

***La teologia di Bultmann:
verso l'interpretazione non religiosa dei concetti biblici***

Introduzione al corso

L'interesse per la teologia protestante: ci ha portati in questi anni a occuparci di Bohnoeffer, di Barth ed ora di Bultmann.

Il titolo del corso (interpretazione non religiosa dei concetti biblici) è un'espressione tipica di Bultmann. Tale categoria avvicina Bultmann a Bohnoeffer, soprattutto il Bohnoeffer di *Resistenza e Resa*.

A. Gli estremi della teologia di Bultmann.

1. Le origini dialettiche e la inoggettività della rivelazione: i prodromi della teologia dialettica si collocano nella contrapposizione alla teologia liberale. La rivelazione, per i dialettici, non può essere oggettivata e definita: Dio è sempre "oltre" le nostre definizioni.
2. Il carattere esistenziale dell'annuncio cristiano: non si può parlare di Dio senza parlare dell'uomo. L'alterità di Dio è in rapporto alla decisione dell'uomo. Qui ci si avvicina alla metafisica heideggeriana
3. Escatologia e storia. Il rapporto tra il principio cristologico e la determinazione storica dell'uomo. E' la questione del rapporto tra eternità e storia. Qui si colloca anche la lettura di Bultmann circa il taglio escatologico della predicazione di Gesù.
4. Cristo è risorto nel kerigma. Quale senso ha questa affermazione? Cercheremo di vederlo in questo corso, nel passaggio dal "Gesù storico" al "Gesù della predicazione".
5. Il progetto della demitologizzazione: che senso ha e quale scopo si pone.

B. Verso un cristianesimo non religioso.

Il nostro corso seguirà questo sviluppo.

1. Esistenza cristiana come "esistenza non mondana": la dimensione escatologica dell'atto di fede. E' una cifra simile a Bohnoeffer. Essere cristiani significa vivere nel mondo e vivere una esistenza "non mondana": vivere nell'escatologia e nella storia. Si tratta di capire per il cristiano di oggi che cosa significa credere in un contesto non dualistico (che non contrappone natura e soprannatura, al di là e al di qua).
2. L'atteggiamento credente: "COME SE NON"... (cfr. Paolo 1 Cor 7). Bultmann riprende tale atteggiamento a livello "esistenziale" per chiarire il rapporto tra escatologia e storia (cfr. la lettura esistenzialista di Heidegger).
3. Il rischio dell'autocomprensione senza trascendenza (cfr. la critica di Jaspers).
4. L'individualismo esistenziale e la mediazione della Chiesa. Quale ruolo ha la Chiesa in questo nuovo contesto? E come situare la centralità della predicazione? L'analisi di Bultmann rimane individualista (la critica che cercheremo di affermare durante questo corso).
5. La teologia come "linguaggio paradossale". Bultmann stesso ha un linguaggio paradossale (cfr. Kirkegaard).
6. Conclusione: il cristianesimo non religioso e l'uomo moderno: profilo dell'uomo moderno. Come riproporre in un contesto moderno non religioso il cristianesimo.

All'esame: non si limita al corso. Mostratemi il vostro lavoro... i vostri approfondimenti.

Bibliografia

Le origini della teologia dialettica, Moltmann, BTC 25, '76. Antologia di testi degli anni '20 sull'inizio della teologia dialettica.

Gesù, Bultmann, Queriniana, nuovi saggi 8.

Nuovo Testamento e mitologia, gdt 41. E' una svolta per il suo pensiero: "manifesto" della demitologizzazione.

Storia ed escatologia, gdt 190. Ciclo di lezioni universitarie: l'ermeneutica applicata alla questione fondamentale della teologia. Il senso della storia alla luce dell'escatologia cristiana.

Prediche di Marburg, nuovi saggi Queriniana 15. Omelie tenute dal '36 al '50. Cfr. i sermoni di Barth e Bohnoeffer. Le omelie più belle sono quelle vicine alla guerra.

K. Jaspers e R. Bultmann, dialogo tra i due.

La teologia del NT, Bultmann, BTC 46.

Il vangelo di Giovanni, Bultmann.

Credere e comprendere, Bultmann, saggi editi dal '24 al '64, BTC 30.

Schmithals, *La teologia di R. Bultmann*, BTC 14. S. è un discepolo di Bultmann e il testo è estremamente a favore di Bultmann e' una presentazione intelligente e documentata.

H. Zahrnt, *Alle prese con Dio, la teologia protestante nel XX sec.*, BTC 4. Panoramica generale della teologia protestante. Molto critico nei confronti di Bultmann

Prima parte
A. Gli estremi della teologia di Bultmann

La teologia di Bultmann è una teologia monolitica (così dice Balthasar): non ci sono grandi svolte nel suo pensiero e le linee fondamentali rimangono invariate. Quindi non è necessario evidenziarne l'evoluzione. Tuttavia la sua teologia è poliedrica: egli è esegeta, filosofo e teologo (Heidegger) ed ermeneuta. Si tratta di recuperare i nodi centrali del suo pensiero.

1. le origini dialettiche e l'inoggettività della rivelazione

Barth, *L'epistola ai romani*

Mancini, *Barth, Bultmann, Bohnoeffer*, '900 teologico, 1971.

La partenza della teologia di Bultmann non può essere compresa senza il contesto della teologia dialettica della prima metà del '900. All'inizio con Barth, il compagno di viaggio è Turneysen (parroci di villaggi vicini); poi Brunner, quindi Gogarten e Bultmann: essi dirigono la rivista "Tra i tempi".

La teologia dialettica è reazione alla teologia liberale (Schleiermacher). E' detta anche "teologia della crisi". Il nodo della critica nei confronti della teologia liberale è l'antropologia: la teologia liberale eleva l'uomo ma non dice l'alterità dell'uomo; essa è esperienza religiosa ma non dice la singolarità di Cristo; è sentimento ma non fede; è funzionale all'etica sociale ma non è rottura.

In questo contesto si colloca il contributo di Bultmann.

Per "dialettica" Bultmann non intende un metodo da applicare o un sistema di teologia: essa è l'immediata conseguenza della storicità delle affermazioni teologiche e della storicità dell'uomo, protagonista della vicenda cristiana (rivelazione). Le verità teologiche non saranno verità astratta. Una teologia che vuole teorizzare il suo contenuto in verità universali e astratte manca il suo bersaglio: la teologia deve essere fedele all'esistenza e quindi storica.

Il significato della teologia dialettica per la scienza, 1928, in *Credere e Comprendere*, pp. 128-145.
La domanda della teologia dialettica, in *Origine della teologia dialettica*, pp. 473-496.

La teologia dialettica non è "una" teologia tra le altre. Essa è polemica e nega la riconducibilità degli asserti teologici a verità logiche. La chiave di comprensione della teologia dialettica è il concetto di verità: la qualità logica è insufficiente perché è atemporale ed astratta. La verità è tale perché è risposta ai problemi del mondo ed è essa stessa espressione della realtà.

Un problema della proposta della teologia dialettica: eventuale deriva "relativista". Ci si può chiedere se una verità che è valida "qui ed ora", è ancora assoluta ed universale, valide in ogni momento, del presente, del passato e del futuro?

Barth

La teologia dialettica afferma l'irraggiungibilità di Dio. Ogni affermazione deve riconoscere la sua relatività e contraddittorietà. "Dio è Dio e l'uomo è l'uomo". La teologia di Barth è difesa della trascendenza di Dio. La teologia è sempre parola dell'uomo su Dio: ad ogni tesi, deve corrispondere una antitesi (ogni affermazione deve riconoscere la sua precarietà: non è possibile parlare di Dio in maniera univoca), per addivenire ad una sintesi meno inadeguata.

Bultmann non prende le distanze da queste tesi di Barth. Tuttavia egli fa un uso funzionale del suo pensiero: in Bultmann “dialettico” finisce per coincidere con “storico”. Barth, invece, fa fatica a recepire la storia. La teologia barthiana è sempre “*ex parte Dei*”.

In Bultmann invece la teologia è radicalmente storica: si deve partire sempre dalla storicità. Per questo la sua teologia è “ermeneutica”, poiché la rivelazione è storica e così anche la sua recezione. La teologia dialettica è “intelligenza della storicità delle affermazioni su Dio”.

“La singola affermazione non ha valore universale e di verità; è vera solo nel medium con l’affermazione contraria. La domanda e la risposta non sono dell’uomo: il punto di partenza è Dio che interroga l’uomo reale, concreto e non astratto, e lo fa percepire come peccatore giustificato”. Op. cit. p...(?)

La verità logica non è “atemporale”, ma ogni affermazione teologica ha una implicazione antropologica. La teologia è parola che proviene da Dio: è parola su Dio, che viene da Dio, ma è anche parola sull’uomo.

“se Dio è l’oggetto del nostro parlare umano... per non cadere nella filosofia speculativa dobbiamo parlare necessariamente di noi stessi”. Op. cit. p. 489.

Le due affermazioni vanno pensate insieme: parole su Dio e sull’uomo. Ciò ha un’implicazione teologica ma anche ermeneutica (antropologica): questa è la strada per non cadere nella astrattezza della metafisica naturale.

La verità della rivelazione è sempre concreta ed incarnata nella storia di un annuncio: è una parola *pro me* (Lutero), una verità per l’uomo concreto. “Per me” non è solo “per me e non per gli altri”: si cadrebbe così nel relativismo. Il *pro me* dice la finalità: è sempre salvezza per qualcuno.

Il *pro me* non è regressione rispetto alla universalità e definitività: è il correlato del fatto che la rivelazione è la capacità di Dio di rivolgersi all’uomo nella sua esistenza concreta. Non c’è una rivelazione in sé e per sé: la rivelazione si dà solo in rapporto ad un uomo, concreto e storico. Per questo Bultmann si scaglia contro la speculazione della filosofia tradizionale: la teologia è sempre un appello e risposta concreti, e la verità cristiana è sempre nel concreto della storia.

Il carattere dialettico della teologia dice il primato dell’esistenza rispetto alla sua teorizzazione. Non si parla dell’idea di Dio o dell’idea dell’uomo (Dio in sé o l’uomo in sé). Si deve parlare di Dio che si rivela annunciando concretamente la sua parola ad un uomo concreto. Non l’idea della rivelazione a confronto con l’idea della libertà, ma la concretezza di questo evento: *pro me* (pro tutti) come finalità salvifica della rivelazione che è storica, perché l’uomo è storico.

Bultmann non si stacca dall’assioma barthiano (Dio è Dio e l’uomo è l’uomo). La difficoltà barthiana era superare l’antitesi: se parli di Dio non parli dell’uomo e viceversa. Per questo, per Barth, la teologia è ri-dire la rivelazione, la Scrittura. Bultmann afferma che parlare della rivelazione è parlare dell’uomo, anche se sta il teorema di Barth.

Credere e comprendere, p. 9-33.

“la teologia parla di Dio parlando dell’uomo così come è posto dinanzi all’uomo... parla cioè partendo dalla fede”.

Non si tratta dell’uomo in generale, ma dell’uomo credente, posto da Dio innanzi a Dio.

La prospettiva non è antropocentrica (siamo nella teologia dialettica). L’uomo non può mai essere il punto di partenza di un discorso teologico su Dio. Per questo motivo, è indifendibile la apologetica

cattolica dell'800: non si può inferire la credibilità della rivelazione partendo dall'uomo: partendo dall'uomo non si può mai arrivare a Dio.

Cfr. Heidegger sulla ontologia: partendo dall'ente non si dirà mai nulla dell'essere, ma si parla sempre dell'ente (così anche la teologia e la metafisica tradizionali finiscono per parlare di enti ma non di Dio). Non c'è una *preparatio rationalis* alla teologia (cfr. *preambula fidei*).

Però è vero che parlare di Dio non è parlare dell'astrattezza di Dio, ma di Dio che pone l'uomo credente: il riferimento indispensabile all'alterità di Dio che va compreso fino in fondo: non un'alterità metafisica ma l'alterità della rivelazione: Dio che storicamente incontra l'uomo.

Schmitals, p. 34: "sostituire sempre la parola Dio con quella di rivelazione di Dio".

Ciò che diciamo di Dio in quanto tale rischia di essere astratto: metafisico. Il primato di Dio è primato della rivelazione: occorre far entrare in gioco seriamente la storia. Solo dalla rivelazione di Dio si può sapere qualcosa di Dio e dell'uomo in quanto inseriti in questa storia di salvezza.

"Che senso ha parlare di Dio", 1925, *Credere e comprendere*, pp. 35-47.

La situazione è complessa: ultimamente "né di Dio, né dell'uomo è possibile parlare" a meno che non li oggettiviamo. Ma Dio non può essere oggettivato: egli è soggetto per eccellenza.

Quando parlo, io "intenzio" (cfr. l'intenzionalità in Husserl) sempre la cosa stessa: ho di mira l'essere lì (la semplice presenza) dell'oggetto (cfr. Heidegger). Per poter parlare e conoscere qualcosa, devo ridurla ad oggetto del mio pensiero (disporre della cosa).

Ma qui è la difficoltà: Dio è sempre soggetto. Il pensiero dell'uomo invece è sempre un soggetto di fronte ad un oggetto. Ma Dio? Non può essere trasformato in oggetto senza stravolgere la sua vera identità. L'oggetto è tale perché posto di fronte ad un soggetto, ma Dio è il vivente, non è mai oggetto. Oggetto è eventualmente la Scrittura: la rivelazione come parola di Dio.

