere: dal momento in cui la coscienza nega il proprio in-sé, essa introduce il nulla in sé e di questo nulla si serve per rendere scontata ogni maniera d'essere predefinita da una qualsivoglia essenza – per la quale intendiamo quella forma organizzante per la quale un certo x esiste secondo una x forma – che implichi un preciso modo di esistenza. Ora la negazione dell'in-sé è fondamento della coscienza: essa cioè non esiste se non nella nullificazione con cui si implica la scissione dell'identità di sé con sé. La coscienza è in altri termini la relazione tra la pienezza dell'essere di un ente e la sua separazione da sé, il che è anche Nulla. Se dunque la coscienza necessita di questa nullificazione e l'essere umano è contraddistinto da questa peculiarità, risulta evidente che è il nulla a fondare l'essere umano o meglio, che l'essenza dell'essere umano è nulla. Ciò che fugge non è l'uomo ma l'identità totale dell'essere in-sé, che ora appare svilito, fratturato, annullato e portato a pensarsi come essere esistenzialmente autofondantesi: l'essenza dell'uomo consisterà nella possibilità di rendere determinato l'indeterminato per affermare la propria umanità nel costante mutamento del suo habitus. Se poi ogni oggetto ha un'essenza e una esistenza, qui, ciò che Sartre sovverte rispetto al pensiero tradizionale è che vi sia almeno un ente del mondo la cui esistenza precede la sua essenza e, se nel pensiero religioso l'essere umano è essenza universale stabilita per un'esistenza conseguita, in Sartre la natura umana è indefinibile e i caratteri della sua individualità rimangono peculiari di sé solo perché indipendenti rispetto ai caratteri altrui. Per dirla con Heidegger possiamo affermare che l'uomo è gettato nel mondo e a cagione della gettatezza è chiamato a rispondere e a scegliersi come unicità curando la propria vita e fondando i propri valori, di fronte ai quali, giacché essi totalmente ingiustificati, egli prova anche angoscia e disorientamento. Per Sartre allora, l'uomo, pur essendo un dio per se stesso ha bisogno di un ché di superiore per tenere a freno l'inquietudine che deriva dalla sua libertà: Dirà Sartre: "l'uomo è condannato ad essere libero".

Da: <https://www.filosofico.net/sartre5es6erenul75la.htm> di Giuseppe Tortora.

aggiungo – se si osserva attentamente il percorso del filosofo, dapprima è dissolto il presupposto metafisico tradizionale, quello che nella forma della logica teneva a bada il nulla come impensabilità e illusione concettuale, mentre in un secondo momento, si fornisce ad esso la prerogativa di essere fondamento e peculiarità dell'esistenza umana. Mi pare che il nichilismo sartriano sia quindi a tutti gli effetti l'ultimo passaggio di un lungo percorso di smantellamento di quel sistema filosofico ancora influenzato dalla teologia e dalla metafisica tradizionale. In fin dei conti è possibile cogliere in Sartre una palingenesi antropocentrica del pensiero: nel senso che il Dio di J. P. Sartre non è altri che l'uomo. “*Si j'ai supprimé Dieu le père, il faut bien quelqu'un pour inventer les valeurs*”.<sup>54</sup> Barth sostiene che anche se venisse dimostrata l'esistenza di Dio, la vita umana non cambierebbe, poiché l'uomo sarebbe comunque condannato alla cura assoluta della sua vita, in quanto possibilità infinita. Risulta allora spontaneo, accorgersi, giacché non v'è Dio, che sia proprio l'uomo a farsi dio. Nonostante tutto egli ne ha bisogno. Sartre crea un Dio a sua immagine e somiglianza, crea cioè un sé che è totalmente altro da sé per recidere e risanare una ferita indomita e infinitamente profonda che è la separazione dell'uomo dal creatore e, in un'ottica barthiana, conseguenza dell'impossibile dialogo con il Niente<sup>55</sup>. Sartre, come l'uomo del nostro secolo, non vide realmente la morte, non considerò la minaccia dell'annichilimento. In altro senso, se questa prospettiva appare a un qualsiasi cristiano come un momento filosofico di feroce *hybris*, a un teologo più attento quale Barth, si presenta soprattutto quale autoinganno, autoinganno con cui l'uomo si autoinveste di tutte le caratteristiche dell'idea di Dio senza che si accenni minimamente al Dio biblico. Non necessitando di un'essenza prestabilita perché oltre ogni cosa, è assolutamente libero, posto di fronte al nulla, esistente di per sé e affermantesi nelle sue possibilità come essere infinito. Ma soprattutto senza alcun timore del Niente reale.

Per Barth, Sartre vede il problema, lo vede “*lucidamente*”, attualissimo e pur lo sottomette all'uomo: egli parafrasa la religione cristiana in chiave atea per concedere all'uomo di affrontare il problema e vincerlo da sé. Non vincolato a niente se non a uno sfondo su cui imprimere la sua esistenza per rispettare la sua “*non-essenza formale*”, nei sì e nei no della sua esperienza si pone come dominatore tramite l'autocreazione di sé, e quella minaccia incombente che fu il Niente reale costituisce ora un “*oggetto di gioco*”. Certamente però, l'uomo è cosciente che questa parcella

---

<sup>54</sup> K. Barth, *Dio e il Niente*, cit., p. 129.

