

A. JOOS (edizione 2011–2012) (R–VP2SA2)

**TEOLOGIE OGGI, PANORAMICA DELLE CORRENTI A DIALOGO. CHIAVE DI LETTURA DEI CONFRONTI E
CONVERGENZE NEL XX-XXI SECOLO**

VOLUME I. TRA RISCOPERTA CRISTIANA E VERIFICA DELLA CREDIBILITÀ TEOLOGICA OGGI

**PARTE II – IL SECONDO LIVELLO DIALOGALE: LA PIATTAFORMA CRISTOLOGICA, CRISTO E
L'UNIVERSO**

SEZIONE A – IL CRISTO PURIFICATO ALL'ESTREMO DI R. BULTMANN: L'ANNUNCIO

AUTENTICO DEL MESSAGGIO. DALLA DEMITIZZAZIONE AL KERYGMA PER UNA TEOLOGIA ESISTENZIALE

CAPITOLO II

LA SCOMMESSA TEOLOGICA SULL'AUTENTICO CRISTO ANNUNCIATO



CHAPTER II – THE THEOLOGICAL BET OF ANNOUNCING THE AUTHENTIC CHRIST

La ricerca dell'incontro –autentico e vissuto– con il Cristo annunciato, questa è la preoccupazione maggiore di R. Bultmann. La riflessione teologica non è altro che la via verso un tale incontro. Si dovranno far sparire gli ostacoli all'incontro e favorirne l'attuazione. Particolarmente attento all'immediatezza di tale incontro, il pensiero deve rimuovere le mediazioni che formano degli itinerari tortuosi e che non garantiscono l'autenticità dell'incontro. Saranno soprattutto le mediazioni verbali o descrittive che saranno considerate più negative per l'incontro col Cristo annunciato. Il capitolo II si ferma, come negli altri volumi, sulle fonti dirette degli autori o dell'autore ispiratore della corrente che si è inserita dialogicamente nella teologia del XX–XXI secolo, con le tonalità e accentuazioni degli stessi autori. Come per altri ispiratori di orientamenti teologici della svolta del XX secolo, le sfumature non sono sempre state trasparentemente recepite e la valutazione ha talvolta potuto essere –per non dire deviante– 'derivativa' nell'intento presentato alla discussione inter–teologica. I riferimenti sono sempre un invito metodologico ad esplorare oltre il tentativo di coloro che hanno saputo inoltrarsi per vie non ancora percorse.

1°

TUTTO SORGE DALL'ANNUNCIO KERYGMATICO NELL'AUTENTICITÀ DI IMMEDIATEZZA NELL'INCONTRO VIVO

Per attuare l'incontro immediato, bisogna superare la lontananza del tempo passato, oltre che le forme indirette del discorso evocativo sulla storia trascorsa. L'annuncio costituisce l'incontro, molto più che le fonti di quest'annuncio, cioè i rinvii scritti a fatti passati e lontani. Questi dati ed il profilo eroico storico di Cristo è soltanto Gesù della carne, non il Signore della fede. L'annuncio realizza quell'«hic et nunc» dell'immediatezza vissuta, oltre al quale non serve estendersi ¹. Nell'annuncio si passa dal Cristo della carne al 'Messia' che attua la salvezza come

¹ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen 1965, S. 208: «Ebenso wie es zu Christus gehört, dass er 'σῶπξ' annahm, nicht damit ein Himmelwesen die Möglichkeit habe, Lehren zu bringen und Weihen zu stiften, sondern weil das Dass, das Hier und Jetzt, die Faktizität der Person die Offenbarung konstituiert. Aber eben deshalb ist auch das Kerygma weder Träger zeitloser Ideen, noch Vermittler historischen

salvezza escatologica nella «ultima ora»¹. Il qui e adesso del Cristo, già verificato nell'annuncio – dato da Cristo durante il suo ministero e la sua vita storica– viene re–attuato oggi e adesso nell'annuncio del kerygma. Tutta l'attendibilità ecclesiale consiste in questa capacità di rendere di nuovo presente e concreto questo incontro. L'annuncio è soltanto una Parola nell'evento della propria comprensione esistenziale in cui si compie la mia scelta d'impegno nella risposta². Questo annuncio è la fondatezza della realtà ecclesiale: senza servizio al kerygma, non esiste la Chiesa³, là dove risuona la predicazione, là esiste la Chiesa. Là dove si sente l'annuncio, là vi è il nodo del culto. Già appare ciò che si potrebbe chiamare una possibile intellettualizzazione del culto, cioè dell'espressione complessiva della fede come ascolto ed assimilazione cosciente e riflessiva del messaggio. L'annuncio come semplice enunciare può ridurre, in tal senso, la pienezza del dire in un'articolazione di concetti intellettualmente classificabili. Da questa intellettualizzazione dell'espressione seguirà abbastanza logicamente la de–simbolizzazione globale del messaggio nella sua forma comunicata. L'annuncio deve naturalmente comprendere la caratteristica fondamentale dell'accessibilità mentale –la sua comprensibilità– nel fatto della comunicazione⁴. L'accessibilità deve essere re–attualizzata ad ogni passo o momento di espressione dell'annuncio, e spetterà alla teologia di riproporre questa sempre rinnovata accessibilità o chiarezza del messaggio, nella sua spiegazione dell'enunciato. L'annuncio deve dunque essere indirizzato a un ascoltatore concreto, e non diffuso genericamente o teoricamente. Tutti gli inutili blocchi mentali devono essere rimossi per portare l'attenzione all'essenziale. Tale sarà il compito della demitologizzazione⁵. Nel kerygma, ci troviamo di fronte a un vero paradosso, nella misura in cui il messaggio annunciato non comunica delle verità generali o globali⁶. Tali verità si esprimono di