L'uomo è all'interno della rivelazione: non di fronte alla rivelazione. Solo in un secondo momento si può tematizzare la rivelazione, nella consapevolezza che così facendo già si è persa l'immediatezza della vita. La dinamica della rivelazione è tale per cui il soggetto è dentro la rivelazione e non di fronte. Solo dentro questa esperienza si può riflettere (non si può parlare dell'amore se non sei amato): non ha senso parlare della rivelazione "in generale", come se fosse una realtà oggettiva: se ne può parlare solo entrando in rapporto con Dio.

Il primato va all'esperienza di fede che accompagna sempre la storia dell'uomo: non è una cosa avvenuta "una volta".

13 settembre 2007

Ancora sul primo capitolo.

Siamo sullo sfondo della teologia dialettica.

Non prendiamo in esame tutta la teologia dialettica, ma solo quella di Bultmann. Riconsideriamo alcuni tratti della sua teologia.

- a) Egli sottolinea non tanto e non solo la tematica dell'alterità (come fa Barth), ma anche il rapporto tra Dio e l'uomo, e quindi la dimensione della storicità del rapporto.
- b) Il carattere di inoggettivabilità di Dio e dell'uomo: nessuno dei due può essere ridotto ad oggetto. Dio è soggetto, prima di tutto: attore della rivelazione. E l'uomo è soggetto: non si può oggettivarlo (cfr. l'ermeneutica: Dilthey).

La tematica della "precomprensione" viene sviluppata nell'ottica dell'*interesse*: per comprendere una cosa ci vuole un "interesse" e una "pre-comprensione". Qui Bultmann è polemico contro Barth, che afferma la totale alterità della rivelazione: se c'è solo alterità, nulla l'uomo potrebbe capire di Dio. Ci vuole una "precomprensione" che sia adeguata e in grado di mettere in relazione i due. Per

Bultmann questa precomprensione è la figura dell'esistenza: è l'esistenza che ci permette di capire la rivelazione. Qui Bultmann prende Agostino come "cifra" per comprendere la rivelazione: "Il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te".

Questi aspetti ci portano verso il carattere esistenziale del cristianesimo.

Considerazioni conclusive sulla teologia dialettica.

Bultmann vuole contestualizzare la teologia dialettica nell'ambito esistenziale. Su questo punto, Barth e Bultmann divergono. Per Barth va messo tra parentesi il soggetto: "io credo in Dio Padre", ciò che tocca la teologia è "Dio padre", non "io credo", per questo occorre ridire la Scrittura e non ci interessa che cosa avvenga nell'uomo credente (dice Barth). Bultmann invece si interessa dell'esistenza concreta dell'uomo.

Che senso ha parlare di Dio? in *Credere e Comprendere*, p. 35-47.

La nostra esistenza è una "questione notevole", come quella di Dio. Ambedue si sottraggono alla riflessione. Come uscire da questa contraddizione?

La questione, nella sua formulazione, è uguale a quella della teologia dialettica. Ma Bultmann indica il primato dell'esistenza rispetto alla sua teorizzazione. Comprendere l'esistenza e la rivelazione come appello all'esistenza è possibile solo dall'interno: bisogna interrogare l'esistenza. All'uomo è impossibile parlare di Dio... ma Dio obbliga l'uomo a parlare di Lui. La teologia, quindi, non è una teoria della rivelazione ma un'analisi dell'esistenza in quanto coinvolta nell'esercizio credente, *in actu credendi*. Non una riflessione "a proposito di Dio", tanto meno sulle possibilità di conoscere ciò che lo trascende. Egli nega ogni possibilità di una teologia naturale fondata sul concetto di analogia cattolica (Cfr. "Il problema della teologia naturale", in *Credere e comprendere*, 313-321): se teologia naturale è i *preambula fidei*, Bultmann non vi acconsente.

Quale rapporto si dà allora tra esistenza ed esistenza credente?

L'esistenza credente è libertà in quanto interpellata dalla rivelazione. Il primato della libertà coincide con il primato dell'esistenza. Solo nell'atto della libertà e nell'obbedienza alla Parola, l'uomo è se stesso. Ma parlare dell'atto della libertà è parlare della fede: credere è declinare la libertà nella risposta della rivelazione in noi.

(La filosofia non può parlare della libertà nell'ambito del credente: cfr. il confronto con Heidegger).

Credere è la declinazione della libertà nell'ottica della risposta all'appello di Dio in noi.

Quindi se c'è un "analogato antropologico" nell'uomo, esso va cercato nella dialettica della libertà come cifra dell'esistenza. L'analisi dell'esistenza non è "altro" rispetto all'annuncio stesso della rivelazione. L'alternativa sarebbe ancora considerare la rivelazione come un dato oggettivo ed estraneo.

Per Bultmann la rivelazione esiste unicamente come appello all'esistenza: la comprensione dell'uomo quindi è decisiva per comprendere la fede. La qualifica di credente è strettamente connessa all'esistenza dell'uomo: la libertà credente si innesta nella libertà dell'uomo.

Il credere è l'assenso alla parola che Dio rivolge all'uomo: la teologia in Bultmann non si riduce all'analitica esistenziale dal momento che l'azione di Dio è sempre ulteriore. La rivelazione si dà solo "*in actu exercito*", cioè in situazione, in atto, mai in astratto. Quindi anche una teoria della rivelazione può darsi solo a partire dall'esistenza credente, dalla risposta del credente alla rivelazione stessa.

2. Il carattere esistenziale dell'annuncio cristiano

Parentesi per precisare due termini: *esistenziale* (la forma teorica sull'esistenza) ed *esistentivo* (la declinazione dell'esistenziale nel qui e ora). Cfr. Schmitals.

Cfr. *Saggio sul problema della demitizzazione*, gdt 41.

Il discorso sulla rivelazione deve prendere in esame il referente che è l'uomo, nella sua libertà. A questo proposito, Bultmann si confronta con l'analitica di Heidegger.

Il punto di partenza (p. 219): "la fede è una nuova intelligenza dell'esistere, che Dio ci dona una nuova autocomprensione". La fede dunque è una nuova "autocomprensione": non "teorica", ma "comprensione di sé in situazione". E' l'autocomprensione "media" dell'uomo (cfr. Heidegger: l'uomo medio, preso nei suoi stati consueti di esistenza) che viene modificata dalla fede.

Qui Bultmann pone uno dei nodi centrali della sua teologia: *la fede si distanzia sia dalla scienza che dal mito*.

La scienza si muove nella conoscenza oggettivante. Il mito è costretto nella logica dualistica: tra potenza storiche avverse. Il limite del mito è di dovere considerare il divino accanto o al di sopra delle forze storiche, non dentro.

Parlare della fede vuol dire parlare dell'esistenza in modo nuovo. Parlare della fede vuol dire parlare dell'esistenza, non "oltre" l'esistenza: il passo previo della teologia è la riflessione sull'esistenza. Non che ci siano "passi precedenti e necessari" che conducano previamente alla rivelazione, ma nel senso che bisogna comprendere l'esistenza umana: questa (l'analisi dell'esistenza) è la "teologia naturale" che si può e si deve fare.

La riflessione sull'esistenza e sul suo carattere di problematicità giunge alla sua comprensione all'interno della rivelazione: a Bultmann, Heidegger risulta utile per la sua fedeltà fenomenologica. La filosofia di Heidegger però non può essere immediatamente trasferita in teologia. La parabola di Heidegger, infatti, insistendo sul carattere di finitudine dell'uomo, sembra porsi come opposta alla fiducia della fede: finitudine dell'uomo, essere per la morte... sembrano in antitesi alla fiducia del credente. A fronte della recezione di Heidegger in Bultmann, vedi il giudizio negativo di Bohnoeffer, secondo il quale quella di Heidegger è una "filosofia ateistica della finitudine" (1933).

Tuttavia, Bultmann dice che ciò che conta non è l'esito della filosofia esistenziale (che è senza sbocchi, perché afferma l'infondatezza dell'uomo), ma il suo "metodo": solo così possiamo accoglierla in modo critico. Infatti, solo dall'interno si può chiarire l'esistenza nei suoi ambiti e nei suoi esiti. La ricchezza di Heidegger sta nel livello metodologico: la fedeltà fenomenologica dell'analitica esistenziale che risponde e si contrappone alla astrattezza dell'antropologia della teologia.

Bultmann quindi riconosce a Heidegger *due meriti*:

- a) aver declinato l'analisi antropologica in chiave pratica, a differenza delle precedenti antropologie;
- b) aver addotto una analisi antropologica lucida e conseguente.

La recezione della filosofia di Heidegger.

Kerigma e mito, p. 33: "quando si contesta talvolta che io interpreti il NT con l'analitica di Heidegger... è banale. Il vero problema sarebbe se la filosofia comprendesse il NT e vedesse già ciò che dice il NT". Bultmann dice di spaventarsi come la filosofia veda già quello che dice la rivelazione. L'accusa frequentemente rivolta a Bultmann è quella di usare le categorie "atee" di Heidegger. L'affermazione di difesa di Bultmann è iperbolica: a livello di contenuto (della rivelazione e della filosofia di Heidegger) siamo agli antipodi (Heidegger cioè nega gli esiti della rivelazione), ma il metodo è giusto: si tratta quindi di chiarificare il metodo.

La fatticità di Heidegger: è un passo decisivo in ordine alla teologia. Non ha senso parlare di Dio in assoluto ma solo nell'ambito della libertà dell'uomo. Il "correlato esistentivo": parlare dell'azione di Dio significa parlare al tempo stesso della mia esistenza. Quindi se non comprendo l'esistere dell'uomo non comprendo l'azione di Dio: essa è una verità "per me", escludendo che questa espressione venga intesa in senso relativistico. "Per me" non vuol dire solo per me e non per sé. Il "pro me" della verità cristiana non è un regresso rispetto alla sua verità ma è la declinazione nel suo rivolgersi all'uomo, nella sua concreta esistenza. Cfr. il *pro me* luterano. La rivelazione esiste solo in quanto è rivolta a me: essa implica il riferimento all'esistenza.

Osservazioni:

1. Ciò che Bultmann vuole dire è *l'indeducibilità dell'istante*. Sul problema della mitologia p.13. Incontrare Dio può essere solo qualcosa che si incontra "qui e ora". L'atto di fede non è un fatto avvenuto per sempre. L'atto credente accompagna l'esistere in quanto tale. Il cristianesimo non è l'esposizione di un evento passato, ma l'annuncio sempre nuovo che interpella la libertà storicamente esistente dell'uomo.

L'annuncio cristiano non è una notizia su un avvenimento passato, che l'uomo dovrebbe accogliere o rifiutare in base alla critica. Invece esso dice che comunque i fatti si siano svolti, ha agito Dio stesso: contro ogni pretesa di ridurre al "disponibile" alla critica storica e oggettiva. La scienza parla dell'uomo come un oggetto, ma non dice nulla della libertà.

2. *Distinzione tra "opera" ed "atto"*. L'opera è qualcosa che mi trovo di fronte, senza che con ciò mi trovi in una relazione profonda. Le opere sono le "cose fatte". Solo nell'atto divento e trovo il mio essere: l'atto sono io. Nell'atto metto in gioco la mia libertà, vivo in esso e non accanto a me. L'opera segue l'io qual suo prodotto: la fede è sempre atto e mai opera. Nella fede vi è l'indeducibile libertà, che solo poi può essere riportata all'opera. Innanzitutto la fede è atto, che si riconosce toccata dalla grazia.

Alcune declinazioni categoriali: descrizione della libertà in Heidegger.

"Decidersi" significa giocare la propria libertà rispetto ad una possibilità: gioco delle possibilità. Decidersi è sempre in rapporto al futuro. L'analitica esistenziale muove a partire dal futuro: è il futuro che dà senso alle possibilità del passato (risignificare il passato).

Anche qui la fenomenologia di Heidegger risulta preziosa. Egli distingue tra comprensione "autentica" ed "inautentica": la seconda rimuove il futuro (la morte) nell'impersonale, nel "si muore", e fa leva sul fruibile e disponibile. La prima affronta il tema del futuro e della morte, nell'angoscia.

In Bultmann, nell'esistenza inautentica, l'uomo si comprende a partire da "quello che dispone"; mentre l'esistenza autentica si comprende a partire dal futuro. L'inautentica appiattisce il futuro sul presente e sul passato.

Ma il futuro del credente non è l'ineluttabilità della morte (come invece per la filosofia di Heidegger), bensì il futuro di Dio, il suo progressivo rendersi presente nella decisione del credente. Per Heidegger l'esistenza autentica accoglie il nulla. Per Bultmann, mantenendo la struttura della temporalità e la comprensione dell'uomo a partire dal futuro, il futuro a partire dal quale l'uomo si comprende è il futuro di Dio. Il futuro di Dio è il problema dell'escatologia: la pasqua di Cristo.

Un'altra differenziazione: rapporto coscienza ed esercizio della libertà.

La descrizione fenomenologica di Heidegger porta ad una coscienza (consapevolezza) sempre più lucida della finitudine dell'uomo, a partire dalla morte (nell'esistenza autentica), che ha il suo sito nell'angoscia.

Il discrimine teologico: l'analitica giunge a questa coscienza della finitudine ma non varca il confine della coscienza (resta chiusa nella filosofia della coscienza).

Ecco il passo nuovo della teologia: l'autentica esistenza consiste nella lucida consapevolezza della finitudine, e la fede dà un nome nuovo alla finitudine: il peccato. E qui Heidegger non può arrivare. L'autenticità in teologia non è solo coscienza del limite, ma un'attuazione che si esplica con il carattere di dono: la fede è l'attuarsi di tutto questo.