<sup>55</sup> Avendo discusso la figura del peccato, considerando il peccato originale, si apprende come prima di tale colpa il finito umano visse per l'infinito divino e, come, successivamente visse per il finito credendolo infinito; al medesimo tempo, non dimenticando mai la presenza di quell'irrimediabile ferita, dapprima cercò il divino nel finito della natura ove almeno rimase certo di doverlo costantemente cercare; poi nell'arroganza della sua indole decise di eliminare qualsiasi bisogno donando sé a sé come unica salvezza e idolo vincitore. Si sforzò di risanare la ferita, non considerando più le forze della natura a lui pre-esistenti ma per i suoi stessi meriti, credendosi infinito. A questo punto però, una qualsivoglia grande illusione, per un'infinita ferita, rimane comunque una parcella di nientità.

infinitesima di nulla su cui plasma la sua esistenza non è il vero nemico, almeno non colui a causa del quale muore. Perciò ogni volta che l'uomo trionfa si accorge di essere sconfitto e questa vittoria dei mortali sull'impossibile vinto rimane la più grande illusione a cui ha ceduto il pensiero metafisico scambiando l'amico per il nemico. In Sartre, per il teologo di Basilea, l'uomo è sempre misero, e insieme a lui è misero anche dio. Questa è la miseria del niente, miseria di una menzogna insanabile. Certo, come suggerisce Barth questa lotta può diventare oggetto di una letteratura emotiva, e – aggiungo - si potrà fingere di raccontare un dramma reale per mezzo di un filmato credendo di restituirne il senso originario illudendo gli spettatori che è possibile una fuga da questa tragedia. Tutto questo però, di fronte alla vera finitezza, crolla indistintamente; di fronte alla minaccia e al vincolo che ci lega al Niente, rimane solo il nemico: senza un Dio reale, il senso del non-senso risulta vittorioso.

## CAPITOLO III: La conoscenza del Niente

### 3.1 Gesù Cristo: principio noetico

All'altezza del capitolo IV Karl Barth procede con l'analisi del Niente reale affrontando direttamente le questioni principali relative alla sua "esistenza". Il Niente è descritto qui come una terzietà irriducibile. Questo perché - come afferma il filosofo di Basilea - ridurre il Niente alla mera inesistenza, risulterebbe problematico e affrettato, segno di una fin troppo semplice constatazione che non fa altro che riproporci il quesito in un secondo momento, dopo averlo apparentemente e definitivamente scardinato. Da un punto di vista prettamente teologico, Karl Barth suggerisce un ritorno alla conoscenza di Gesù Cristo "*come a colui che non solo occasionalmente ma in tutta la maestà della sua divinità, non solo indirettamente e mediatamente, ma nell'immediato implicarsi della sua persona si è volto verso il Niente, si è compromesso entrando in relazione con tale fattore il più profondamente possibile*".<sup>56</sup> Cristo, creatore divenuto creazione, appare dunque come *principio noetico*<sup>57</sup> sia della stessa creazione che del Niente reale. Egli è infatti colui per il cui tramite si riconosce la realtà come buona pur nella manchevolezza che la costituisce in quanto creata. Così, la consapevolezza che deriva dall'incontro dell'uomo con tale principio è piena manifestazione della rivelazione reale del Niente. L'assunzione della creaturalità da parte di Dio non solo attesta la bontà di una creazione da redimere, ma pone anche, nella morte di croce, la corretta comprensione della minaccia del nemico, capace di ferire il Signore della storia, minaccia questa, che nella sua risurrezione, è rifiutata e vinta assolutamente.

Ora, se si vuole cercare un riferimento teologico esterno rispetto a quanto detto, è il caso di citare in giudizio *La teologia di Karl Barth* di Hans Urs Von Balthasar<sup>58</sup> che, nella terza parte della sua opera, precisamente nel capitolo dedicato al "Cristocentrismo", offre alcuni ulteriori spunti di riflessione. Nello specifico, il cuore della vicenda di Cristo, nella crocifissione e nella sua risurrezione, assume le caratteristiche di un giudizio definitivo sulla natura creata. Tale giudizio non poteva essere dato in epoche precedenti, ma è solo per il carattere unico della morte e della risurrezione del Verbo che si può affermare con certezza, perché questo è il giudizio eterno di Dio, che la creazione è ancora mortale solamente in vista della redenzione. In altre parole, seguendo gli sviluppi dell'opera sopracitata, non è Cristo ad essere nel mondo, ma il mondo ad essere in Cristo,<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> K. Barth, *Dio e il Niente*, cit., p. 145.

<sup>57</sup> C. Scilironi, *Il nulla nel pensiero contemporaneo*, Cleup, Bari 2000, pp. 39-40

Nella sua analisi, Scilironi utilizza proprio questa espressione per sintetizzare la funzione inesauribile di Cristo quale fonte della reale conoscenza del nulla. Infatti, sempre all'altezza di pagina 40, egli afferma: "*Il vero nulla riguarda Dio, è un suo affare, lui solo pertanto è in grado di manifestarlo*".

<sup>58</sup> H. V. Balthasar, *La Teologia di Karl Barth*, Jaca Book, 1992, pp. 295-305.