Wissens, sondern sein Dass, sein Hier und Jetzt, in dem jenes Hier und Jetzt in der Anrede vergegenwärtigt wird, ist das Entscheidende. Man darf also nicht hinter das Kerygma zurückgehen, es als 'Quelle' benutzend, um einen 'historischen Jesus' mit seinem 'Messias Bewusstsein', seiner 'Innerlichkeit' oder seinem 'Heroismus' zu rekonstruieren. Das wäre gerade der 'Χριστός κατὰ σάρκα', der vergangen ist. Nicht der historische Jesus, sondern Jesus Christus, der Gepredigte, ist der Herr».

¹ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen 1965, S. 266: «Der Verkündiger muß zum Verkündigten werden, weil das Daß seiner Verkündigung ja das Entscheidende ist, seine Person, aber nicht seine Persönlichkeit, ihr Hier und Jetzt, ihr Ereignis, ihr Auftrag, ihre Anrede. Indem die Urgemeinde ihn *den* Messias nennt, versteht sie ihn als das entscheidende Ereignis, als die Tat Gottes, die die neue Welt heraufführt. Denn am Messiasbegriff ist wieder nicht das das Entscheidende, was von Wesensvorstellungen an ihm haftete, sondern der Messias ist der, der in der letzten Stunde das Heil bringt, Gottes Heil, das eschatologische Heil, das allem menschlichen Wesen und Wünschen ein Ende macht und nur für den Gehorsamen Heil ist, für den anderen Gericht».

² R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen 1965, S. 283: «Echte Anrede ist nur ein Wort, das dem Menschen ihn selber zeigt, ihn sich selbst verstehen lehrt, und zwar nicht als theoretische Belehrung über ihn, sondern so, daß das Ereignis der Anrede ihm eine Situation des existentiellen Sich–Verstehens eröffnet, ihm eine Möglichkeit des Sich–Verstehens eröffnet, die in der Tat ergriffen werden muß. Anrede stellt nicht dies oder das für mich zur beliebigen Wahl, sondern sie stellt in die Entscheidung, sic stellt gleichsam mir mich selbst zur Wahl, als ein welcher ich durch die Anrede und meine Antwort auf sie sein will».

³ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen 1965, S. 180: «Sofern nun die 'Lehre' solches Kerygma ist, ist die 'Zusammengehörigkeit von Kirche und Lehre' völlig deutlich: 'die Kirche wird durch dies Kerygma konstituiert'. Sie kann ohne den 'Dienst' (diakonia) des Wortes überhaupt nicht bestehen; und dieser 'Dienst', der in ihr das Heilsfaktum wirklich macht, macht sie zum eschatologischen Faktum, zur Gemeinde der 'Heiligen', der 'Berufenen'. Wo die Predigt erklingt, da bricht die Heilszeit herein...».

⁴ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen 1965, S. 186–187: «Da aber das Kerygma selbst sich immer nur in der Begrifflichkeit menschlichen Redens ausspricht, ist wohl grundsätzlich genau zwischen Kerygma und Theologie zu unterscheiden, nicht aber ebenso praktisch; d. h. es lässt sich nie eindeutig sagen was das Kerygma ist, wie viel und welche Sätze es umfasst. Aber das entspricht ja nur seinem Sinn, dass es nur im Gehorsam verstanden werden kann, dass also das Verstehen immer neu vollzogen werden muss. Und eben darin ist wiederum die Notwendigkeit der Theologie begründet als der bewusst vollzogenen Explikation des glaubenden Verstehens».

⁵ R. Bultmann, *Jesus–Christ and Mythology*, London 1964, p. 36: «Christian preaching is 'kerygma', that is, a proclamation addressed not to the theoretical reason, but to the hearer as a self. In this manner Paul commends himself to every man's conscience in the sight of God (II Cor. 4, 2). De–mythologizing will make clear this function of preaching as a personal message, and in doing so it will eliminate a false stumbling block and bring into sharp focus the real stumbling–block, the word of the cross».