All'opposizione di Heidegger (esistenza autentica ed inautentica), Bultmann sostituisce quella di "peccato" e "fede", dove la differenza si pone a livello dell'attuazione di ciò che si parla. Credere non è solo consapevolezza di un evento passato, che ha carattere fondativo nel presente, ma si tratta di qualcosa che mi riguarda.

In Heidegger non si varca la coscienza, si resta all'interno di essa.

L'uomo nel tempo intermedio, p. 698. Apertura mai scontata e sempre da rinnovarsi di ciò che Dio chiede e ciò cui Dio rinvia.

Però ci sono alcune domande:

chi mi consente di passare dalla coscienza della finitudine alla interrogazione teologica?

La categoria di rivelazione è rimasta indeterminata.

3. Storia ed escatologia: quale relazione esiste tra Cristo e l'uomo.

Primo: Bultmann teologo ed ermeneuta si incontra con l'esegeta.

Secondo: alcune riserve critiche a livello di valutazione sistematica.

Ci chiediamo: quale rapporto tra Cristo ed escatologia, tra Cristo e la storia di ogni uomo, tra storia ed escatologia. Questo interrogativo segna un raccordo tra Bultmann teologo e esegeta: il teorico dell'ermeneutica si incontra con il Bultmann esegeta. Egli dialoga con Heidegger (teologo sistematico), ma è anche esegeta (insegna esegesi, cfr. il metodo dello studio delle forme).

Le linee generali dello schema di Teologia biblica di Bultmann

Cfr. *Storia ed escatologia, Gesù, Teologia del NT.*

In sintesi si tratta di ripercorrere la sua lettura della vicenda di Gesù. Nella predicazione di Gesù il dato escatologico è centrale. Gesù, cfr. la ricerca del Gesù storico (Schweiz, la prima fase della *LebenJesuforschung*). Gesù proclama la fine del mondo imminente. Cfr. la 1 e 2 Ts, 1 Cor... cioè nelle testimonianze più antiche della Scrittura.

Determinante è per Bultmann l'influsso della apocalittica giudaica.

La nuova alleanza che Gesù annunzia non è un rinnovamento dell'antica alleanza, ma trova fondamento in un fatto "non storico" ma "escatologico": non una storia nuova, ma la fine della storia. La storia dell'alleanza è finita perché è finita la storia.

Eco di inflessioni simili sono in Pl. La coscienza di essere la comunità escatologica è coscienza di non appartenere più al mondo, cfr. gli interventi di Pl che corregge certe esagerazioni di certi entusiasti che attendevano con imminenza la fine del mondo ("chi non vuol lavorare neppure mangi"). Questo annuncio escatologico si trova in linea con la cesura posta dagli apocalittici (cfr. anche alcuni gnostici): "nel cristianesimo la storia è stata inghiottita dall'escatologia" (Bultmann).

Bultmann sta facendo un lavoro redazionale: egli cerca i livelli più antichi degli strati della Scrittura.

L'escatologia annunciata da Gesù si annuncia in termini astorici.

Lo scenario cambia con il cambio della svolta escatologica: la parousia tarda a venire e questo implica un ripensamento dell'annuncio di Gesù e del senso dell'escatologia. Cfr. Gv 21, il commento di Bultmann. Egli opera un lavoro di ricostruzione redazionale per giustificare la tesi secondo cui l'ultimo discepolo era morto, quindi ci si trovava nella necessità secondo la quale la comunità cristiana doveva continuare senza gli apostoli.

La predicazione ecclesiale tende a spostare su Gesù la messianicità del figlio dell'uomo: essa proietta su Gesù la predicazione di Gesù. L'oggetto che Gesù predicava è spostato in Gesù stesso dalla Chiesa.

Alcuni aspetti problematici: Gesù aveva coscienza della sua messianicità? Per Bultmann è impossibile dare una risposta: la coscienza storica di Gesù è inattuabile alla ricerca storica. In linea di massima, tuttavia, è da presumere che Gesù non ebbe coscienza della sua messianicità.

Secondo aspetto: cresce l'aspetto istituzionale e sacramentale della Chiesa, chiamata a sostenere e coprire il tempo che intercorre fino alla parousia.

Quale idea di escatologia soggiace al NT?

Bultmann afferma che per lo strato più antico della redazione testuale l'escatologia ha un modello astorico, ove la comunità escatologica è non-mondana, che non fa parte del mondo (eone), ma fa parte già della fine dei tempi.

Presto sorge l'istanza di ripensamento: "l'attesa fine del mondo non arrivò... la storia continuò il suo corso".

La storia nella prima fase viene attratta nell'escatologia.

In Pl è riletto immediatamente in Cristo; in Gv si parla della escatologia immediata: il tempo è subito riletto nella sua fine in Cristo.

Nella seconda fase, il tempo viene riletto in senso storico-cronologico: cfr. i testi deuteropaolini. Il battesimo è definito come il perdono dei peccati in passato, non più solo come nascita della creatura nuova. L'accento non è più sulla vita nuova, ma sull'inizio: primo dei momenti successivi. Pl fa leva sulla dimensione etica: il credente si trova sottoposto a molti interrogativi: mentre in 1 Cor si sottolinea la libertà del cristiano grazie allo Spirito rispetto al mondo; nella letteratura deuteropaolina si sottolinea la norma, il precetto. L'obbedienza non è più espressione spontanea alla grazia, ma un obbligo, una serie di norme.

Cfr. la concezione di Barth: il credente non può più peccare, non perché perfetto, ma per grazia di Dio. Cfr. il suo Commento alla lettera ai Rm.

Bultmann fa vedere che in Pl c'è anche la dimensione delle opere: le norme da seguire, con impegno.

Una differenza anche tra gli scritti paolini della grazia (non serve le opere) e la posizione di Gc (la necessità delle opere: necessità di un impegno, moralismo legalista, asceti...).

L'esito ultimo sarà l'evoluzione del cristianesimo verso un normale stile di vita civile! Siamo al di là della concezione originaria del cristianesimo. La comunità cristiana non è più una realtà escatologica, ma un'istituzione civile, che ha un preciso posto nel mondo: la comunità cristiana primitiva invece non aveva posto nel mondo, né giuridicamente (era perseguitata) né teologicamente (era in attesa della fine del mondo). Quanto più la parousia si faceva desiderare, tanto più la Chiesa si interessava del suo carattere storico.

Si tracciano le coordinate essenziali dell'evoluzione della storia della Chiesa: *Historia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea: la storia della comunità che non doveva avere storia. Compimento di un processo che non doveva avere, dai suoi prodromi.

E' avvenuto infatti che la parousia non ha avuto luogo: questa è la ragione che va indagata.

Il modello hegeliano: esponente del modello secolarizzato di una teologia della storia; riconduzione della storia alla natura (i fatti che possono essere analizzati: storia ridotta a fatto).

Ma allora, come comprendere la storia alla luce dell'escatologia, nella consapevolezza che la questione ha implicazioni differenziate già nel NT.

Quale rapporto tra escatologia e storia secondo Bultmann?

Bultmann non ci dà una risposta.

Salvo ritornare alla risposta che si deve dare in chiave esistenziale. Il non storia escatologia che in sistematica non riusciamo a declinare trova nell'esistenza la possibile risposta. Siamo rimandati alla situazione esistenziale.

Storia ed escatologia p. 200: "il paradosso della fede cristiana è che l'evento escatologico (ma che cosa è per Bultmann l'evento escatologico: il fatto Cristo accolto nella fede dai credenti) non viene compreso nel suo vero senso quando viene colto come fatto che pone termine alla storia. Si tratta di un evento interno alla storia che inizia con Gesù e poi nella comunità, facendosi evento ogni volta nella predicazione e nella fede...".

L'evento cristologico non mette fine al mondo (la prima comunità cristiana) ma evento all'interno della storia, che però non è segnato da una critica storica verificabile, come ad es. l'impero romano: un'evoluzione storicamente non constatabile, perché si fa evento nella predicazione e nella fede. Il rapporto con l'apocalittica giudaica è giunta alla fine.

L'evento escatologico non pone fine alla storia ma non va letto come un qualsiasi fatto storico.

Bultmann tipicizza gli estremi dialettici in gioco: non procede verso una loro chiarificazione (p. 201): “il credente è sottratto al mondo (demondanizzato), ma allo stesso tempo è all’interno mondo”. Ma questo paradosso, che ribadisce la tematica, non è risoluzione della questione: Bultmann non dice la modalità del raffronto tra i due poli. Cfr. Kirkegaard: il paradosso della fede. In Bultmann il paradosso rischia di essere un *et-et* (il credente è *e* fuori *e* dentro il mondo).

L’accostamento paratattico (*et-et*) non sembra capace di ricondurre la soluzione del problema: se in effetti tale posizione trova una tensione già presente nel NT, non sembra sufficiente in sede sistematica.

La via di fuga è individuata nell’atto di fede, che viene connotato escatologicamente. E il cerchio si chiude: Bultmann dalla teologia sistematica passa alla situazione esistenziale. Questo paradosso, dunque, non può essere risolto in sede sistematica ma solo in situazione esistenziale.

Alcune osservazioni critiche.

Ci si potrebbe interrogare sul metodo di Bultmann. L’impossibilità della attingibilità del Gesù storico non è forse negata dalla sua analisi storica della studio delle forme?

Un altro problema: la questione della resurrezione. Bultmann afferma ciò che toglie. E’ impossibile risalire al dato storico, ma Bultmann deve risalire ad alcune ipotesi, da fondare storicamente, altrimenti sarebbe inutile parlare. La resurrezione di Gesù, ad esempio, che interpretazione dare ad essa? Il rapporto tra il crocifisso ed il risorto: che senso ha?

Bultmann dirà altro è il fatto storico, altro è la sua interpretazione: questo è il modello da applicare alla resurrezione. Ma allora che cosa è la resurrezione?

La via di fuga per Bultmann è la valenza escatologica dell’atto di fede.

L’evento escatologico è l’evento cristologico. Esso trova una riappropriazione del tempo e nel rapporto con la libertà dell’uomo, nella situazione esistenziale. Questo vuol dire risignificare il tempo stesso. Tempo ed escatologia tornano ad incontrarsi: ogni istante ha la possibilità di ridiventare un istante escatologico. Cioè ogni momento della vita e della libertà di ogni persona è il momento che può essere escatologico. L’evento Cristo vien ricondotto all’esperienza singolare di ogni uomo.

A Bultmann la storia universale non interessa: a Bultmann interessa la storia del singolo, poiché questa ha carattere escatologico. La fede è il luogo dell’attuazione della pasqua di Cristo: la vicenda pasquale si attua nel suo vero senso nella storia personale.

La discussione non riguarda la teologia della storia (la storia ed il suo fine: cfr. Pannenberg), ma la storia del singolo individuo, quindi la figura della libertà dell’uomo.

Il fondamento cristologico trova la sua verità nel carattere di annuncio rivolto alla coscienza del credente: Cristo è presente nel kerigma, nella predicazione.

L’obiezione: ma allora l’evento pasquale ha la stessa importanza della predicazione? Quello che intende Bultmann non è tanto la “predicazione del prete”, quanto l’insieme di elementi che fanno incontrare il soggetto con la pasqua di Cristo e quindi la possibilità di decidersi per essa.

L’unica chiave di volta è data dall’annuncio, in cui si incontra la libertà dell’uomo con l’evento cristologico. A prescindere da questa connotazione (predicazione, decisione, libertà), l’evento Cristo resta un fatto del passato, oggetto storico, lontano: l’evento cristologico trova il suo luogo vero nella situazione esistenziale. Circolarità del pensiero di Bultmann

4. Cristo è risorto nel kerigma: dal Gesù storico alla centralità della predicazione

Con il punto di oggi siamo al cuore del discorso di Bultmann: siamo alla chiave di volta dell'interpretazione esistenziale.

Esso ha due aspetti:

1. Cristo è risorto nel kerigma è l'esito della ricerca esegetica di Bultmann ed è il risvolto della sua interpretazione esistenziale;
2. ciò vuol dire che il Gesù storico non è ricostruibile e vuol dire parlare del cristianesimo in termini di decisione. La fede va vista in relazione dell'esistenza e della decisione. Infatti è impossibile risalire al Gesù storico ed il discorso credente va contestualizzato in rapporto alla decisione e alla libertà.

Cfr. *Saggio sul problema della Cristologia*, in *Credere e Comprendere*, p. 113: "Il Cristo secondo la carne non ci riguarda affatto (*kata sarka*, cfr. Pl)...". E' un'affermazione pesante.

"Le strettoie in cui si arena l'indagine sul Gesù storico non sono in grado di condizionare il discorso teologico". L'indagine storica non può sovrapporsi all'indagine teologica. Non c'è dicotomia tra le due impostazioni.

Il metodo storico critico non può considerare l'evento di Gesù alla pari di qualsiasi altro evento storico (questo il suo limite): esso resta al livello del Cristo secondo la carne. Mentre la profondità della vicenda di Gesù è accessibile solo agli occhi della fede.

Si tratta di un salto qualitativo.

Il metodo storico-critico, che tuttavia trova in Bultmann uno dei suoi vertici (lo studio delle forme e della storia delle redazioni), si occupa del dato oggettivo. Ma che cosa vuol dire "dato"? Il senso del dato della resurrezione può essere reperito dal metodo teologico, accessibile alla fede.

Origine della Teologia dialettica, in *Credere e comprendere*: "l'esegesi storicistica si chiede: che cosa dice? Noi invece ci diciamo: che cosa si intende?" Per Bultmann, l'esegesi storico-critica si chiede: che cosa è successo? Mentre la teologia deve domandare: che cosa si intende? La teologia vuole scoprire il "senso" del dato. I due livelli non sono "separati", ovviamente. Ma si deve riconoscere però che sono "diversi".