<sup>59</sup> Ivi, pp. 295-305.

a trovare, cioè, ogni ragione in Lui. Ora mi pare consono ribadire, a partire da queste constatazioni, che l'Incarnazione del Verbo fosse necessaria per una corretta conoscenza della creazione e del suo nemico.. Prima dell'incarnazione, la domanda sul senso di una creazione così fragile e minacciata dal Niente reale, poteva non trovare risposta. Prima dell'incarnazione era dunque più facile cadere nella trappola della grande confusione o, ancor peggio, ritenere la natura stessa degna d'annientamento. Ecco allora che l'incarnazione divina pose fine a ogni domanda sul ruolo e sul futuro della creazione, che ora può essere riconosciuta come buona e in lotta con un nemico che la corrompe.

*“Perché la creazione è stata sottoposta alla vanità, non di sua propria volontà, ma a cagion di colui che ve l'ha sottoposta, non senza speranza però che la creazione stessa sarà anch'ella liberata dalla servitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figliuoli di Dio”.*

Mi pare dunque che a conferma di quanto detto da Barth – cioè a conferma che non v'è nulla che non venga riletto alla luce di Cristo - le parole di San Paolo riconoscano perfettamente la verità del Messia venturo, sia come principio e custode della creazione, sia come “*principio noetico*”, di Dio, della creazione medesima e del Niente reale.

### **3.2 Esistenza e natura del Niente reale**

Non è dunque un nihil absolutum quello che Barth e il cristianesimo relazionano al mistero di Cristo: se Dio stesso lo affronta significa che esso non è il Ni-ente di Heidegger ma, che, secondo un'ulteriore modalità, esiste *sui generis*: il Niente, ovvero, non coincide con il Nulla. E, seppur come senso del non-senso - esiste agli occhi di Dio, e se esiste ai suoi occhi non può che esistere realmente. Subito dopo, Barth mette in luce una seconda problematica relativa al discorso sul Niente nel contesto della negazione di Dio come altro dalla creatura e della creatura come altro da Dio. Sostiene Barth che il Niente non possa essere identificato con il *non è*, e che il Niente sia altro rispetto alla negazione: di conseguenza, dire semplicemente che il Niente è ciò che Dio non è, e ciò che la creatura non è, non implica che il Niente sia in entrambi. Quindi dire che Dio non è la creatura e viceversa non implica che il Niente sia in Dio o nella creatura, o che la creatura sia il Niente.<sup>60</sup> Per Barth la negazione implicita nel rapporto tra Dio e il Niente è una perfezione peculiare al rapporto della sua sovranità con la creatura. Questo fatto è eminente se pensiamo che anche all'interno della creazione ogni creatura è diversa dalle altre e che ogni limite è in qualche modo negazione dell'altro. Dunque, se esiste un lato oscuro della creazione – sostiene il teologo di Basilea – questo risiede nella totale alterità del creatore rispetto alla creazione e nel limite che ogni ente

---

<sup>60</sup> Ivi, p.147.

costituisce come parte di quest'ultima. In altre parole è proprio nel limite della negazione che la creatura svela il suo tratto: l'esser tratta dal Niente. Ed è altrettanto vero, come sostiene Barth, che è nel superamento di questo limite, ove la creatura pensa di poter fare a meno del creatore e dell'ordine da lui voluto, che essa è minacciata dal Niente reale. Non perché il limite, la negazione, sia il Niente reale, ma in virtù della sua connaturata impotenza rispetto all'infinita perfezione dell'Essere.

Proseguendo con lo studio del pensiero barthiano, al terzo punto della trattazione egli descrive il rapporto della creatura con il Niente reale evidenziando come questo rapporto in realtà non sussista. Nello specifico, è soltanto il creatore a potersi misurare con questa minaccia; la creatura, invece, appare sempre soverchiata, dunque distrutta. Questo non significa che non sia a conoscenza della minaccia che gli proviene dal Niente ma che essa lo possa conoscere solamente in virtù della *coscienza di Dio*. Se ciò non avvenisse, la creatura rischierebbe di fraintendere il Niente riducendo la sua esistenza a un che di naturale o *di cui ci si può dispiacere*,<sup>61</sup> pensandolo inesistente o quale volontà del creatore. Viceversa, come suggerito al quarto punto della trattazione, il Niente è il vero nemico di Dio; qui Barth specifica che tale nemico esiste solo in ciò che Dio rifiuta, nel momento in cui, per mezzo della sua Parola, elegge qualcosa ed esclude qualcosa d'altro, afferma e nega, riconoscendo la destra come la sinistra sotto le sue spoglie assolute. In altri termini si può ritenere che il Niente costituisca una realtà solo dal momento in cui – con il venire alla luce della creazione – è possibile riconoscere il rapporto della creatura con se stessa in quanto elemento caduco, non eterno, bisognoso di attenzione, non scontato e instabile. Allora e solo allora, il Niente minaccia di annientare, cioè di annichilire nella polvere<sup>62</sup>, la creazione. È in questo senso che il Niente, in Barth, appare come elemento che Dio lascia andare e a cui dice di No, nel Sì alla creatura. Dunque non nei “no” della semplice negazione, che sancisce il limite e l'ordine del mondo, ma nel “No” a ciò che esiste in quanto lasciato cadere con la venuta della creatura, egli contrasta il nemico della sua opera, cioè il Niente, dalla quale la sua opera proviene. In altri termini si potrebbe pensare che Barth distingua un no della negazione, che esclude l'altro da ciò che è onticamente voluto, e un no alla negazione, che esclude e lascia cadere ciò che minaccia la creatura e da cui la creatura “proviene”. A questo proposito, la lucidità del teologo si manifesta pienamente all'altezza di pagina centocinquantuno, dove viene evidenziato il ruolo di Dio quale fondamento e Signore del Niente: infatti, giacché il Niente è pur sempre espressione della sua volontà, potenza e libertà assolute, esso esiste esclusivamente quale elemento sottomesso alle ragioni del suo pensiero. In altre parole