⁶ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, III, Tübingen 1965, S. 206: «Das Paradox der christlichen Verkündigung ist nur verständlich, wenn es deutlich ist, dass der 'Inhalt der Verkündigung' als jeweils geschehenden Ereignisses keine Idee, keine allgemeine Wahrheit ist, wie Stefan Andres richtig gesehen hat. Die Verkündigung trägt nicht so etwas wie eine christliche Weltanschauung vor oder eine Gottesidee, die Idee von der Gnade Gottes. Das Wissen um die Gnade Gottes befreit keinen Menschen. Mir geltende Gnade kann mir nur zugesprochen werden. Dieser Zuspruch ist das Ereignis; in ihm ist Gott als 'mein' Gott gegenwärtig».

solito nei sistemi di pensiero come mito o filosofia, magari come 'Weltanschauung' o teoria complessiva sul mondo e sulla vita stessa, sia in senso teistico sia in senso cristiano ¹. Al contrario, il paradosso dell'annuncio sta nel fatto che si tratta di un ascolto intellettuale, che non si riduce a una razionalizzazione del messaggio in sistemi di pensiero o di riflessione. L'intellettualizzazione del culto –concentrato nell'ascolto intellettuale– non significa dunque semplice razionalizzazione. Non si tratta di scoprire nell'annuncio una Weltanschauung sistematica. Ciò che succede nell'ascolto è una presa di coscienza personale, un lasciarsi coinvolgere al più profondo di se stesso perché Dio diventa, nell'evento del kerygma, il mio Dio. L'annuncio non è perciò razionale ma non è neanche irrazionale, esso rimane rivelazione di Dio in parole umane, dunque intellettive ². Lo strumento per una comprensione capace di aprire la mente alla Parola di Dio nella fede non è una qualsiasi razionalità ma la consapevolezza esistenziale (che non è l'antropologia tradizionale) adatta per l'interpretazione mentale della Bibbia ³. È proprio nell'ascolto cosciente e consapevole che si compie l'evento dell'essere coinvolti. Nel prendere coscienza –grazie alla comprensione personalissima dell'annuncio– si realizza l'essenziale dell'essere Chiesa. Ci troviamo così di fronte a una combinazione di categorie che possono apparire esclusive l'una dell'altra: comprensione intellettualmente chiara e presa di coscienza intellettuale non sistematizzabile. Le prospettive che metteranno in dubbio la sistematica ecclesiale (vedere Parte III, sezione A, L'ecclesiologia di conciliarità), e l'universalità di espressione ecclesiastica (vedere Parte IV, sezione A, L'ecclesiologia eucaristica), hanno forse a questo livello un eco anticipatore. Il kerygma si attua come annuncio interpellante, che esige una decisione personale, anzi individuale, e pertanto una decisione non cieca, ma coerente, intellettualmente chiara ⁴. Questa chiarezza consiste principalmente nella presa di coscienza di chi sono io, di fronte all'annuncio. La presa di coscienza di se stesso costituisce il fondamento dell'ascolto, e gli dà legittimità o giustificazione umana. Non si potrà, pertanto, trovare la legittimazione dell'ascolto in una teoria o in un concetto astratto dell'intelligenza razionale. Anzi, vi potrà essere una autocomprensione esistenziale che non sia neanche conscia e spesso si verifica tale eventualità

¹ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1965, S. 7: «Echter Gottesglaube ist also nicht eine *allgemeine Wahrheit*, die ich einsehe, über die ich verfüge, die ich anwende; sondern er ist nur als stets neu ergriffener, neu erwachsener, was er ist. Gott ist nicht eine Weltgesetzlichkeit, eine Vorsehung oder ein allgemeiner Weltsinn, so daß ich, wenn ich diese Gesetzlichkeit, diesen Sinn erkannt habe, von da aus die einzelnen Phänomene des Geschehens und meines Lebens deuten und verstehen kann, oder, wenn ich das noch nicht vermag, wenigstens aus allgemeinen Gründen von ihrem Sinn überzeugt sein kann. Eine *"Weltanschauung"* ist eine Theorie über Welt und Leben, über die Einheit der Welt, über ihre Entstehung, ihren Zweck oder Wert — oder auch Unwert —, über den Sinn — oder auch Unsinn — des Lebens. Eine sogenannte theistische oder christliche Weltanschauung macht Gott zu einem Prinzip des Weltverständnisses, zu einer Idee».

² R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, III, Tübingen 1965, S. 207: «Der Inhalt der Verkündigung kann also nicht gemessen und beurteilt werden nach Prinzipien vernünftigen Denkens, so gewiss er nichts Unvernünftiges ist, das ein *sacrificium intellectus* fordern würde. Ein solches Missverständnis würde das Paradox ebenso zunichtemachen wie die Auflösung der Verkündigung in allgemeine Wahrheiten. Nein! Das Christentum verkündet ein Ereignis, oder vielmehr: 'in der Verkündigung' vollzieht sich das Ereignis, das Jesus Christus heißt, fort, die Offenbarung Gottes in Menschenwort».