Per Bultmann, il senso della fede pasquale è "credere nel Cristo presente nel Kerigma". E dovrà essere specificato il finale di questa frase: che cosa si intende per "presente" nel Kerigma?

Qui va subito precisato che le prove su cui faceva perno l'apologetica tradizionale vanno dichiarate inadeguate allo scopo; cioè, esse sono tutte argomentazioni di tipo storico a sostegno di un discorso che va al di là del livello storico: la resurrezione, il sepolcro vuoto, le apparizioni... Esse sono tutte di carattere "storico e fattuale" e pretendono di dimostrare un evento che va al di là del fatto.

In sintesi, per Bultmann il tema del Gesù risorto investe l'ambito della fede e non l'argomentazione storica. E mentre la vita e la morte di Gesù è sottoponibile alla verifica storica, la resurrezione invece no.

Cfr. F. Brambilla, *Il crocefisso risorto*, BTC, Queriniana.

Per Bultmann, "fatto storico", cioè evento verificabile dal punto di vista storico, non è la resurrezione di Gesù in quanto tale, ma la fede pasquale dei primi discepoli: questo è il fatto veramente verificabile. Invece è impossibile costringere l'evento pasquale dentro i parametri storici, nonostante i riferimenti biblici che sembrano leggere la resurrezione in questi termini (Lc 24, 39-43; At 17, 31, i quali cercano di leggere la resurrezione come un fatto storico e verificabile).

Questo sia ben chiaro non significa che sia evento inventato, ma è comunque evento che riguarda la fede.

Il fatto storico verificabile non è la resurrezione di Gesù ma la fede della prima comunità cristiana. Ciò non significa che la resurrezione sia “immaginifica”: essa è vicenda che riguarda la fede, non la riflessione storica.

Kerigma und Mythos: “Non ha senso voler determinare la resurrezione di Cristo come un fatto, obiettivo... la stessa resurrezione è oggetto di fede”.

La resurrezione di Gesù rimane oggetto di fede, non di verifica storica. Non si può invocare la resurrezione come prova della divinità di Cristo. Anche la resurrezione di Gesù si trova sul piano della fede. Questa posizione è polemica nei confronti del manuale cattolico, che poneva la resurrezione come fatto oggettivo, dimostrativo della divinità di Gesù.

In sintesi, Bultmann è dialettico tra il cammino storico-critico e il cammino radicalmente “altro” che è il cammino della fede (teologico). Anche in Barth, nella sua lettera ai romani, ci sono affermazioni che pongono l’accento sulla distinzione tra Gesù storico e Cristo della fede.

Obiezioni a Bultmann: come i primi cristiani sono arrivati alla fede pasquale?

Guadagno di Bultmann: si tratta di superare l’opposizione tra storico e ciò che sta al di là dello storico. Bultmann contesta che vero debba coincidere con “fattuale”, “oggettivo”. Che la resurrezione non sia sottoponibile alla analisi storico-critica non vuol dire che sia meno vera, che sia “allegoria”. Il Cristo “kata pneuma” ha la sua piena dignità (cfr. altre dimensioni della vita umana, come amore e affetto, che sono reali, sebbene non siano oggettivabili). Il metodo storico-critico insomma non è l’unico metodo per appurare la verità.

Lunga discussione sull’impostazione di Bultmann: fede nel Cristo del kerigma e fatto storico.

Demitologizzazione.

Tutto il processo della demitizzazione è una premessa per addivenire alla questione del Kerigma. la rilettura es del Kerigma può sussistere a prescindere dal discorso delle demitizzazione (cfr. Credere e Comprendere: il comprendere non è tanto sulla ragione storica ma sulla comprensione all’interno della fede. E’ il comprendere della fede. Un comprendere che riesce a mettersi al riparo dagli strali della ragione critica: una nuova comprensione credente addotta dalla fede).

Il Kerigma in funzione dell’esistenza: questo è l’esito della teologia di Bultmann Possiamo accettarlo? A prescindere dalla esistenza del credente, il Kerigma è nulla. Ma non possiamo prescindere dalla verità della resurrezione di Gesù: essa non è risolvibile nel kerigma.

La resurrezione per tutti i dialettici non è un “fatto”. Come la fede: non è un fatto. Cfr. “la resurrezione dei morti” di Barth: la resurrezione rompe con il fatto storico, diventa un evento che sta al di fuori della storia.

Per capire Bultmann dobbiamo oltrepassare il livello dell’assolutezza del fatto. Per lui va smascherato la identificazione tra fatto storico e verità: c’è un livello di verità che sta oltre il livello di fatto storico. Cfr. Barth nella lettera ai Rm: “di Dio noi non sappiamo”... Quello che noi sappiamo è sempre una riconduzione ad una comprensione che è sempre riduzione di ciò che è in realtà.

La lettura di Drewermann: una lettura esistenziale della Scrittura, proprio come Bultmann

martedì 21 marzo 2000

Quale ruolo ha la pasqua?

L’evento escatologico non è nel tempo ma al di là del tempo. Però come determinare il fatto che Cristo ci ha salvato nella sua pasqua? Quale valore salvifico e come ha valore salvifico questo evento?

Per Bultmann bisogna escludere che la pasqua sia “sacrificio espiatorio e nuovo agnello”: è mitologia. Lo sfondo biblico appare rispettato (cfr. AT, dove si parla di figura espiatoria), però la

pertinenza critica appare insufficiente. Per Bultmann si tratta di escludere ogni figura secondo la quale una figura divina si faccia uomo e prenda su di sé, al posto degli altri, il peccato dell'uomo: negazione della concezione espiatoria. L'interpretazione della remissione dei peccati va dunque modificata.

Nella visione di Barth invece il tema dell'espiazione "al posto" dell'uomo è importante (quasi un ritornello nella *Dogmatica ecclesiale*).

Che ne è della redenzione, allora?

Bultmann propone il passaggio da un Dio di tipo "giuridico" (cfr. anche Barth, nel commento alla lettera ai Rm); ad una concezione "esistenziale", come "liberazione dal peccato e dalla forza del peccare". Gesù libera l'uomo dal peccato e dalla soggezione alla forza del peccato. E' il passaggio dal cosmico e mitologico (il nuovo eone) ad una interpretazione esistenziale della salvezza: il perdono portata da Cristo non riguarda un nuovo eone ma un nuovo modo di intendersi da parte dell'uomo in rapporto a Dio. Bultmann ribadisce che è nel momento personale della lettura della Parola di Dio che l'uomo trova la sua relazione con Dio e la sua decisione. La relazione con la pasqua è il modo di attuarsi di una nuova relazione con Dio e un nuovo modo di comprendersi: non un nuovo eone. La pasqua non è una salvezza ontologica e nemmeno un fatto storico intramondano, verificabile storicamente. Qui è la differenza tra Cristo "secondo la carne" e "secondo lo spirito": all'ultimo Cristo, la fede si riferisce.

Il concetto di rivelazione nel NT, p. 676, in *Credere e comprendere*: "la pasqua di Cristo... non si coglie nella sua vera specificità se non nell'attuarsi nel mio presente. Esso si attua nella predicazione, in quanto interpella...". L'evento cristologico non è un avvenimento del passato, da richiamare, anche se questo approccio si può fare (metodo storico-critico).

Bultmann vuole chiarire la centralità della predicazione: momento centrale della vita della Chiesa luterana (il sermone). Essa non va intesa solo in senso materiale: essa è attuazione dell'evento escatologico, come possibilità che il vangelo ha di incontrare la libertà dell'uomo e la sua decisione. La vicenda di Gesù come fatto storico è incapace di esprimere il suo vero significato: questa è la debolezza del metodo storico critico. È necessario andare al livello esistenziale, dove Cristo è in relazione con me. Bultmann non ritiene di fare di meno, cadendo quasi in una sorta di fideismo, rispetto alla manualistica tradizionale: secondo la sua posizione, la questione della fede poggia su un fondamento ancora più radicale rispetto ad ogni fondamento di tipo storico critico, incapace di fondare dall'esterno la fede. Essa non può essere dimostrata all'esterno, ma solo dall'interno. Solo al livello dell'esistenza è che la fede mostra la sua pertinenza.

Cfr. Bonhoeffer *"Atto ed essere"*: testo molto critico. La rivelazione è stata intesa come "essere" (Tommaso) o come "atto" (la teologia dialettica). Bonhoeffer cerca una conciliazione tra le due posizioni. La rivelazione va concepita come sintesi di atto ed essere, contro il rischio delle due derive: quella sostanzialista della manualista cattolica oppure quella esistenzialista, in cui la rivelazione si risolve nell'atto credente (attualismo).

Carteggio Bultmann e Jaspers, p. 145: "come storico posso accertare la fede nella rivelazione, non la rivelazione... perché essa è tale solo in actu e pro me, solo nella decisione personale".

In Bultmann la centralità della predicazione è la centralità della decisione. Al di fuori dell'atto e della decisione, la rivelazione rifluisce in un generico fatto del passato: neutro. Cfr. la critica alla teologia liberale: Cristo inteso come la grande "personalità".

La verità cristologica è sempre verità per me: la predicazione è il luogo in cui la rivelazione si attua. La rivelazione è nulla fuori della predicazione e della decisione. La predicazione è la modalità attraverso la quale l'evento cristologico si rende presente nella storia: l'appello sempre nuovo rivolto alla libertà dell'uomo. La predicazione non è un insegnamento, né la proclamazione di un messaggio etico: la predicazione suscita la decisione credente, per questo essa è evento. La qualifica

di “evento escatologico” investe oltre la pasqua di Cristo anche la libertà credente del cristiano, cioè la predicazione, che pone la pasqua a contatto con la libertà dell’uomo.

Il NT e la mitologia, p. 169: “l’evento di Cristo si trova nella parola annunciata a noi rivolta”. Qui va precisata il rapporto tra predicazione e vita della Chiesa.

P. 172: “il risorto si trova nella parola annunciata e solo in essa: al di fuori di essa il risorto rifluisce nella astrattezza della presunta verità storica”. Esso è posto solo nella relazione con i credenti.

Bultmann è stato criticato anche dalla Chiesa protestante: “tu rinneghi la nostra tradizione teologica”!

5. Il progetto della demitologizzazione

Passiamo il crinale.

I nodi della teologia di Bultmann sono stati esposti. Ora si chiarificano e una loro ripresa critica.

Non è un nuovo capitolo della teologia di Bultmann, un nuovo aspetto: si tratta di riassumere gli elementi già visti, precisandone il loro assetto (bella la rima?).

Più che il progetto della demitologizzazione, fondamentale in Bultmann è l'analisi esistenziale, la decisione nel kerigma.

La demitizzazione non ha giovato molto come termine a Bultmann: essa ha un senso negativo, nel suo proporsi. Forse va riletta la demitizzazione, non perché essa sia inessenziale al suo pensiero, ma perché quasi secondaria rispetto a quello kerigmatico ed esistenziale.

Il progetto della demitizzazione trova la sintesi nella individuazione del nucleo kerigmatico, celato nel rivestimento mitologico del NT: questo è l'obiettivo della demitizzazione. Essa è funzionale alla lettura kerigmatica del NT. Non si tratta di demitizzazione per scorporare gli elementi inutili, ma perché a noi preme individuare il messaggio esistenziale, appunto attraverso la demitizzazione.

Le due cose coincidono: chiarita la differenza tra kerigma e mitologia, si guadagna il carattere di annuncio del kerigma stesso, il cui scopo è quello di interpellare l'uomo. La sostanza è la rilettura kerigmatica del NT, mentre la cornice è la demitizzazione.

Siamo consapevoli della difficoltà dell'uomo moderno di essere posto innanzi alla vita cristiana. Esiste infatti una considerevole distanza tra l'orizzonte del NT e il nostro. Ci possiamo chiedere: la capacità di interpellare la libertà dell'uomo, esibita duemila anni fa, vale anche oggi? Esiste una costante? Un elemento essenziale permane nel NT in modo intatto: la capacità di interpellare la persona?

Assodato questo principio, si parlerà di demitologizzazione. 2000 anni fa si è usato un linguaggio, ora dobbiamo usarne un altro.

Gesù e la mitologia, in *Credere e comprendere*, p. 1020.

Precisiamo il rapporto tra Gesù Cristo e la mitologia: può la predicazione di Gesù avere ancora un significato per l'uomo d'oggi? La demitizzazione è un servizio reso all'uomo d'oggi e al vangelo: non vuol dire sottoporre il NT alla logica moderna, ma rendere il NT capace di interpellare anche oggi.

Demitizzazione quindi ha un valore "positivo", non spregiativo, nei riguardi del vangelo.

Cambia la modalità di rapporto al reale: oggi gli uomini guardano al reale in modo diverso rispetto a 2000 anni fa. L'uomo antico era uomo mitologico, oggi non più, ma scientifico: quindi bisogna demitizzarlo. 2000 anni l'uomo vede miracoli e fauni e folletti; oggi, l'uomo moderno illuminato dalla ragione, confida nel progresso della scienza, e le vicende si svolgono secondo un ordine di causa-effetto, nell'esclusione "apriorica" dell'intervento soprannaturale.

Due modi diversi di approccio al reale. Oggi l'uomo è adulto.

Eppure anche oggi il NT ha una parola da rivolgere all'uomo.

Come?