---

<sup>61</sup> K. Barth, *Dio e il Niente*, cit, p. 149.

<sup>62</sup> Gn, 3-19, *Vulgata*: “Memento, homo, quia pulvis es, et in pulverem reverteris”.

l'onnipotenza di Dio si manifesta pienamente nella sua non-volontà in virtù della sovrabbondanza della sua potenza. Similmente all'Uno infinito di Plotino, necessitato ad emanare la seconda ipostasi, Dio, quando afferma e nega, diviene fondamento e principio sia della creatura, che del Niente. Come riporta Barth: il Niente esiste, ed esiste realmente perché è volontà divina, nel senso della sua non-volontà, che esso esista. Dunque esso è, solo perché costituito quale elemento non voluto. Barth dà quindi importanza sia alla volontà di Dio che alla volontà della non-volontà". Ora, in Genesi 1,2 tale elemento appare nella figura del chaos, segno di ciò che Dio ha relegato all'inesistenza, rifiutato e lasciato andare prima di ogni cosa. Esso è anche e dunque lo sfondo retrostante la totalità degli enti. In altre parole Barth afferma che esso costituisce l'abominio e la perversione della creazione, e la caricatura di Dio medesimo. Dunque "il Niente esiste perché Dio vi si oppone"<sup>63</sup>: il Niente quindi è l'assenza della grazia divina e "l'eterno passato, l'eterno ieri, Se dunque il Niente è opposizione alla grazia divina e assenza di ordine, perché rifiuto della sua volontà, allora il Niente è anche il male reale. A questa altezza il paragrafo 50 cerca di definire il Niente ancora più approfonditamente con un decorso analitico molto importante alla luce di quanto detto finora. Se parliamo dell'essere delle cose, si pensi alla legge che ordina il mondo creato e alla sua comprensibilità, se parliamo del Niente, si pensi a ciò che è anormale, anarchico, senza misura. Tuttalpiù – preciso – come Dio è il totalmente altro, secondo un assoluto positivo, cioè il senso di tutti i sensi, così il Niente, è il totalmente altro secondo un assoluto negativo, privo di senso e consistenza, ma reale perché minaccevole di annientamento rispetto a ciò che è creato e diviene. Ora Barth, sostiene che da un punto di vista concreto, come detto in precedenza, il Niente si dia nelle figure del peccato della morte e della tribolazione: dunque secondo la colpa, secondo la miseria e il castigo. Esso poi, in quanto innaturale, non voluto e detestabile è anche, dialetticamente, indominabile. Di conseguenza, non avendo misura alcuna, non può essere qualcosa di naturale né può essere considerato come qualcosa di comprensibile. Risulta quindi inutile cercare di spiegare come, ciò che non ha senso, possa presentarsi, tramite le sue figure attive e corruttive, all'interno della creazione.<sup>64</sup>

### 3.3 L'apocatastasi impossibile

Venendo invece al discorso escatologico il Niente è definito da Barth come "questione personale di Dio" e "come contestazione dell'onore e della sua giustizia".<sup>65</sup> E come la creatura è responsabile delle conseguenze che derivano dal dialogo con il Niente - se tale è il motore occulto del peccato

---

<sup>63</sup> K. Barth, *Dio e il Niente*, cit., p.153.

<sup>64</sup> Ivi, p. 156.

<sup>65</sup> Ivi, p. 157.

con i suoi effetti – parimenti Dio non si limita ad affrontare il problema da solo ma rende partecipe anche la creatura. Di tale sfida però i principali concorrenti rimangono Dio e il Niente *da cui emerge vincitore* il creatore; il quale in un ultimo atto, annichilisce, cioè porta al Niente il Niente reale. A questa conclusione di Barth, compresa per altro a partire dalla scrittura che descrive pedissequamente la disfatta delle figure del Niente - si veda per esempio il versetto 14 del capitolo di Apocalisse 20 “*Poi la Morte e gli inferi furono gettati nello stagno di fuoco. Questa è la seconda morte, lo stagno di fuoco*” – si deve per forza accostare la dottrina della apocatastasi<sup>66</sup> di cui celebre esponente fu Origene e di cui è lo stesso teologo a parlare brevemente all’inizio del paragrafo 50;<sup>67</sup> in merito a coloro che sostengono di poter salvaguardare le figure del Niente, avendole infatti scambiate per i no e i limiti della creazione, Barth sostiene l’impossibilità assoluta della apocatastasi sia per il Niente reale, che per la morte reale che per il diavolo reale (ecc.). Essi invero sono annientati una volta per tutte: si evidenzia allora, sulla linea della Rivelazione, la reale morte della morte reale. A questo punto però, se tale è il senso degli ultimi versi della Apocalisse, non ha alcuna vita nemmeno la discussione sul reale significato della celebre affermazione paolina: “*affinché Dio sia tutto in tutti*”, poiché – come ricorda proprio Paolo qualche verso prima dicendo: “*poi sarà la fine, quando egli consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni principato e ogni potestà e potenza*” – non è possibile sostenere che Dio sia presente, e per giunta totalmente, in ciò che, per sua stessa volontà, non esiste più.