³ R. Bultmann, *Jesus-Christ and Mythology*, London 1964, pp. 56–57: «Existentialist philosophy gives no answer to the question of my personal existence, makes personal existence my own personal responsibility, and by doing so it helps to make me open to the word of the Bible. It is clear, of course, that existentialist philosophy has its origin in the personal–existential question about existence and its possibilities. For how could it know about existence except from its own existential awareness, provided that existentialist philosophy is not identified with traditional anthropology? Thus it follows that existentialist philosophy can offer adequate conceptions for the interpretation of the Bible, since the interpretation of the Bible is concerned with the understanding of existence».

⁴ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, III, Tübingen 1965, S. 207: «Die Verkündigung ist daher nicht die Mitteilung allgemeiner Wahrheiten, sondern sie ist 'Anrede' – Anrede, die Entscheidung fordert. Freilich nicht Entscheidung als blinden Willkürakt, sondern wissende Entscheidung. Sie bedarf eines Verstehens, und zwar muss der Hörer verstehen, als wer und woraufhin er angeredet wird. Mit anderen Worten: Sie bedarf Selbstverständnisses unter der Anrede. Fragt man nach einer Legitimation, so darf man freilich nicht, wie Karl Jaspers verlangt, hinter die Anrede zurückfragen nach einer Legitimation des anredenden Wortes, das zunächst auf diese Legitimation hin geprüft werden müsste. Denn auf diese Weise entzieht man sich gerade der direkten Anrede. Die Legitimation besteht einzig und allein darin, dass sich der Hörer unter der Anrede selbst verstehen kann, dass er also das ihm in der Anrede erschlossene bzw. Zugemutete Verständnis seiner selbst vollziehen kann und will».

nelle persone ¹. Dalla autocomprensione si prospetta la precomprensione, partendo dall'esperienza vissuta ². Solo in questo rapporto di vita una interpretazione diventa possibile ³.

DAL KERYGMA ALL'INGESSATURA MITOLOGIZZANTE

La teoria ci rinvia a una necessaria sistematica di pensiero in affermazioni generali, e dunque in articolazioni mitologiche o metafisiche che devono proprio essere smembrate per arrivare al vero nucleo dell'annuncio ⁴. Per di più, la mentalità moderna non capisce il modo di articolare tali sistemi di pensiero dove Dio entra come protagonista diretto dei fatti della natura. Il kerygma porta quindi con se il germe di un altro sviluppo del pensiero teologico, che si manifesterà con le proprie caratteristiche: l'operazione cioè di de-teorizzazione radicale della prospettiva teologica (vedere Parte V, sezione A, La teologia della liberazione). La teologia della liberazione tralasciando tutta la centralità bultmanniana ipnoticamente legata all'individuo riproietterà la lezione che implica il pensiero kerigmatico, per valorizzarlo nel contesto dell'impegno cristiano immediato e concretissimo. Ogni teoria diventerà un pericolo che chiude la teologia fuori della realtà vissuta, impedendo alla presa di coscienza cristiana di esercitare un vero impatto sulla comunità umana. Le diverse sponde di partenza –da Barth a Bultmann e fino alla teologia della liberazione– si trovano, in qualche modo, collegate, nel loro momento di intransigenza cristiana, con una certa coerenza o conseguenza espressiva, che defluisce parzialmente l'una dall'altra, partendo dall'iniziale prospettiva barthiana. L'ascolto cristiano dell'annuncio non potrà essere né neutrale, né oggettivo nella valutazione dell'evento che mi

¹ R. Bultmann, *Jesus-Christ and Mythology*, London 1964, pp. 74–75: «Such existential, personal un understanding need not take place on the level of consciousness, and this, indeed, is rare. But such personal self-understanding, albeit unconscious, dominates, or exercises a powerful influence upon, all our sorrows and cares, ambitions, joys and anxieties. Moreover, this personal self-understanding is put to the test, is called into question (*ist in Frage gestellt*) in every situation of encounter. As my life goes on, my self-understanding may prove inadequate or it may become clearer and deeper as the result of further experiences and encounters. This change may be due to radical self-examination or it may occur –unconsciously, when, for example, my life is led out of the darkness of distress into the light of happiness or when the opposite experience comes to me».

² R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1972, S. 227: «Voraussetzung jeder verstehenden Interpretation **ist das vorgängige Lebensverhältnis zu der Sache**, die im Text direkt oder indirekt zu Worte kommt und die das Woraufhin der Befragung leitet. Ohne ein solches Lebensverhältnis, in dem Text und Interpret verbunden sind, ein Befragen und Verstehen nicht möglich, ein Befragen auch gar nicht motiviert. Damit ist auch gesagt, daß jede Interpretation notwendig von einem gewissen *Vorverständnis* der in Rede oder in Frage stehenden Sache getragen ist».

³ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1972, S. 215–216: «Es zeigt sich also, daß die *Schleiermacher-Dilthey*-sche Auffassung einseitig ist, insofern sie durch eine bestimmte Fragestellung geleitet ist. Ein Verstehen, eine Interpretation ist — das ergibt sich— *stets an einer bestimmten Fragestellung, an einem bestimmten Woraufhin, orientiert*. Das schließt aber ein, daß sie nie voraussetzungslos **ist**: genauer gesagt, daß sie immer *von einem Vorverständnis der Sache geleitet* ist, nach der sie den Text befragt. Auf Grund eines solchen Vorverständnisses ist eine Fragestellung und eine Interpretation überhaupt erst möglich ¹».

((1) Die Formel, daß das Verständnis des Schriftstellers und seines Werks eigentliche Ziel der Exegese sei (*Herm. Gunkel*, Monatsschr. f. d. kirchl. Praxis 1904, S. 522) ist richtig, sofern sie ablehnt, daß die Exegese durch dogmatische oder praktische Interessen geleitet sein sollte (oder dürfe). Im übrigen besagt sie zum hermeneutische Problem gar nichts. Denn jetzt fängt das Problem erst an! Denn welches Verständnis des Schriftstellers **ist** gemeint; ein psychologisches? ein biographisches! usw.! Und wie soll das Werk verstanden werden: problemgeschichtlich? ästhetisch? usw.!)

⁴ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, IV, Tübingen 1975, S. 156–157: «Die christliche Predigt ist 'Kerygma', das heißt, eine Verkündigung, die nicht an die theoretische Vernunft gerichtet ist, sondern an der Hörer als an ein Selbst. So empfiehlt sich Paulus an jedermanns Gewissen im Angesicht Gottes 2. Kor. 4, 2). Die Entmythologisierung hat zum Ziel, diese Aufgabe der Predigt als eine persönliche Botschaft zu verdeutlichen. Indem sie das tut, entfernt sie einen falschen Anstoß und bringt dafür den echten Anstoß in den Blickpunkt, nämlich das Wort vom Kreuz. Die Weltanschauung der Schrift ist mythologisch und daher für den modernen Menschen nicht annehmbar, dessen Denken von der Naturwissenschaft her geformt wird und deshalb nicht mehr mythologisch ist. Der moderne Mensch wendet immer technische Mittel an, die das Ergebnis der Naturwissenschaft sind. Wenn er krank ist, geht er zu Ärzten, er nimmt Zuflucht zur Medizin. Handelt es sich um etwas Ökonomisches oder Politisches, dann wendet er die Ergebnisse der Psychologie, Ökonomie und der Politischen Wissenschaften an, und so geht das fort. Niemand rechnet mit einem direkten Eingreifen transzendenter Mächte».

coinvolge tramite il kerygma ¹. Neutralizzare e oggettivare il messaggio rappresentano un procedimento che snatura l'evento e lo carica di una cortecchia estranea, che rende quasi inaccessibile la sostanza viva dell'evento. Il kerygma è parola annunciata, cioè parola detta, più che parola scritta o parola letta. La parola annunciata ed ascoltata costituisce la base di ogni possibile partecipazione ed appartenenza cristiana. La riflessione bultmanniana si rivela qui vera figlia della teologia della Parola, però con una configurazione ed una sponda di pensiero ben particolare e propria. Come per l'itinerario barthiano, tutto parte dalla Parola, ma qui si specifica che questa Parola è parola proclamata cioè viva come è vivo il discorso nel quale l'uomo può trovare se stesso e incontrare i suoi simili. Il linguaggio di Dio diventa annuncio vivo con quell'impatto espressivo che rende la comunicazione efficace. Tutti si possono ritrovare nella parola annunciata, solo la parola annunciata è capace di svelare la persona vera a se stessa ed agli altri tra di loro e con essa. L'oggettività della parola scritta viene indirettamente messa in questione da questo punto di partenza. La Parola, quasi isolata nella sua assolutezza, della teologia della Parola (vedere Parte I, sezione A, teologia della Parola), diventa discorso vivo e per così dire vicinissimo all'uomo. L'immediatezza dell'impatto è un elemento centrale ed essenziale di questo scambio vivo. Quale sarà però questa parola talmente viva e tanto immediata? Quale sarà la chiarezza della parola annunciata? Qui sembra sorgere il vero problema che si muove dietro alla riflessione bultmanniana. La risposta data dal teologo tedesco darà così alcuni orientamenti in merito: non si tratta –egli dirà– di una parola simbolica. Ed ecco che si innesca il meccanismo metodologico della de-simbolizzazione nel discernimento riguardo a quale sia il discorso impegnativo ed immediato. Forse senza rendersene conto, Bultmann fa risalire il midollo vitale della Parola, dal testo scritto all'annuncio proclamato. Pur senza conoscere o seguire i dati attuali dello studio del linguaggio, egli sembra sentirsi portato a questo spostamento d'accento quasi a suo malgrado, pur conservando delle definizioni superate dal segno, simbolo, mito, ecc... Nell'immediatezza e nella chiarezza del discorso, cioè del linguaggio dell'uomo, si gioca la possibilità per lui di trovare la propria autenticità personale. Ma nel suo linguaggio appare anche più esplicitamente la contraddizione tra l'autenticità dell'essere umano nel linguaggio –nella Parola– di Dio, e la inautenticità della persona nel linguaggio suo. Il linguaggio, malgrado la sua ambiguità, costituisce comunque l'aggancio per l'annuncio del Cristo autenticamente accolto ed incontrato ². Qui, si prospetta il paradosso, nella contraddizione tra linguaggio divino e linguaggio dell'uomo. Il linguaggio umano, piattaforma della sua capacità di peccare, cioè di chiarirsi come inautentico, diventa aggancio per l'impatto con la Parola di Dio ³. Dalle cose più eccelse alle cose più sordide,