1. *Prima via*: per l'uomo moderno il NT è divenuto incomprensibile. Cfr. Gesù bambino che parla con i dottori del tempio, i miracoli... per l'uomo moderno tutto questo è incomprensibile, a patto di non far un "sacrificio dell'intelletto": rifiutare di comprendere, accettare che sia incomprensibile. Cioè accettare tutto il NT a prezzo di accogliere anche le contraddizioni.

2. *Seconda via*: la teologia liberale, che assume il dato cristiano come riconduzione a messaggio etico, sigillo dell'evoluzione spirituale del singolo e della società. Anche in questo caso, del

messaggio cristiano non rimane più nulla: ci interessa il suo messaggio etico e basta. Rifarsi al vangelo per fare diventare migliori gli uomini.

In entrambi i casi, il messaggio cristiano è reso marginale: il “*sacrificium intellectus*” finisce per coprire una parte secondaria della vita di una persona, non la sua totalità, la sua piena forza della ragione, dove non si sacrifica l’intelletto. Anche l’altra via dice “riduzione etica”: al di là del cristianesimo, si possono anche trovare altri modelli etici, più simpatici. La logica soggiacente ad entrambe le posizioni è che il cristianesimo è mitologico e inattuale, ed entrambe le linee affermano che ciononostante “qualcosa” dobbiamo salvarlo.

Bultmann vuole seguire un altro percorso: più coerente con il NT. Non si tratta di distinguere gli elementi mitici da quelli non mitici: quali purgare e quali no? Come fai? Il ricorso al metodo storico-critico? Si tratta di ritrovare nel mito (non al di là di esso) la comprensione autentica dell’esistenza: l’intenzione è semplice e radicale. Tutto il NT è sotto l’influsso mitologico. Quindi tutto il NT deve essere riletto esistenzialmente, nella sua unità. Il NT è sorto 2000 anni fa in un contesto storico linguistico e culturale, in cui era comprensibile e capace di interpellare l’esistenza. Si tratta di passare “ora” dal mito all’esistenza.

28/03/00

Cerchiamo di chiarire l’intento di Bultmann a proposito della demitologizzazione.

Egli propone un’interpretazione del NT che è la demitizzazione. Essa non significa andare alla ricerca del residuo non mitologico. Per Bultmann tutto il NT è mitologico: tutto deve essere reinterpretato esistenzialmente. Una nuova globale interpretazione. La teologia liberale si oppone dicendo che nel NT ha una sua “forza morale”: Bultmann obietta che questo significa svalutare il NT (*sacrificium intellectus*).

Due annotazioni, in *Credere e comprendere*, 1031 ss.

1. “Già nel NT c’è un processo di demitizzazione. Pensiamo alla raffigurazione giudaica nella quale l’anticristo riveste un ruolo mitologico (cfr. Apc), ma nello stesso Gv l’anticristo viene sostituito dai falsi maestri... la demitizzazione ha inizio nel NT, quindi il nostro compito è ben giustificato”.

2. “dobbiamo distinguere la demitizzazione da un lavoro di razionalizzazione... (Bultmann non vuole sovrapporre la razionalizzazione al NT: Bultmann non vuole fare l’illuminista). Non si tratta di togliere le incrostazioni del mito al dato puro del NT. Non un compito di elaborazione posto alla ragione umana, come se il mistero di Dio venisse distrutto dalla demitizzazione. E’ invece la demitizzazione a esprimere il piano del rapporto Dio uomo su quello esistenziale”.

Il mistero di Dio non riguarda la riflessione teorica, ma comprendere che Dio diventa accessibile solo in chiave esistenziale. Demitizzazione significa attualizzare il messaggio del NT in chiave esistenziale e far apparire l’annuncio del NT come appello alla libertà.

Alcuni problemi.

Il processo di demitizzazione non finisce per investire lo stesso kerigma?

Cioè, portando alle estreme conseguenze la demitizzazione, non risulta mitologico anche il kerigma?

Per Bultmann però non si tratta di fare una sovrapposizione razionale al dato del NT, al fine di liberare dalla scorza il dato. Per Bultmann il kerigma non si trova accanto al mito, ma dentro.

E’ mito anche l’incarnazione? Il Dio fatto uomo? Anche l’annuncio della resurrezione è mito?

Ma per Bultmann la demitizzazione non va intesa come ricercare quello che sta al di là della critica della ragione. Essa è interpretazione esistenziale.

Rapporto Mito-scienza: il kerigma tra mito e scienza

Una domanda: quale contesto di pensiero e quale giustificazione soggiace al pensiero di Bultmann? C'è una scelta di campo: il pensiero moderno coincide col pensiero scientifico. Esso copre la logica moderna nella sua complessività: il moderno è l'uomo scientifico. Questo è un paradigma di comprensione della modernità. La scienza non è un ambito del moderno, ma il suo aspetto qualificante: cfr. la forte contestazione moderna verso il miracolo, inteso come forza esterna che stravolge l'ordine della natura. Per contro, l'uomo antico sfuggiva la cogenza degli eventi secondo la logica della causa-effetto e pensava in modo mitologico.

Anche senza entrare sulla presunta contrapposizione tra mito e scienza, sembra doversi fare obiezioni sulla scelta della seconda. Non sembra che la scienza sia l'unico modo di esistenza umana: la vita non è fatta solo di scienza. La vita non procede solo scientificamente. Si può dire che il mito si mostra più prossimo all'esistenza di quanto non lo sia la scienza (Jaspers). La mentalità moderna è molto scientifica, ma per molti aspetti il mito è più vicino alla vita: la scienza trasmette cognizioni, il mito trasmette una realtà che coinvolge la libertà.

Qui Bultmann poteva confrontarsi con il secondo Heidegger (critica alla scienza e alla tecnica). La scienza vive nel regno della oggettività, mentre il mito dischiude il significato dell'esistenza. Non è affatto detto che l'immagine mitologica del mondo non possa essere più feconda della scienza.

Lo scopo della demitizzazione di Bultmann non è un "demitizzare fine a se stesso" (far finalmente trionfare la ragione scientifica), ma di cogliere il significato dell'esistenza per mezzo del mito.

In Bultmann dunque c'è un doppio movimento che sembra contraddittorio: da un lato, la esaltazione della chiave scientifica, dall'altro la affermazione della esperienza esistenziale, nella quale la scienza viene come sottratta (la critica del "dato"). L'interpretazione esistenziale è più vicina al mito che non alla scienza.

Da un lato Bultmann demitizza il NT scientificamente, dall'altro lo ri-mitizza in chiave esistenziale.

La logica dell'uomo moderno è la scienza, che revoca ogni dato mitologico: un certo linguaggio risulta ormai incomprensibile. Il moderno non accetta il miracolo: solo la dimostrazione. Ma qui si impone un rovesciamento: il metodo scientifico non è in grado di dare ragione ad ogni cosa. Esso può solo appurare, dare chiarezza. Ma il messaggio del NT, lungi dalla possibilità di essere ricondotto alla chiarezza scientifica, ci guida alla scelta e alla decisione della libertà. Quindi il metodo scientifico può essere solo un presupposto: sgombra il campo ma lascia alcune perplessità di esteriorità.

Per questo, ci concentreremo sul profilo dell'esistenza cristiana: chi è il cristiano? Come vive e in che cosa si contraddistingue da un non cristiano?

seconda parte

B. Verso un cristianesimo adulto

Tale affermazione va intesa in due sensi.

1. In una comprensione esistenziale: cosa significa oggi essere cristiani.
2. In un significato linguistico: come dire il cristianesimo oggi, in un mondo adulto.

Il percorso che ci aspetta:

1. la figura del cristianesimo adulto: caratterizzare l'esistenza non mondana del cristianesimo e l'atto escatologico di fede (cosa significa che l'evento Cristo è escatologico). Si cercherà di vedere la chiave etica di Bultmann (come se non).

i rischi della teologia di Bultmann:

- 2: l'individualismo esistenziale e il rischio di una autocomprensione senza trascendenza. Marginalità della Chiesa: Bultmann ne parla, ma tardi.
3. come è possibile parlare ancora di Dio e in che senso ha ancora pertinenza il linguaggio di Bultmann : cfr. Jaspers. Il discorso su Dio diventa discorso sulla decisione.

Come parlare ancora di Dio:

4. la teologia come linguaggio paradossale. Bultmann accosta i momenti senza risolvere la tensione: il cristiano è nel mondo e fuori... Ora il cristianesimo è paradossale: ma non è sufficiente in teologia affermarlo.
5. Il cristianesimo adulto e l'uomo moderno: qualche cenno di soluzione.

1. L'esistenza cristiana come esistenza non mondana: carattere escatologico dell'atto di fede.

Ma come? Dopo tutto quello che abbiamo detto sul carattere esistenziale?

Tenendo sullo sfondo la demitizzazione, che comunque non è un altro discorso, ora ci concentriamo sulla figura credente in Bultmann, per vederne la consistenza in teologia sistematica. Una concretezza sempre maggiore del nostro discorso: la pasqua di Gesù è ora messa in relazione alla coscienza credente.

Come chiarire che la decisione di fede è insieme decisione e qualità escatologica?

Credere e comprendere, p.784: "questo è il contenuto della predicazione: l'apparizione di Gesù è la fine di un mondo e l'inizio di un altro... finisce il tempo, entro il tempo stesso". Questo paradosso si pone in continuità con la predicazione e l'atto di fede.

La prospettiva metafisica non è più accettabile per Bultmann:

- 1) la metafisica scolastica è portata ad oggettivare il discorso, la *fides quae*;
- 2) l'evento escatologico è ciò che si pone oltre la storia, nella trascendenza: l'evento escatologico per Bultmann invece non è oltre la storia, ma la fine della storia. Non è questione tra immanenza e trascendenza, ma invece il senso del discorso si pone come senso della fine e come senso della storia (cfr. Pannenberg e Moltmann).

Con la pasqua, la storia è finita e di tale fine è innervata l'essenza del cristiano: essa è finita perché non c'è più nulla da attendere, l'essenziale è già avvenuto. Il cristiano sa che il tempo è già concluso e il mondo depotenziato. Per questo il cristiano vive una vita demondanizzata: il mondo è già alla sua fine, la salvezza non è più da attendersi, il compimento è già concluso; ma il cristiano continua a vivere nel mondo. Ma come conciliare un simile modello: Bultmann accosta i due elementi, ma anche forzando il suo discorso come sciogliere a livello dell'esistenza credente il paradosso introdotto nella storia da Cristo.

Credere e comprendere, p. 473: "chi crede nella grazia di Dio non appartiene più al mondo... in Cristo è avvenuta l'irruzione escatologica nel mondo terreno".

La svolta escatologica che la storia ha ricevuto grazie all'irruzione di Gesù: non in senso metafisico. La fine è entrata nella storia. Ormai il mondo non è più lo stesso: con la pasqua di Cristo la storia del mondo è cambiata: si è come arrestata nella sua lineare movimentazione. D'ora in poi la fede significa uno stile di esistenza escatologica demondanizzata. Il cristiano non vive più nel mondo.

Vedi assonanza alla visione della teologia dialettica: cfr. lettera ai Romani di Barth. Sottrazione della fede alla visibilità empirica: di fatto noi non conosciamo quasi nulla di Dio, e in definitiva della nostra fede.

La fede è fenomeno "non terreno", che si realizza solo nella visione: ma allora che cosa è la fede nell'esistenza? E' puro rimando all'oltre? Parlare di Dio infatti è parlare dell'esistenza: ma cosa vuol dire nell'esistenza dell'uomo? Essa è anche qualcosa di reale, dice Bultmann: essa è la nuova autocomprensione del credente. Ma che cosa è la autocomprensione?

Non terreno vuol dire non mondano ed escatologico.

Non terreno non vuol dire non reale: essa è la nuova autocomprensione che la fede conduce con sé.

Come conciliare il carattere mondano dell'esistenza con il suo carattere escatologico?

L'autocomprensione credente non è una tra le tante forme di comprensione media dell'ente (cfr. Heidegger), non per questo essa resta una "x" indeterminabile, come si potrebbe obiettare alla fede di Barth, che si pone come negazione di qualsiasi esperienza terrena.

Ma allora come conciliare le due cose? la nuova comprensione credente è radicalmente diversa rispetto alle altre comprensioni: la fede non è una delle tante comprensioni dell'uomo. Vedi l'esistenza inautentica, autentica e autentica credente.

Per Bultmann però la comprensione della fede non è una "terza via" rispetto alle altre due: è qualcosa di radicalmente diverso. Mentre l'esistenza autentica e inautentica di Heidegger sono storiche, quella di Bultmann è atorica, perché fondata sull'evento escatologico di Gesù Cristo. Bultmann può dire che si tratta di qualcosa di non terreno.

2. *L'atteggiamento credente: come se non.*

Rivisitiamo il dettato di Bultmann sulla figura credente: il profilo “etico” del cristianesimo, come vive il cristiano; l'atteggiamento di fondo del cristiano (come se non).

Ora il *come se non* di Pl non era una norma etica, ma in Bultmann sembra che sia una chiave di volta del comportamento del cristiano: la tensione in tali percorsi. Per Bultmann non esiste un'etica propriamente cristiana: il cristiano non è tenuto a nessuna norma rispetto agli altri uomini. Nei vangeli non si trova alcuna norma a cui non si debba tenere anche un altro uomo di buon senso. A livello dell'agire il cristiano non si differenzia in nulla da un non cristiano.

Per Bultmann ognuno ha una coscienza e può capire ciò che è bene e ciò che è male: non ha istanze particolari da avanzare.

Ma le parenesi di Pl, i discorsi etici di Gesù?