Ora, il niente e le figure della sua azione sono ridotte a nientità, sia perché non possono essere salvaguardate come parte della originaria progettualità della creazione sia perché dimostrano di essere, in se stesse, totalmente prive di senso. È per tale motivo che il Niente non può avere alcun rilievo agli occhi del creatore, se non come elemento detestabile, giacché una volta venuta alla luce la creazione, esso è lasciato alle spalle. Dio però, e questo è il mistero della grazia, nel patto con la creatura si fa impotente caricandosi della minaccia del Niente reale pur sapendo che tale fattore è irrilevante per la sua esistenza. *Si prende a cuore una povertà che potrebbe del tutto restargli estranea. Fa propria una lotta che non lo concerne affatto, per assumerla fin nel più intimo di se stesso.*<sup>68</sup> Per questo motivo esso è per Barth il vero e unico problema di Dio. Non solo perché si interessa della sua creatura ma perché diventa egli stesso creatura. Non perché sceglie di essere impotente ma perché diventa realmente impotente lasciandosi ferire, uccidere, per poi vincerlo nella risurrezione. La creatura, suggerisce Barth, vuole salvarsi da sola, affrontare una minaccia

---

<sup>66</sup> Il termine apocatastasi, in un contesto cristiano, indica la restaurazione di tutte le cose alla fine dei tempi, con ciò ammettendo la salvezza anche per il diavolo e i suoi angeli. Origene può considerarsi il principale esponente di questa visione escatologica.

<sup>67</sup> Ivi, p. 33.

<sup>68</sup> Ivi, p. 162..

inaffrontabile illudendosi di poterla superare da sé. Così, anche nel paradiso di Dio, l'uomo volle decidere da sé cosa fosse bene e cosa fosse male. Riprendendo le parole di Agostino: prima del peccato, voleva ciò che poteva fare; nell'atto della colpa fece ciò che non doveva, ora, vuole ciò che non può:<sup>69</sup> e in ciò vincere da sé il Niente reale.

Continuando nell'analisi del terzo paragrafo, rispetto a quanto detto nel primo e nel secondo capitolo, con particolare riguardo ad Heidegger e Sartre, Barth precisa come non possano essere riconosciute come cristiane le concezioni di un Dio che non è toccato dal problema del Niente, o che non è interessato a resistergli. Nel primo caso rimane indifferente, nel secondo non è un Dio di grazia. Invece, per Barth, egli stesso è grazia; nel caso in cui ciò non fosse, sarebbe malvagio. Come sarebbe malvagia anche la creatura che pretende di fare tutto da sola. A questa altezza, Barth riassume con una serie di domande l'inezienza delle problematiche evidenziando tale momento teoretico come cruciale nodo della sua esposizione. Un Niente che fosse nulla potrebbe veramente minacciare il creatore? Come riconoscervi il male reale se davvero esso è qualcosa di non coordinabile con l'ordine originale del mondo? Quale senso nell'Incarnazione del Verbo? Quale nella sua risurrezione? Tali domande, se al posto del Niente poniamo il nulla, rimangono senza risposta.

### **3.4 Fede e ragione**

Tema ultimo del paragrafo '50, è la consistenza del Niente, il quale, come si può evincere dall'intera trattazione siffatta, appare e deve apparire - rispetto a Dio e alla creatura, il primo, principio eterno e infinito, la seconda, limitata ma pur sempre sostanziale - senza alcuna consistenza, né può essere ritenuto voluto dal creatore. Ontologicamente senza sostanza, lasciato cadere alle spalle della creazione, è definito da Barth come intrinsecamente vuoto. Dunque, se non ha alcuna sostanza, l'unica possibilità che abbiamo per considerare una sua utilità la cogliamo nel ruolo di "assolutamente negato" che esso assume. Negato da Dio perché non può avere alcuna parte al suo progetto di salvezza, tale progetto giunge a compimento per mezzo della grazia nel dono non richiesto ma necessario del sacrificio di Cristo; che è anche il cuore centrale della conclusione barthiana. Il teologo svizzero fa percepire qui, con un certo gusto e dosaggio di parole, che tale sacrificio è lo spartiacque tra il prima e il dopo, tra il passato e il futuro, tra il senso di minaccia e la pienezza. Perché, dalla stessa prospettiva di Cristo, meglio ancora dell'uomo Gesù, e così anche della creatura che in Lui conosce se stessa per come sarebbe stata senza la gran colpa, il Niente non