¹ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, IV, Tübingen 1975, S. 179–180: «Die Schrift als Wort Gottes hören heißt im Gegenteil sie als ein Wort hören, das mich anspricht als 'Kerygma', als eine Ankündigung. Dann ist mein Verstehen nicht neutral, sondern ist vielmehr meine Antwort auf einen Anruf. Man kann die Tatsache nicht objektiv darstellen, dass die Worte der Schrift Gottes Wort sind, es handelt sich dabei um ein Geschehen, das sich hier und jetzt ereignet. Gottes Wort in der Schrift ist verborgen, wie jedes Tun Gottes überall verborgen ist».

² R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1952, S. 121: «Es ist sinnlos, das Wort Gottes überall in gleicher Form zu verkündigen. Wie es fremdsprachlichen Völkern in ihrer Sprache gepredigt werden muss, so muss es überhaupt –und im Grunde jedem einzelnen Menschen übersetzt werden in die jeweils dem Menschen verständliche Sprache. Gerade der Widerspruch muss ja als Widerspruch verstanden nicht als etwas Sinnloses ans Ohr klingen. Das bedeutet aber: 'die Sprache des Menschen ist der Anknüpfungspunkt' für das vom menschlichen Verkündiger gesprochene Wort Gottes. Genauer: die Gestalt, in der sich jeweils des Existenz Verständnis des Menschen ausgeprägt hat, die Ausgelegtheit, die sein Widerspruch gegen Gott und die Frage nach der Eigentlichkeit gefunden hat, ist der Anknüpfungspunkt, – und also in besonderer Weise seine Religion, sein Gottesbegriff, sein Ethik, seine Philosophie».

³ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1952, S. 120: «Gottes Offenbarung ist der Widerspruch Gottes gegen den Menschen in seiner Religion. Legitime christliche Verkündigung kann also nur eine solche sein, die diesen Widerspruch in seiner vollen Schärfe laut werden lässt. Aber gerade 'im Widerspruch wird in paradoxer Weise der Anknüpfungspunkt geschaffen', oder besser: 'aufgedeckt'. Die den Menschen, der er selbst sein will und der sein Selbst verloren hat, bewegende Frage nach seiner Eigentlichkeit ist der Anknüpfungspunkt für Gottes Wort. Und sofern die Frage nach seiner Eigentlichkeit eben 'den' Menschen bedrängt, der sich in den Widerspruch zu Gott gesetzt hat, und sofern ihm also Gottes Wort als Widerspruch begegnet, lässt sich sagen: der Widerspruch des Menschen gegen Gott ist der

la chiave del linguaggio offre una prospettiva dove tutte le dimensioni e tutte le qualità della realtà si incontrano. Il kerygma conferma pertanto la validità del tentativo di considerare la realtà, non come diversi strati chiusi in se stessi; ma come una spirale viva che forma una unità nella rete di collegamenti espliciti o segreti tra le cose e tra gli esseri. Il linguaggio sarà, tutto sommato, piattaforma dell'inautenticità o dell'autenticità esistenziale. Nella Parola si troverà l'autenticità del proprio Io; d'altra parte, nel parlare umano si troverà anche la via dell'inautenticità. L'immediatezza della presa di coscienza ricupera a questo punto il linguaggio, che nella sua dimensione simbolica e mitica era parsa soprattutto costituire uno schermo, impedendo una vera immediatezza d'incontro. Ma il linguaggio è una dinamica 'una', dove non si possono astrarre arbitrariamente dimensioni ed aspetti. L'itinerario bultmanniano presenta qui una sua debolezza metodologica.