Bultmann dice che nulla riguarda qualcosa di specificatamente cristiano: l'uomo di retta coscienza. Inoltre tutte le norme del NT sono ricollegate al comandamento dell'amore, che si rivolge alla libertà dell'uomo. E' un principio universale che chiede di concretizzarsi in ogni vicenda umana.

Se si intende un'etica cristiana, si deve parlare di *etica della fede*: tema tipico della teologia protestante. Per etica della fede si intende che l'imperativo si trova in connessione con l'indicativo della giustificazione.

L'etica classica invece era accusata di essere etica della norma (eteronoma e non coinvolgente la libertà dell'uomo). Quella di Bultmann invece vuole recuperare il ruolo della libertà dell'uomo: egli vuole una etica in cui il compimento non è alla fine (etica dell'imperativo) ma nell'inizio, cioè nella pasqua di Cristo. Quindi l'agire diventa lo “spontaneo riconoscersi uomini nuovi” (cfr. Barth, nella lettera ai romani). L'uomo nuovo non verrà mai raggiunto dagli sforzi dell'uomo, ma è dono di Dio, opera della sua grazia.

In questo senso l'etica è una conseguenza della logica dell'esistenza del cristiano: essa è un'etica dell'obbedienza non alla norma, ma alla fede e alla sequela di Cristo. Bultmann non ignora che nel NT ci siano norme etiche, ma i singoli comandamenti devono essere relativizzati: si tratta di vivere qui e ora il comandamento dell'amore, vivere nella grazia, che vuol dire vivere la fede: il contenuto dell'amore è la fede stessa, la nuova autocomprensione credente. Bultmann predilige il discorso della montagna.

Nella concretezza del suo esistere l'etica cristiana non si distingue in nulla dal retto agire dell'uomo onesto. Ad es. non ha senso chiedere se il cristiano debba essere pacifista o no: dipende dalla singola situazione concreta.

Per Bultmann, il credente ha una nuova autocomprensione, che lo contraddistingue radicalmente dall'uomo vecchio. L'etica del credente viene relativizzata al suo punto di origine cioè alla fede. la perfezione non è il punto di arrivo: essa è all'inizio, la grazia della giustificazione. Barth scrive nel *Breve commento ai Rm* che il cristiano non può peccare più, perché in quanto uomo nuovo, egli si pone al di là del peccare.

Questo processo però ci sembrano un po' contraddittorie: lo dice Bultmann stesso. Il bene esige sempre un “sacrificio”: ciò vuol dire che l'uomo è in condizione peccaminosa. E' necessario uno *sforzo* anche per il credente, per fare il bene: perché, allora, se siamo uomini nuovi? Perché non è così spontaneo? La risoluzione dell'etica nella prospettiva della fede è smentita dalla constatazione della difficoltà a vivere nella logica della fede: essa viene contraddetta dal fatto che tra escatologia e storia non si dà completa coincidenza.

E' impossibile identificare i due profili. In Bultmann vi è un eccessivo sguardo ottimista sulla condizione dell'uomo: egli idealizza l'uomo credente. In gioco è ancora l'escatologia nel suo rapporto con Cristo e con l'uomo. Solo in Gesù abbiamo la piena coincidenza tra imperativo e indicativo; solo in Gesù c'è piena coincidenza tra storia ed escatologia. Quello che Bultmann dice

per il credente secondo noi vale solo per Gesù. L'istanza di Bultmann sull'etica sembra offrire il fianco ad una critica del suo impianto fondamentale: la sovrapposizione tra storia ed escatologia.

martedì 11 aprile 2000

Il plesso dell'etica: all'indicativo. Non esiste un'etica specifica cristiana.

Ma il bene esige sempre un sacrificio. L'immediata congiunzione tra indicativo e imperativo vale per Gesù, non per l'uomo. Quello che Bultmann considera è un uomo idealizzato. Bultmann è attratto da molte citazioni di Pl, in cui si parla dell'uomo nuovo.

Secondo momento. "Come se non".

1 Cor 7, 29 ss. Il rapporto tra storia ed escatologia. E' uno dei riferimenti scritturistici più usati da Bultmann. L'etica, cioè la storia riletta a partire dall'escatologia.

2 Cor 6, 8 ss. "Abbattuti, però non moriamo...". Per il credente tutto ciò che è mondano e provvisorio ha ricevuto di nuovo il suo carattere di provvisorietà. Qui c'è la cifra della demondanizzazione del cristiano.

Demondanizzazione non vuol dire togliere il cristiano dal mondo, per proiettarlo nell'escatologico: così si finisce nella gnosi o nel libertinismo. Tu non fai più parte del mondo, ma ciò non significa finire nell'ascesi totale o nel libertinismo (che Pl stesso condanna).

Bultmann nel *come se non* trova un modo nuovo di leggere la storia: la gnosi impone una lettura dicotomica della storia, invece il cristianesimo impone una lettura dentro la storia che relativizza la storia stessa. La demondanizzazione non fa uscire il cristiano dal mondo: il mondo è già stato giudicato e per questo il cristiano ne è liberato.

Assolutizzato, il mondo rende l'uomo prigioniero dei suoi schemi: una sicurezza illusoria che non resiste allo scorrere del tempo. L'uomo mondano è schiavo delle cose e del passato, chiuso al futuro, inteso come minaccia. Questo profilo mondano è insostenibile dal punto di vista umano e cristiano.

In 1 Cor 7 Bultmann trova la soluzione: la logica nuova del vangelo. La fede schiude all'uomo un senso inaccessibile altrimenti: l'uomo non è schiavo del mondo perché non appartiene solo al mondo. Il cristiano così si libera dalla assolutizzazione del mondo. Chi è colui che può essere così disposto al futuro e libero da se stesso? Esiste un solo potere che ci libera da noi stessi: si chiama amore. E qui si apre il versante etico: centralità dell'amore. Al cristiano nella misura in cui si dischiude la libertà dal mondo, si apre l'amore: vive in maniera autentica chi ama. Tale comandamento (all'indicativo e non all'imperativo) lo vivi liberandoti dalle pretese assolutiste di questo mondo. Ma non in nome di un altro mondo: sarebbe mitologia! L'amore: il primato della carità giovannea.

Ma l'amore non è dominio privato del cristiano. Inoltre, l'amore in che cosa consiste?

Il cristiano può amare la realtà perché rifugge dalla tentazione di farne un idolo: egli non ama meno il mondo, ma lo ama di più.

Questo è il punto più alto del discorso di Bultmann.

L'amore permette a Bultmann di uscire dalla formalità dell'esistenza credente: l'escatologico incontra la storia nell'amore. Il primato dell'amore dice che l'escatologico è veramente in atto nel mondo. Ma l'amore non è solo del cristiano e resta da precisare come l'amore si ricollega a Cristo.

Momento critico.

A fronte di quanto detto, esponiamo alcune debolezze obiettive.

3. l'individualismo trascendentale e il ruolo della Chiesa.

La teologia di Bultmann sottodetermina il valore della Chiesa: l'amore è sempre il "mio" amore. E' realmente conforme alla linea scritturista? Qui è rinvenibile l'analitica di Heidegger. In *Essere e tempo* l'altro emerge come dato negativo: l'altro è dato nella figura della contrapposizione (invidia, gelosia...) e nella figura del generico "si" (nessuno decide, indeterminatezza...). E l'angoscia è sempre quella del singolo: il noi fatica a trovare spazio. La teologia di Bultmann è fondata sull'io. All'individualismo di fondo è collocata la marginalità del riferimento ecclesiale. Parlare di Chiesa significa dire che il noi precede l'io.

La figura dell'altro in Bultmann sfuma: resta l'io posto a fronte del kerigma e della decisione. Emergono alcuni spunti della lettera di Barth ai romani: la Chiesa è sempre Chiesa di Esau, cioè tentativo di mondanizzazione del divino! La Chiesa va compresa nel suo margine di ambiguità che nel suo valore salvifico, dice Bultmann, e per questo è anch'essa sottoposta all'ira divina e al suo giudizio.

Bultmann distingue *quattro tipi di comunità*: famiglia, nazione, comune interesse delle associazioni, associazione religiosa. Quindi, Bultmann viene a cogliere il rapporto tra fede e comunità: il rapporto resta debole. La fede nasce nella solitudine, non nasce nel tessuto comunitario e vivo della Chiesa: la comunione con Dio comincia con lo strappare l'uomo ad ogni solidarietà umana e porlo nella radicale solitudine dinanzi a Dio. Certo, la comunità è la premessa affinché il fedele ascolti il sermone; inoltre la comunità è il punto di approdo del credente: ma tutto resta come secondario.

La figura credente si gioca sul kerigma e sulla decisione del singolo: la Chiesa è collocata alla fine. La Chiesa è concepita come un fenomeno mondano, percepito come oggetto, che può essere recensita sociologicamente, anche se è presente in lei un tratto escatologico.

La Chiesa è "accidentale", per Bultmann. La figura della Chiesa arriva tardi rispetto all'instaurarsi della fede. Diventa impossibile il carattere escatologico e storico della Chiesa: "tuttavia", dice Bultmann, per esprimere il doppio carattere della Chiesa. Cioè pur essendo un fenomeno mondano, "tuttavia" essa è evento escatologico.

Sembra restare formale la circolarità tra predicazione e Chiesa che Bultmann sottolinea: la Chiesa e la parola sono strettamente connessi. Il destino della Chiesa è legato alla parola e alla predicazione: sembra che questa affermazione resti poco sviluppata in Bultmann. In definitiva sembra una conclusione "dovuta", ma non sufficientemente provata e collocata all'interno della sua teologia. Nel programma della demitizzazione si pone al singolo al centro: teologia estremamente moderna se si coglie nella modernità l'enfasi del soggetto.

Parallelo tra Bultmann e Drewermann.

Antitesi tra Bultmann e la teologia della liberazione: nella TL il tutto parte dall'incarnazione del vangelo in un tessuto e un popolo. Non il singolo, ma una comunità.

Alla Chiesa in Bultmann si giunge quasi per necessità, quasi strumentalmente: e cioè perché è necessario che qualcuno predichi. Non si parte dall'annuncio come costitutivo della Chiesa e della fede.

Bultmann riconosce l'accusa di individualismo. Ribadisce il carattere fondamentale della predicazione, ma in via di fatto l'uomo rimane solo.

Il rischio è che Bultmann reduplichi le questioni: l'angoscia si trasforma in fiducia senza ribaltare gli estremi della solitudine nella analitica tracciata da Heidegger. L'impianto mantiene quello della solitudine: l'uomo è solo nelle proprie decisioni e scelte.

L'origine di questa deriva del ruolo della Chiesa è trovata nella sua impostazione individualistica: la decisione credente è posta nel singolo. La mediazione ecclesiale rifluisce ai margini della sua attenzione. Il ruolo del sacramento (battesimo) resta sottodeterminato.

Non solo il riferimento ecclesiale, ma anche quello teologico (il kerigma e Dio) sembra restare estrinseco: Dio rischia di venire interpretato come semplice funzione della libertà dell'uomo. Dio rischia di diventare come una funzione della libertà nell'ottica dell'esistenza autentica: autocomprensione senza trascendenza. Ciò che sussiste è l'uomo che cerca di comprendersi ed esistere in modo autentico.

4. Rischio dell'autocomprensione senza trascendenza

La posizione di Bultmann sembra rendere Dio e la Chiesa funzionali al singolo.

Balthasar in Gloria dice che in Bultmann lo scientismo biblico distrugge ogni riferimento oggettivo e si ritorna nel soggettivo. È il vicolo cieco del protestantesimo. Si tratterebbe dunque di una soggettività senza oggettività, conseguenza del metodo storico-critico e dell'accentuazione del pro me. Per questo ci si troverebbe agli antipodi rispetto a Barth.

Jaspers afferma a proposito della demitizzazione di Bultmann che è una forma moderna di disperazione: una autocomprensione senza trascendenza, una decisione senza contenuto. In Bultmann, infatti, dice Jaspers, che Dio esista o meno è indifferente per la comprensione dell'uomo: Dio in sé non esiste ma solo nella mia decisione.

Ma che cosa è trascendenza?

Si può parlare di trascendenza e di alterità di Dio, se egli esiste solo escatologicamente nella decisione credente?

1) singolarità cristologica: Gesù è in rapporto tensionale con il kerigma annunciato che è esso stesso escatologico.

2) la libertà dell'uomo non si identifica con l'evento escatologico.

Bultmann è lontano dalla figura di un Gesù come figura universale e generale: la questione non è tra la storia ed il suo fine. Bultmann rinvia alla storia personale che è la Mia storia.

Il clou del suo pensiero è il rapporto tra la decisione credente ed il fondamento cristologico. Mentre il credente è in relazione con Cristo (decisione credente) sembra che non si dia o che Bultmann non si occupi della relazione di Cristo con l'uomo.

In questo modo Bultmann dissocia il kerigma dalla storia della salvezza: esso nasce storia della salvezza, ma in ultima analisi può prescindere da essa.

Bultmann dissocia la storia.

Nella relazione tra l'uomo e Dio, Bultmann risulta essere molto più "dialettico" di quando sembra. Resta infatti sottodeterminato il polo antropologico, poiché la storia, alla fine, non ha vera consistenza. Mentre viene ipostatizzata la decisione, la quale è irrelata alla storia della salvezza e alla storia del singolo uomo. La figura credente risulta essere così una "x" indecifrabile.

All'inizio della lettera ai Rm, allo stesso modo, Dio tocca la storia senza toccarla, come la tangente al cerchio. E così, in Bultmann, la decisione credente tocca la vita dell'uomo, senza toccarla, perché la storia e l'escatologia non sono coordinati. L'istante della decisione non è momento di per sé storico. In Bultmann, il significato della rivelazione è contratto nella autocomprensione esistenziale.