---

<sup>69</sup> Agostino, *La Città di Dio*, Volume secondo, Libro XIV, Mondadori, Milano 2015, p. 818.

esiste più. Il nemico, è affisso al legno insieme all'Agnello, è veramente lasciato cadere, al tempo passato, all'antico: non c'è più alcuna gradazione di oscurità ma esiste solo la luce; nell'attesa della redenzione del cosmo, essa è distribuita secondo i gradi perfetti voluti dal creatore: nessuna oscurità dunque, tutto è colto nella prospettiva della luce. A motivo di ciò Barth conduce il lettore al rifiuto totale della angoscia e del legalismo. Non perché non ci siano ragioni per non cadere preda della disperazione, o, in nome del precetto, farci apparire la legge come vincitrice del Niente reale, bensì, perché nel nome del sacrificio di Cristo, tramite cui ci è donata la fede universale, ci sono molte più ragioni per ritenere che il Niente sia solo un ricordo. Ciò nonostante, il cristiano cede spesso alle lusinghe delle concezioni alternative che paventano una originaria e sostanziale innocenza del Niente reale. A tale affronto, Barth, nelle ultimissime pagine, fa seguire un ritorno prepotente alla questione della teodicea. È il ritorno del teologo al problema della sovranità di Dio innanzi a cui, logicamente, non v'è alcuna soluzione teoretica. Rispetto a quanto saremmo portati a pensare, alla fine, è giusto che sia così: la logica infatti, senza la grazia, la pura astrazione che ricerca la verità nella forza delle parole, meri segni di cose, e nel pensiero, che mai puoi esaurire l'essere o comprenderlo, questa logica astratta, da sola, non può proprio nulla. Al di fuori del nodo della grazia e del sacrificio di Cristo, principio noetico e cuore della salvezza, non è possibile alcuna narrazione del problema del Niente, perché, in altri termini, la fede nelle parole o nella capacità del pensiero è meno grande della fede nella Grazia. Barth sa bene che la filosofia non può in alcun modo risolvere la relazione tra Creatore e creatura senza una rivelazione autentica e si rende parimenti conto che l'ostinazione degli uomini è ben più grande del loro buon senso. Perciò, in tal guisa, la ricerca della verità, così basata sul compromesso delle parole e delle astrazioni, è destinata a fallire. Nel cuore del problema, invece, e come sostiene Barth: non dall'esterno ma dall'interno, la conclusione raggiunta è ben diversa.

Nel rivolo di sangue e acqua, dal costato di Cristo, sgorga la salvezza che ha restituito la creatura a se stessa, saldando il legame perduto con la vittoria sul Niente. E, se la prospettiva, qui, è storica e concreta, è la dimensione temporale, anzi, proprio il tempo di "vita" lasciato al Niente reale, l'elemento da riconsiderare. Così, alla luce di una corretta coscienza di Dio, *per mezzo di Gesù Cristo*, tale elemento si presenta sotto una luce nuova: perché, seppur in tutta la sua forza "*anti-divina e anti-naturale*", *colui che è rifiutato e vinto, di cui si ode solo l'eco e di cui si vede solo l'ombra*,<sup>70</sup> conserva ancora un ruolo. Seppur il suo regno sia stato già distrutto – e questo è chiaro solo agli occhi della *coscienza di Dio* – per la salvezza del mondo è incomprendibilmente necessario. Il Niente è nella mano di Dio, da lì fa risuonare la propria voce, voce del deserto, voce

---

<sup>70</sup> Ivi, p. 182.

ferita, secondo ciò che gli è permesso. Il Niente è ora per il Signore della storia, giorno e notte, secondo la volontà del creatore. Ora Dio l'ha vinto, ora esso esiste e solo appartiene “*alle cose di cui è stato detto che concorrono al bene di coloro che amano Dio*”.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Ivi, p. 183.

## Conclusione

In conclusione, la trattazione siffatta, ha voluto analizzare il pensiero barthiano alla luce del problema del Niente, non per risolvere logicamente la questione, per sondarla una volta per tutte e dirigere lo sguardo altrove, ma per confermare l'unicità della fede per una corretta conoscenza del male radicale. Radicale perché, a differenza delle false soluzioni proposte, non può mai essere pensato quale fine. Radicale perché, con Barth e in una corretta accezione teologica - secondo una prospettiva escatologica - si prefigura di non essere nemmeno un mezzo. Sì, il male è nelle mani di Dio quale servo obbediente, ma non come espressione della sua volontà creatrice, non ha sostanza, ma esiste, ed esiste concretamente. Non solo come idea ma come vera "*Macht*"<sup>72</sup>.

Il paragrafo 50 della Dogmatica ecclesiale è interamente attraversato da due aspetti essenziali; da una importante ammissione: quella della caducità e della finitezza della creazione, e da un importante rifiuto: quello della *grande confusione*. Da qui, l'intera analisi barthiana muove per chiarire gli errori dei grandi pensatori, per togliere di mezzo dal pensiero teologico e ben che meno dalla pura fede, il dio dei filosofi e il niente dei grandi logici. Non alla maniera di Heidegger, che lo santifica fino a farlo coincidere con il divino e nemmeno alla maniera sartriana dove è fondamento della divinità dell'essere umano. Barth offre quindi un'unica soluzione: il ritorno a una visione delle cose in nome della sola grazia, per mezzo di Gesù Cristo.