2°

LA VERA DINAMICA DELLA DE-MITOLOGIZZAZIONE

Se l'annuncio viene considerato come una comunicazione di tipo principalmente mentale, ogni sforzo per chiarire la comprensibilità del messaggio apparirà, in questo modo, come approccio razionalizzante. Ma ciò non dovrebbe essere per niente l'intento della de-mitizzazione¹. Essa vuole al contrario sottolineare il senso del mistero, togliendo un tale chiarimento dalla sfera teorica e portandolo nell'ambito dell'esistenza personale, dove si realizza la scelta umana. La de-mitizzazione, se non vuole essere una razionalizzazione, a maggior ragione non vuole diventare una trasformazione dell'annuncio in filosofia². Il malinteso può nascere dal fatto che, per inserire l'annuncio nel quadro dell'esistenza personale, si usano dei termini esistenzialisti ed un itinerario esistenzialista di riflessione: con un preciso materiale espressivo a disposizione per evocare i nodi vitali dell'esistenza. In tal caso, la de-mitizzazione compie ciò che già era stato tracciato da Paolo e da Lutero³, specialmente per quanto riguarda la giustificazione tramite la fede soltanto e non tramite le opere. Ciò che si voleva ottenere con l'approccio a un'anticipata de-mitizzazione –nella Riforma– era lo sgombero di ogni sentimento di sicurezza acquisito dalle opere. Si trattava allora, come oggi, di creare un vuoto umano, dove l'essere umano non abbia niente a cui aggrapparsi. Un altro contributo è stato dato –in tempi pure molto remoti– da Giovanni, quando egli ha operato la

Anknüpfungspunkt für den Widerspruch Gottes gegen ihn. 'Die Sünden des Menschen ist der Anknüpfungspunkt' für das widersprechende Wort von der Gnade».

¹ R. Bultmann, *Jesus-Christ and Mythology*, London 1964, p. 43: «Thus it follows that the objection is raised by a mistake, namely, the objection that de-mythologizing means rationalizing the Christian message, that de-mythologize dissolves the message into a product of human rational thinking, and that the mystery of God is destroyed by de-mythologizing. Not at all! On the contrary, de-mythologizing makes clear the true meaning of God's mystery. The incomprehensibility of God lies not in the sphere of theoretical thought but in the sphere of personal existence. Not what God is in Himself, but how he acts with men, is the mystery in which faith is interested. This is a mystery not to theoretical thought, but to the natural wills and desires of men».

² R. Bultmann, *Jesus-Christ and Mythology*, London 1964, p. 45: «Over and over again I hear the objection that de-mythologizing transforms Christian faith into philosophy. This objection arises from the fact that I call de-mythologizing an interpretation, an existentialist interpretation, and that I make use of conceptions developed especially by Martin Heidegger in existentialist philosophy. We can understand the problem best when we remember that 'de-mythologizing is an hermeneutic method', that is, a method of interpretation, of exegesis. 'Hermeneutics' means the art of exegesis».

³ R. Bultmann, *Jesus-Christ and Mythology*, London 1964, p. 84: «Indeed, de-mythologizing is a task parallel to that performed by Paul and Luther in their doctrine of justification by faith alone without the works of law. More precisely, de-mythologizing is the radical application of the doctrine of justification by faith to the sphere of knowledge and thought. Like the doctrine of justification, de-mythologizing destroys every longing for security. There is no difference between security based on good works and security built on objectifying knowledge. The man who desires to believe in God must know that he has nothing at his own disposal on which to build this faith, that he is, so to speak, in a vacuum».

trasposizione della pura mitologia al livello storico (per esempio: dall'Anticristo ai falsi dottori) ¹. Senz'altro, il termine de-mitologizzazione non è del tutto soddisfacente, ma in essa si trova l'indicazione di togliere quell'involucro che in qualche modo nasconde l'accesso al senso più profondo. Ciò si otterrà grazie a un metodo di interpretazione più rigoroso possibile, per arrivare all'autentica realtà espressa da Cristo ². Nella sua continua ricerca di senso vero, senso profondo, senso autentico troviamo una basilare preoccupazione bultmanniana. Il senso deve essere rintracciato nella sua immediatezza e reso chiaramente nell'intimo della persona umana concreta. Più che de-mitizzazione a livello limitato dei miti, si tratta di una de-simbolizzazione dell'espressione cristiana, per togliere gli involucri simbolici inutili, che nascondono il vero senso nella sua immediatezza esistenziale. Ogni simbolo è in qualche modo indiretto e pertanto viene sospettato di fare da schermo tra il vero senso e la persona concretamente esistente. L'accesso mentale deve essere garantito grazie a questa massima immediatezza, dove l'uomo non ha più niente per aggrapparsi. Questo concetto del simbolo si oppone schiettamente alla visione culturale più recente (vedere Parte V, sezione B, La teologia neo-culturale, n. 3). La mitologia deve essere compresa prima di tutto come un certo modo di intendere, di avvicinare la realtà, e particolarmente la realtà dietro alla quale si muovono forze divine che dirigono il corso degli eventi ³. Queste forze agiscono allo stesso tempo come rottura nel concatenarsi degli eventi e anche come collegamento tra i fenomeni, sotto forma di una causalità divina, che produce certi eventi nel susseguirsi globale dei fatti della storia ⁴. La causalità superiore viene inquadrata in un contesto espressivo che divide tutta la realtà in un sopra e un sotto. Chiaramente, una tale descrizione della realtà non ha più nessun significato per la mentalità scientifica del XX secolo ⁵. Vi possono essere naturalmente delle forme di espressioni mitologiche che sono già state riconvertite in un senso accettabile per l'approccio intellettuale di oggi; tale è, per esempio, la locuzione: Dio, Padre, che ha perso da tempo la connotazione implicata nell'uso abituale del termine 'padre' ⁶. Se certe formulazioni hanno potuto essere conservate, perché già liberate dalla