Il pro me dissolve-risolve la figura cristologica e così tutto si sbilancia univocamente sul polo antropologico.

martedì 16 maggio 2000

5. La teologia come linguaggio paradossale

due piani:

- a) escatologia; ontologia; Cristo secondo lo spirito
- b) storia; ontico; Cristo secondo la carne

Questo è il nodo centrale e critico del pensiero di Bultmann: quello del linguaggio teologico. Si ha l'impressione che Bultmann accosti escatologia e storia, evento cristologico e storia, ma in modo parattattico, alla Kirkegaard, storico e non storico allo stesso tempo. Gli elementi in gioco non vengono alla fine precisati.

Barth insiste sul problema della "traduzione" a riguardo del vangelo rivolto all'uomo d'oggi. Ma Bultmann ha un problema più profondo: come dire e con quali "categorie" dire il vangelo oggi. E qui è il punto debole di Bultmann: non chiarisce gli elementi. L'escatologia non può venire a patti con la storia: deve rimanere uno iato. Ultimamente Bultmann non riesce a dire quello che intende. In positivo, questa sfida di Bultmann vuole delineare una teologia "non metafisica". Cioè una teologia non basata sulla teologia naturale e apologetica, dualistica (struttura la teologia in un duplice piano: storia e escatologia; al di qua e al di là...). Si tratta di accogliere fino in fondo la sfida di Nz, cioè la rivalutazione dell'al di qua.

Quindi tra un ritorno alla struttura metafisica passata e la riconduzione alla sola orizzontalità (teologia della morte di Dio), Bultmann tenta una terza via: qui sta il suo punto di forza.

La critica: i punti di ambiguità evidenziati (cfr. Jaspers: autocomprensione senza trascendenza). Difetto strutturale: i termini del discorso restano accostati parattaticamente. Il profilo positivo: la questione da cui muove Bultmann è che bisogna trovare il modo per dire Dio oltre la metafisica, oltre la ortodossia della formulazione cristologica delle due nature. Bultmann non intende mettere in dubbio Calcedonia, però parlare di Gesù come di uomo e Dio, ha una ambiguità. Calcedonia non viene messa in dubbio, ma il procedimento ermeneutico attraverso il quale comprendere il dogma deve ormai essere modificato. Il problema è spostato sulla lettura del dogma: il contesto di Calcedonia è quello dell'ellenismo ma noi che cosa pensiamo quando pensiamo a Dio?

Cfr. *Credere e Comprendere: la professione di fede cristologica nel concilio ecumenico; il problema della rivelazione naturale.*

Il secondo saggio ci dice che ci è impossibile capire che cosa è la natura divina. Essa è sempre una proiezione dell'umanità. Quindi come possiamo uscire da questa malattia linguistica: il linguaggio è "malato" quando cerca di parlare di Dio (Barth).

Il primo saggio insiste sulla ambiguità della parola Dio come può essere usata dall'uomo.

Il problema è ermeneutico: la lettura di Calcedonia ci dice che dobbiamo sapere che cosa sono le due nature umana e divina in Dio. ma questa è la struttura metafisica, che articola prima storia e trascendenza e poi le applica in Gesù. Ma questo ora non si può più fare: ora noi diciamo (Bultmann) che Dio è al di là, quindi il divino ci sfugge, non lo possiamo tematizzare prima e poi applicare a Gesù: noi sappiamo che cosa è il divino dopo che Gesù si è rivelato. E' da Gesù che possiamo capire qualcosa di Dio, non il contrario (cristologia dal basso). Infatti tra la concezione greca di Dio e quella cristiana si pone una spaccatura: il problema della immutabilità di Dio.

Come intendere il divino e come pensare la trascendenza non in chiave metafisica?

Conclusione

Può la predicazione del regno di Dio di Gesù avere un senso per l'uomo d'oggi e rilevanza? (CC, 1020). Il pericolo è quello di considerare il cristianesimo come un residuo del passato: il cristianesimo come qualcosa di inattuale, non più moderno. E' il problema della dicibilità del cristianesimo oggi.

E' il problema del cristianesimo "adulto", tale da essere fatto proprio dall'uomo moderno, capace di accogliere la sfida di Nz. Oggi l'uomo non si pensa più a partire dal trascendente.

Bultmann vede due alternative.

Sono due vicoli ciechi: il *sacrificium intellectus* e la teologia liberale. La prima dice: anche se non mi pare che sia così, continuiamo a credere. La seconda vede nel cristianesimo la forza di elevazione spirituale dell'uomo, resta utile per l'edificazione dell'uomo etico. In entrambi i casi, la questione non è presa sul serio: la pasqua non è messa al centro.

La fede non può essere semplice fatto storico del passato. La resurrezione di Cristo non è solo fatto storico. Il versante esistenziale del kerigma implica il rimando a Dio: se questo versante viene smarrito ci si chiude davvero in una autocomprensione senza trascendenza. La demitizzazione chiarisce il vero significato di Dio: l'incomprensibilità di Dio non si pone a livello del linguaggio ma dell'esistenza concreta.

Bultmann quindi riformula il discorso teologico dal punto del carattere di intrascendibilità dell'esistenza umana. Il riflettere sul mistero cristiano ha un senso se declinato sul piano della decisione dell'uomo. Questo restituisce una teologia in chiave pratica, nell'ottica della libertà e della decisione dell'uomo.

La teologia deve dare forma all'esistenza dell'uomo, quindi la fede dà forma all'uomo.

Inoltre la teologia deve essere unitaria, perché la vita è unitaria (cfr. Bonhoeffer, *Etica*).

Di mira è ancora la teologia impostata metafisicamente: l'uomo intesa come sia sotto il tempo e dell'eternità, e dell'eterno conflitto, che ha a monte la divisione della realtà in due sfere (Bonhoeffer: il monaco medievale in *Etica*, che si pone nella sfera eterna; e poi l'uomo dell'eterno conflitto, a metà tra le due sfere). Bultmann dice che la soluzione non può che muovere verso un cristianesimo unitario.

Prediche di Marburg. l'invisibile come il senso più radicale della storia, il giudizio sulla storia (Giovanni). Non da cercarsi oltre ma nel visibile.

Il rapporto tra al di qua e al di là chiede di essere ripensato in radice. L'al di là è la fine dell'al di qua: il primo è escatologia e Dio, il secondo è storia e uomo. Questa abolizione può avere parte solo da Dio. Questo *al di qua* è sempre e solo abolito *dall'al di là*, ma non rimpiazzato. Abolire e non sostituire. Se non fosse così, avrebbe ragione di Nz: l'al di là abolisce l'al di qua.

La fede restituisce al mondo la sua mondanità autentica: il cristiano vive in pienezza il mondo in quanto mondo. Il mondo viene pienamente accolto come mondo. All'uomo viene dischiuso di vivere in modo unitario.

Vive autenticamente la propria esistenza non chi nega il mondo in nome di un vuoto al di là (Nz) ma colui che ne assume il carattere di mondanità alla luce della parola apportata da Cristo. Cristo è ciò che consente al mondo di essere mondo.

Digressione

Dio si è fatto uomo affinché l'uomo potesse diventare uomo (Bonhoeffer). Dio deve essere concepito come il fondamento di ogni essere dice Bultmann. La revisione del linguaggio teologico

si impone. Occorre ricomprendere al di là di natura e soprannatura l'assoluto nel condizionato, l'al di là in mezzo a noi. E' chiaro che questa nuova visione fatica a farsi spazio.

Paul Tillich, Bonhoeffer, Robinson.

Robinson, vescovo anglicano, esponente della teologia della morte di Dio (*Honest God*). Egli dice che il Dio che ci siamo abituati a pensare è falso. Ci siamo illusi.

Bultmann cita con piacere questi tre autori. Tuttavia va detto che non ci sembra giusto mettere la teologia dialettica tra i prodromi della teologia della morte di Dio.

Dio viene incontro nell'al di qua, si tratta solo di capire questo paradosso. Dio è insieme lontano e vicino. Se è possibile istituire un principio di risposta, Dio è insieme la realtà più lontana e la realtà più vicina. Bonhoeffer viene citato da Bultmann come pietra miliare del nuovo linguaggio teologico. Il nuovo mondo è visibile solo per gli occhi della fede. per la fede Dio non è la realtà più lontana ma anche la realtà più vicina. In apparenza tutto è come prima, per il non credente: ma per il credente invece è tutto nuovo. Il nuovo mondo è nuovo solo attraverso gli occhi della fede. si evince una unità profonda tra sacro e profano. Non esistono due mondi. La Chiesa diventa un luogo di riserva al sacro: il mondo quotidiano contrapposto alla Chiesa. Luogo del sacro è invece la vita comune, la realtà nella sua ferialità, nella sua profondità. Profondità è il "discrimine": è essa che distingue la vita cristiana da quella non cristiana. Da rivedere è il modo in cui il cristiano crede e suppone di porsi di fronte alla realtà. La realtà chiede di essere compresa nella sua profondità e nella sua unità. Esiste una sola realtà, che è insieme sacra e profana.

Qui si fa attenzione ad alcune tracce in cui Bultmann invoca la correzione della propria prospettiva.

martedì 23 maggio 2000

Berkhof, *200 anni di storia di filosofia e di teologia*, Claudiana.

Egli sottolinea il debito di Bultmann nei confronti di Kant. Se in Kant la cosa è inattuabile (impossibile varcare le soglie delle categorie trascendentali, in Bultmann il fenomeno (il Gesù storico) non ci permette di arrivare al noumeno (Gesù della fede): resta uno iato tra ciò che è esperibile e la cosa in sé (kerigma e storia di Gesù). Quindi per Berkhof l'eredità di Kant è più forte in Bultmann quasi di Heidegger.

Riflessioni finali dello studente su Bultmann

A) In margine a Schmithals

Ci sembra istruttivo il riferimento alla *Dogmatica ecclesiale* di Barth.

Nella sintesi di S. manca una esplicita trattazione sulla Chiesa e sui dogmi.

E questa "dimenticanza" non ci sembra casuale.

1. il ruolo della Chiesa nella teologia di Bultmann

- Motivazione della necessità della Chiesa: il kerigma ha bisogno di un *luogo* dove poter essere proclamato, ma sembra più un tratto *accidentale* e non costitutivo dell'annuncio cristiano;
- Non sembra sviluppato il *tratto testimoniale* della fede: la fede si acquisisce attraverso la testimonianza di una comunità, che trasmette e norma le fede stessa (cfr. la distanza dalla TL e più semplicemente dalla teologia cattolica);
- la Chiesa porta con sé i tratti di ogni comunità umana: *l'ambiguità*, il fatto di essere un tentativo di mondanizzazione del divino (Chiesa è sempre Chiesa di Esaù, una realtà opaca). In essa agisce Dio, ma "nascostamente", "eppure", "tuttavia". La Chiesa è una realtà *paradossale*, in cui non si ravvisa apertamente l'azione di Dio, ma appunto "nascostamente e paradossalmente". Questa valutazione negativa delle realtà umane ci sembra tipicamente protestante: Chiesa, storia

dell'uomo, natura sono segnate dal peccato. Ciò ha delle conseguenze sulle possibilità di conoscenza dell'uomo e vanno nella direzione di una negazione della *teologia naturale*.

- la motivazione profonda della marginalità della Chiesa nel progetto teologico di Bultmann ci pare che sia sostanzialmente una conseguenza del *taglio esistenziale* che egli persegue. La fede è un *atto di obbedienza* a Dio, che il credente emette nella decisione personale quando viene incontrato da Dio nell'ascolto del kerigma. La fede si riduce ad un incontro personale tra il singolo e Dio, che lo raggiunge attraverso la sua parola. In questo gioco, la Chiesa sembra avere solo la funzione di "amplificatore" dell'annuncio e di *occasione* che permette l'incontro tra il singolo e Dio: occasione, appunto.
- questo taglio esistenziale riduce la visuale al *rapporto tra singolo e Dio*: la teologia di Bultmann non solo non vede la comunità dei credenti, ma nemmeno la storia umanità nei suoi orizzonti più ampi. Bultmann sembra esclusivamente rivolto al rapporto tra singolo e Dio, quasi la fede non avesse a che fare con la storia di *tutta l'umanità*, ma solo dei singoli¹.
- *Ecclesiologia e cristologia*. Dal momento che il Gesù storico è considerato come non facente parte del kerigma, non deve stupire che il ruolo della Chiesa "visibile e storica" sia ridimensionato. L'aspetto esteriore, storico, visibile non ha valore nella teologia di Bultmann. Questo ha delle ovvie ripercussioni sul modo di concepire la visibilità della Chiesa. Poiché in Bultmann non c'è una Cristologia vera e propria, non c'è neppure una ecclesiologia.
- *Ermeneutica*. Bultmann afferma che il *messaggio di salvezza* non è quello pronunciato dal Gesù storico, cioè non è la sua predicazione, ma è l'annuncio proclamato dalla comunità apostolica. La motivazione tradizionale (cattolica) della *costituzione della Chiesa* per volontà divina, quindi, non ha nessun valore fondativo: le parole di Gesù non hanno un valore qualificante circa la verità della fede e del kerigma.