Il teologo di Basilea analizza il pensiero di Heidegger, di Sartre, di Leibniz o Schleiermacher, non soltanto per criticare indistintamente le conclusioni a cui arrivano i vari pensatori, come se fosse in corso un dibattito sulla migliore forma o sul miglior sistema di pensiero, ma per limitarne le conseguenze negative dal punto di vista della fede. Accade infatti che, nel cuore della *cristianitas*, ci sia chi si lascia affabulare da conclusioni che nulla hanno a che fare con la conoscenza di Gesù Cristo. Vero è che per Barth, secondo un *modus pensandi* prettamente filosofico, l'approccio dei grandi pensatori è per certi aspetti corretto purché il medesimo approccio non sia fonte di una scorretta *conoscenza di Dio* fino a stravolgere la dimensione messianica dell'evangelo. Su tutti, il caso di Leibniz è di lampante contraddittorietà. Pur essendo stato uno dei più grandi pensatori dell'Europa cristiana, nella sua *Teodicea* teorizzò una risoluzione del problema del male, necessario e buono, che nulla condivide con l'assurdità del male radicale del cristianesimo. La soluzione riappacificante da lui proposta si scontra con le difficoltà di una realtà compromessa e minacciata. Barth allora non propone soluzioni logiche, ma la *sola fide*, che è anche conoscenza della salvezza, per mezzo di Gesù Cristo. E se non c'è alcun dio dei filosofi che possa salvarci, è perché, per la

---

<sup>72</sup> C. Scilironi, *Il nulla nel pensiero contemporaneo*, cit. p. 43.

filosofia imprigionata dalla logica, nulla è veramente da salvare, ma tutto, almeno fittiziamente, è compreso e avvolto da un sistema di pensiero che si autoconvalida e dice di proporre chiarezza. Tutto è conosciuto, ogni cosa ha un posto in cui poter restare. Anche il Niente. In altre parole, mi pare di poter dire che implicitamente, Barth, proponga l'umiltà, non tanto del sapere di non sapere, ma del sapere di non poter sapere. Perché, mentre il sapere di non sapere non impedisce all'uomo di giungere, o meglio, di soffiare via qualcosa alla verità, il sapere di non poter sapere, tale è la sua forza umiliante, pone, tra l'uomo e la verità, un'infinita distanza in senso ancor più evidente. Se nel sapere di non sapere, cogliamo soprattutto, partendo dalla nostra ignoranza, il momento di intuizione di una verità finita, nel sapere di non poter sapere apprendiamo con ancora più vigore l'assurdità di una verità infinita, compresa dal nostro intelletto finito. Questo discorso, seppur apparentemente distante dal paragrafo 50, porta in sé i segni dell'intera trattazione barthiana. Al problema del male, di un Dio buono, onnipotente e comprensibile, la risposta umile e conclusiva è la rinuncia, non alla onnipotenza divina, ma alla pretesa di una reale comprensibilità. Questo Dio infinito che si fa finito, questa incomprensibile conoscenza, immotivata e irraggiungibile che è la verità lontanissima, è ora tra le nostre mani, e, senza dare spiegazione di sé, abita nel cuore dell'uomo. Per questo, solo la Verità eterna può essere garante di una risoluzione del problema del male e dunque solo la conoscenza di Gesù Cristo; non la logica umana, non le parole, meri segni di cose, non il pensiero dell'Essere, ma l'Essere inesauribile.

Dunque, quando Barth, all'inizio del paragrafo 50 discorre sulle difficoltà del pensiero e della teologia, che per necessità appare *theologia viatorum*, perché spezzata, perché impossibilitata a raggiungere la pienezza della conoscenza, intende dire proprio questo: che, siccome per l'azione del Niente è venuta meno l'unione del Creatore con la creatura, cioè si è creata una frattura – *der Bruch* – non è possibile fare luce sulla condizione della creazione rispetto al Niente se non per mezzo di Gesù Cristo.<sup>73</sup> A questa altezza, muovendomi dall'analisi di Italo Mancini in *Barth, Bultmann, Bonhoeffer*<sup>74</sup> mi pare di poter affermare, in conclusione, che non solo Gesù Cristo, quale Verbo e Principio, è ragione di conoscenza del Niente e della creazione, ma che è il solo e unico tramite per una corretta – e per giunta paradossale – conoscenza di Dio, perché, se è vero che non si separa mai il pensiero della causa da quello dell'effetto, la conoscenza di Dio implica anche conoscenza della relazione di Dio con la totalità di ciò che esiste. È quindi fondamentale ribadire che è impossibile poter stabilire saldamente cosa Dio sia e cosa non sia, e questo sia per una “teologia apofatica”, che per una “teologia catafatica”. Se la vera conoscenza di Dio si dà per come egli è conosciuto, cioè se

---

<sup>73</sup> K.Barth, *Dio e il Niente*, cit., p. 18.

<sup>74</sup> I. Mancini, *Barth, Bultmann, Bonhoeffer*, Celuc, Milano 1971, p. 46.