2. l'impossibilità della teologia di costruire un "sistema dogmatico":

- Bultmann afferma che la teologia è *impossibile* perché non si può oggettivare Dio. Egli è il *Tutt'altro*. E' necessario un superamento della distinzione tra soggetto e oggetto ed il superamento della *teologia metafisica*. Ci si può chiedere, allora, quale valore possa essere assegnato a tutta la teologia tradizionale, che invece gioca sul modello soggetto-oggetto (e a tutta la storia dei dogmi): essa cerca di oggettivare ciò che non si può oggettivare (Dio).
- la teologia cristiana, in particolare, è più *impossibile* delle altre, perché essa può essere fatta solo a partire da un *atto di fede*, come risposta a Dio. Se la fede è un tenersi aperti a Dio, la teologia può essere solo una risposta che può seguire solo l'iniziativa di Dio, non dell'uomo. La teologia non è opera dell'uomo, ma atto di obbedienza a Dio. Essa è una specie di "dovere", non libera iniziativa del singolo teologo. Inoltre essa è un movimento di incredulità: peccaminosa nella sua natura e può essere giustificata nella sua arditezza solo da Dio.
- *Demitizzazione*. Essa ha il compito di interpretare esistenzialmente il NT, ma anche la storia dei dogmi. Essi non vanno rigettati, ma interpretati. Il caso di *Calcedonia*: esso non va "eliminato", ma devono essere riletti *in termini esistenziali* i suoi contenuti, perché per l'uomo moderno parlare di due nature e di unione ipostatica non ha più nessun senso. Ci sembra che la demitizzazione non solo interpreti esistenzialmente, ma faccia "piazza pulita" dei contenuti stessi che i dogmi affermano: l'assunzione, la preesistenza, la verginità di Maria, la divinità del Figlio... sono tutti miti, che non vanno presi nel senso letterale del contenuto². Ci si chiede se dall'impostazione di Bultmann si ancora concesso parlare di Dio come di una trinità.
- Il discorso sulla *cosa in sé* di Dio è scoraggiato in Bultmann dalla necessità di parlare del *pro me, hic et nunc*. Nel pensiero di Bultmann, infatti, non si può parlare di Dio senza parlare dell'uomo. Questa impostazione ha origine nella più genuina linea luterana e nell'incontro con

¹ Questa centralità della categoria del singolo è in relazione a Kirkegaard e Heidegger. A quest'ultimo in particolare è facile rilevare la stessa critica.

² Cfr. R. BULTMANN, *Gesù Cristo e la Mitologia*, in *Credere e Comprendere*.

la filosofia esistenziale di Heidegger: dell'essere (Dio) possiamo sapere qualcosa solo partendo dall'uomo. Questo atteggiamento provoca disinteresse per il dato storico e il dato in sé.

3. il silenzio sulla resurrezione

Ci sembra che S. sia "reticente" sul significato della resurrezione: il punto di tante polemiche sul pensiero di Bultmann. Non ci sembra che S. cerchi di giustificare in modo convincente la nuova visione della resurrezione che Bultmann propone: la resurrezione nel kerigma.

Su questo punto, richiamiamo il disappunto dello stesso Barth che non è disposto a interpretare semplicemente in un'ottica esistenziale la resurrezione di Cristo. Egli afferma in modo perentorio che la resurrezione di Cristo, pur non essendo un fatto verificabile alla stregua dei fatti empirici (evento metastorico), ha avuto luogo nello spazio e nel tempo³.

Si può parlare di una cristologia in Bultmann?

Nel testo citato di Brambilla, non c'è un capitolo sulla teologia della resurrezione in Bultmann: egli è citato solo come *punto di differenza* del discorso (polemico) di Barth.

Neppure nel testo di Moiola, nella sua ricostruzione storica della cristologia c'è un posto per la cristologia di Bultmann.

Il valore di Bultmann in cristologia (e nella teologia sistematica) è legato alle sue provocazioni in chiave esistenziale più che ad una ricostruzione delle tematiche. Si potrebbe dire che la cristologia di Bultmann si risolve in una *soteriologia*: il pro me dell'evento salvifico di Cristo.

Vediamo alcuni esempi:

Per Bultmann è mitologia la lettura della croce di Cristo come "*soddisfazione vicaria*": inaccettabile perché non mette in gioco la libertà dell'uomo (dove è interpellato l'uomo se Gesù "prende il suo posto") e perché propone immagini di Dio che l'uomo moderno non può più accettare (Dio che si soddisfa col sangue e accampa diritti).

Per Bultmann vede *la croce e la resurrezione* come entrambe ordinate alla salvezza⁴: non si dà una sostanziale differenza di *significato* tra le due, perché esprimono entrambe la salvezza donata da Dio all'uomo. Barth rifiuta questa posizione, affermando che le due cose hanno due significati diversi.

Sempre il Bultmann ritiene che *lo schema triadico* sia uno schema mitico, in cui il significato viene espresso in termini mondani⁵. La "crocifissione" e la "resurrezione" vengono mondanizzate, intendendo il loro significato come avvenimento storico. La conclusione non potrà che essere una critica radicale all'impostazione preesistenza, incarnazione, esaltazione: essi sono mondanizzazione del significato. Per Bultmann ci si deve fermare al *significato*. L'interpretazione di Marxen, discepolo di Bultmann, spinge alle estreme conseguenze le linee di pensiero di Bultmann⁶. Secondo la sua posizione, i racconti della resurrezione sono un "interpretament" dell'esperienza spirituale dei discepoli.

Ci verrebbe da chiederci se davvero le piste di ricerca tracciate da Bultmann non conducano davvero verso *la teologia della secolarizzazione e della morte di Dio*, a dispetto delle sue lodevoli intenzioni.

A tutt'oggi, ci sembra ormai decisamente superata la sua posizione della *separazione tra Gesù storico e Cristo della fede*, in aperto contrasto con *la fenomenologia di Gesù*, che intende invece partire dall'unità dell'identità del Gesù di Nazareth, per vedere in quello stesso uomo il rapporto privilegiato con il padre, che lo rende Figlio di Dio. per Bultmann ci è del tutto inutile saper il come e il che cosa di Gesù: per la fenomenologia essi invece sono importantissimi.

³ Cfr. K. BARTH, *Dogmatica Ecclesiale*, citato in F. G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto*, Queriniana, p. 186.

⁴ Cfr. G. MOIOLI, *Cristologia*, Glossa, Milano, p. 204.

⁵ Cfr. G. MOIOLI, *id.*, p. 292-294.

⁶ Cfr. G. MOIOLI, *id.*, p. 311-312.

I dati ormai emersi contro le tesi di Bultmann e dei suoi discepoli si possono così sintetizzare⁷:

- L'esperienza dei discepoli nasce da una *fede*, messa alla prova, che diventa missione, testimonianza.
- L'esperienza di fede si connette ad una presenza sperimentata: la presenza sperimentata del crocefisso risorto (*ofthè*);
- Essi sono testimoni della resurrezione, situazione del tutto singolare e unica degli apostoli. Tra loro e noi, dunque, c'è un salto di qualità;
- L'esperienza reale del Gesù vivo è fondamento della loro fede. Si tratta un fatto veramente accaduto, non di una interpretazione dell'esperienza spirituale.

In conclusione, la sintesi di S. espone il pensiero di Bultmann, senza mettere in evidenza i suoi nuclei problematici, noti allo stesso Bultmann, come testimonia il saggio "Gesù Cristo e la mitologia".

B) valutazione (molto personale) del pensiero di Bultmann

1. la Chiesa (vedi sopra);
2. il discorso su Dio in sé (vedi sopra);
3. la *teologia naturale*.

Da un lato, Bultmann la nega nel modo più deciso (in chiara contrapposizione alla teologia dei *preambula fidei*).

Dall'altro, egli ricorre al concetto di "precomprensione", come condizione per comprendere la rivelazione, ed all'analisi esistenziale di Heidegger.

Ci sembrano pertinenti le critiche di Barth, che con più coerenza afferma che di Dio si può parlare solo a partire dalla rivelazione e non da una precomprensione umana della rivelazione stessa.

4. il *rapporto tra filosofia e teologia*.

Egli ricorre all'uso della filosofia "giusta", intendendo la filosofia esistenziale come quella giusta. Bultmann distingue tra *metodo e esiti*. Ma si può realmente farlo? E' proprio vero che da una filosofia si può così facilmente scorporare il metodo dagli esiti?

Le accuse di Barth e Bonhoeffer: la filosofia di Heidegger è atea e giunge al Nulla, come futuro dell'uomo.

Inoltre, è giustificato il passaggio dalla filosofia (come analisi esistenziale dell'uomo) alla teologia (come rivelazione dell'autentica comprensione dell'uomo)? Non siamo ancora dentro un vecchio schema (la filosofia come preparazione alla teologia) che Bultmann si propone di superare?

Inoltre, ci può essere un'analisi profana (e asettica) dell'esistenza, come dice Bultmann circa la filosofia di Heidegger?

5. *l'azione di Dio*.

Bultmann la concepisce come un intervento di Dio non "tra" ma "nei" fatti.

Secondo questo principio, la demitizzazione riduce tutti i miracoli e gli eventi straordinari del NT a *fatti* che devono essere "interpretati esistenzialmente" per poter essere compresi nella loro effettiva realtà.

Dio non agisce attraverso "fatti eccezionali" (soprannaturali), ma nei fatti naturali, i quali si aprono alla comprensione dell'uomo grazie alla fede. L'uomo di fede vede quei "fatti normali" come interventi di Dio, ma l'uomo che non ha fede, non si accorge di nulla.

L'agire di Dio è "nascosto", "eppure", "tuttavia": solo l'uomo di fede lo comprende.

Ci chiediamo: nella decisione dell'uomo, che risponde di sì a Dio, l'uomo incontra Dio oppure no?

⁷ Cfr. G. MOIOLI, *id.*, p. 312-313.

L'uomo entra "in contatto con il divino" almeno nell'esperienza della decisione per Dio oppure nemmeno in quel caso?

Se l'uomo non entra in contatto con Dio nemmeno nella decisione, si dovrebbe concludere che Dio non esiste. E' l'accusa di Jaspers: *la fede diviene una autocomprensione senza trascendenza*.

Se entra in contatto, allora ci pare che i due ordini naturale e soprannaturale, che Bultmann vuole negare, siano portati all'interno della coscienza; ma in definitiva non si risolve la dualità (che tanto vale lasciarla all'esterno!).

6. il concetto di verità.

la novità più grande ci pare risieda nel "concetto di verità", che Bultmann introduce. Essa non è vero il "dato storico", oggettivo, scientificamente provato (in polemica con le scienze naturali). La verità ha una qualifica più elevata, non solo oggettiva nel senso della scienza. Vero è ciò che esprime l'esistenza autentica dell'uomo (che non si riduce agli oggetti della scienza: vedi l'amore, l'amicizia...).

La verità della fede cristiana esprime questa comprensione autentica dell'uomo. Essa è vera ma in definitiva si fonda su se stessa: non ci sono vie "scientifiche" che possano giustificare questa affermazione.

Questa impostazione ha un guadagno: si supera la concezione di verità ristretta delle scienze naturali.

Ma d'altra parte spinge nella direzione di una deriva soggettivistica, che nessuno può più fermare.

Soprattutto, non c'è nessun punto in cui si possa dialogare tra fede e ragione: non c'è nessun percorso che permetta un confronto, una riflessione tra credenti e non credenti.

Manca l'aria: la fede sta in piedi semplicemente perché è creduta. E perciò è anche vera. Da questo punto di vista è vero che la teologia di Bultmann è un blocco granitico: riconducibile in tutti i suoi punti all'assioma protestante della *sola fide*.

Se da un lato questa impostazione difende la fede dal rogo delle scienze naturali, dall'altro ha il sapore di una ritirata su tutta la linea.

Ci sembra inaccettabile sia per il concetto di verità cattolica (che accoglie in sé l'oggettività); sia per il dialogo con il mondo e con i non credenti (cfr. l'importanza del dibattito attuale tra fede e ragione).

7. l'etica.

Il comandamento dell'amore e la negazione di ogni trattazione sistematica delle norme etiche. Non ci troviamo d'accordo perché riteniamo che qualche linea dal punto di vista dell'oggettività del comportamento la teologia possa darla. Inadeguatezza del *Come se non*: paradossalità che non conduce a sintesi l'esistenza dell'uomo: insufficienza della distinzione tra peccato e peccati (non è vero che basta "l'atteggiamento di fondo").

8. la dimenticanza della *dimensione collettiva della storia*.

Essa nel suo insieme non ha nulla a che fare con il vangelo o meglio il vangelo non dice nulla di essa. Questa posizione è superata da Pannembehg, Cullmann, Barth.

9. la lettura del testo biblico come semplice testo: supposta ininfluenza del metodo di studio.

10. ipervalutazione della decisione: tutta la sua teologia ruota attorno a questa dinamica. Ma noi sappiamo quanto essa è ambigua e opaca. L'uomo non è mai così libero da decidersi completamente, inoltre la sua decisione è sempre legata a molti condizionamenti.

11. rarefazione della specificità cristiana: chi è il cristiano, alla fine?

12. debolezza della giustificazione della croce di Cristo. Perché è salvifica? Perché così è annunciata.

C. Aspetti positivi (soprattutto per rapporto alla teologia cattolica contemporanea):

- recupero del rapporto esistenziale nella teologia: svolta antropologica (Rahner);
- i progressi dello studio delle forme e della storia delle redazioni;

- centralità della fede nel discorso teologico: superamento dell'oggettivazione estrinseca della manualistica e della teologia liberale;
 - dialogo con la filosofia contemporanea: Heidegger;
 - acquisizione di un concetto di verità più ampio di quello delle scienze naturali;
- volontà di riportare il cristianesimo al centro della vita dell'uomo moderno (Bonhoeffer: l'uomo forte e adulto): il vangelo ha qualcosa da dire all'uomo moderno