Dio è conoscibile per come, in dialogo con la creatura, ha ritenuto opportuno farsi conoscere,<sup>75</sup> allora non c'è alcuna teologia che tenga, ma esistono solamente le possibilità dialettiche del dialogo del creatore con la creatura, e con il primo a condizione di ognuna.<sup>76</sup> Questo nostro limite persiste e deve persistere in virtù di un recupero del giusto ordine l'ordine tra Dio e la creatura e in cui la creatura è consapevole di essere in funzione del Creatore e mai del Niente reale.

Biblicamente, è la celebre vicenda di Giobbe ad accompagnare questo approccio. Cito: *Dov'eri tu quand'io ponevo le fondamenta della terra? Dillo, se hai tanta intelligenza! Chi ha fissato le sue dimensioni, se lo sai, o chi ha teso su di essa la misura? Dove sono fissate le sue basi o chi ha posto la sua pietra angolare, mentre gioivano in coro le stelle del mattino e plaudivano tutti i figli di Dio?*<sup>77</sup> Mentre gli amici di Giobbe lo accusano di aver commesso una qualche colpa per meritarsi tutti quelle piaghe, formulando cioè, una teodicea della retribuzione, Giobbe spiega il sussistere del male, che Dio potrebbe aver cancellato fin da subito, con la scoperta dell'infinito scarto tra lui e il suo creatore. Giobbe non conobbe l'uomo Gesù, ma conservò nella sua umiltà, il movente che porta qualsiasi cristiano a non poter dare spiegazioni del male se non per mezzo di Gesù Cristo, nell'accettazione dell'insondabilità delle cose

La corretta comprensione dell'esistente si da allora nell'incomprensibilità di una esistenza che, per non essere ipocrita deve abbandonarsi al "sapere" della pura fede. Per vivere il Niente nella sua minaccia, per evitare di esserne avvinti, la sola via, è credere, e affidarsi a colui che ha il male tra le mani, senza voler capire perché lo ha tenuto con sé, senza voler conoscere i tempi e i momenti. Lasciare che la ragione ammetta – e qui l'eco di Kierkegaard è concreto - come unica via d'uscita l'assurdità della conoscenza di Gesù Cristo quale soluzione teoretica al problema del male. Già il solo fatto di crederci è segno di un superamento del Niente. Così, non da noi, ma per nostra adesione allo scontro tra il creatore e la nientità, il male è cosa passata, destinata all'oblio – a ciò che più gli compete - ancora attiva ma a cui è riservata anche una pena eterna. Con questo Barth traccia un confine, pone cioè un limite, facendo ordine rispetto a una serie di proposte metafisiche

---

<sup>75</sup> Ivi, p. 47.

<sup>76</sup> Mi pare che il problema del dialogo tra Creatore e creatura, cioè dell'irreparabile scarto di questa relazione asimmetrica, non possa avere come soluzione che un irrisolvibile paradosso. La domanda da porsi è dunque questa: se ogni teologia è *theologia viatorum*, e se ogni discorso umano convinto di cogliere la Verità è un inutile tentativo, e questo in virtù di una parola che non può comprendere l'Essere inesauribile (infatti ogni conoscenza di Dio è conoscenza finita di un oggetto infinito) come si può ammettere che la fede nella persona di Gesù Cristo porti a una corretta conoscenza delle cose e per giunta di Dio stesso? La questione si complica ulteriormente: se tale fede si fonda su una conoscenza finita, o meglio, se tale conoscenza è un pensiero finito di un Oggetto finito, ma incarnato perché in sé infinito, in che senso Dio si è rivelato? In che senso, in Cristo, è possibile conoscerlo? Come annota Italo Mancini a pagina 47 della sua opera: "*Se Cristo è vero Dio, dev'essere inconoscibile*". A questo punto, per riassumere e concludere la nota, se ammettiamo che sia conoscibile e per giunta vero Dio - come tutte le scritture affermano - allora è soprattutto e senz'altro, assolutamente incomprensibile.

<sup>77</sup> Gb 38, 4-7

che non hanno alcun potere di fare luce sul dramma della creazione. *Sappiamo infatti che tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi. Non solo, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo. Nella speranza infatti siamo stati salvati. Ora, ciò che si spera, se è visto, non è più oggetto di speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe sperarlo? Ma, se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza.*<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> Rm, 8,18-22

## **BIBLIOGRAFIA**

K. Barth, *Dio e il Niente*, Morcelliana, Brescia, 2000, Trad. Celada Ballanti.

I. Mancini, *Barth, Bultmann, Bonhoeffer*, Celuc, Milano 1971

Hans Urs Von Balthasar, *La Teologia di Karl Barth*, Jaca Book, 1971.

C. Scilironi, *Il nulla nel pensiero contemporaneo*, Cleup Bari, 2000.

S. Givone *Storia del Nulla*, Laterza, Roma 1995.

H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Marietti, Genova 1991.

Agostino, *Confessioni*, Città Nuova, Roma 2009.

*La Sacra Bibbia*, Traduzione CEI. Edizioni San Paolo, 2008.

A. Lami, *I presocratici*, Rizzoli, Milano 2021.

Agostino, *La Città di Dio*, Volume II, Mondadori, Milano 2015.

Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2017.

## **SITOGRAFIA**

<https://www.filosofico.net/sartre5es6erenu1751a.htm>