¹ R. Bultmann, *Jesus-Christ and Mythology*, London 1964, p. 34: «As in Paul, so in John de-mythologizing may be further observed in a particular instance In Jewish eschatological expectations we find that the figure of the anti-Christ is a thoroughly mythological figure as it is described, for example in II Thessalonians (2, 7-12). In John false teachers play the role of this mythological figure. Mythology has been transposed into history. These examples show, it seems to me, that de-mythologizing has its beginning in the New Testament itself, and therefore our task of de-mythologizing today is justified».

² R. Bultmann, *Jesus-Christ and Mythology*, London 1964, p. 18: «We must ask whether the eschatological preaching and the mythological sayings as a whole contain a still deeper meaning which is concealed under the cover of mythology. If that is so, let us abandon the mythological conceptions precisely because we want to retain their deeper meaning. This method of interpretation of the New Testament which tries to recover the deeper meaning behind the mythological conceptions I call 'de-mythologizing' -an unsatisfactory word, to be sure. Its aim is not to eliminate the mythological statements but to interpret them. It is a method of hermeneutics. The meaning of this method will be best understood when we make clear the meaning of mythology in general».

³ R. Bultmann, *Jesus-Christ and Mythology*, London 1964, p. 19: «Mythology expresses a certain understanding of human existence. It believes that the world and human life have their ground and their limits in a power which is beyond all that we can calculate or control. Mythology speaks about this power inadequately and insufficiently because it speaks about it as if it were a worldly power. It speaks of gods who represent the power beyond the visible, comprehensible world».

⁴ R. Bultmann, *Jesus-Christ and Mythology*, London 1964, p. 61: «In mythological thinking the action of God, whether in nature, history, human fortune or inner life of the soul, is understood as an action which intervenes between the natural, or historical, or psychological course of events; it breaks and links them at the same time. The divine causality is inserted as a link in the chain of the events which follow one another according to the causal nexus. This is meant by the popular notion that a miraculous event cannot be understood except as a miracle, that is, as the effect of a supernatural cause. In such thinking the action of God is indeed conceived in the same way as secular actions or events are conceived, for the divine power which effect miracles is considered as a natural power».

⁵ R. Bultmann, *Jesus-Christ and Mythology*, London 1964, p. 20: «These mythological conceptions of heaven and hell are no longer acceptable for modern men since for scientific thinking to speak of 'above' and 'below' in the universe has lost all meaning, but the idea of the transcendence of God and of evil is still significant».

⁶ R. Bultmann, *Jesus-Christ and Mythology*, London 1964, p. 69: «Especially in the conception of God as Father the mythological element vanished long ago. We can understand the meaning of the term Father as applied to God by considering what it means when we speak to our fathers or when our children speak to us as their fathers. As applied to God the physical import of the term father has disappeared completely; it expresses a purely personal relationship. It is in this analogical sense that we speak of God as Father... First, only such

loro colorazione mitologica, quale sarà allora il criterio per lasciarle sussistere? Le formulazioni mitiche potranno essere re-inserite come immagini o simboli ¹. Le immagini sono accettabili solo se esprimono Dio come essere personale che agisce sulle persone ². Ma il modo più adatto per parlare di Dio che agisce, è di tracciare un significato immediato e diretto ³. L'ideale di massima immediatezza nell'approccio a Dio sarà dunque l'asse portante dell'esperienza di fede, ed anche la ragione per la quale si dovrà de-mitizzare. Più globalmente, bisognerà de-simbolizzare l'annuncio, nella misura in cui il simbolo e l'immagine sono vie indirette per accedere alla conoscenza di Dio. L'immediatezza sembra avere qualcosa a che vedere con la chiarezza mentale, e chiarezza mentale può evocare –in una certa misura– la razionalità dell'espressione. Il problema aperto riguarda l'opinione secondo la quale l'espressione razionalmente chiara è sempre la più immediata del linguaggio. Così, la riflessione bultmanniana implica una certa visione e comprensione del simbolo all'interno stesso del linguaggio, ed anche una interpretazione del mito, nella stessa linea. La de-mitizzazione si presenta come una metodologia per valorizzare il nucleo dell'incontro vivo con Cristo, cioè il kerygma. Si tratta soprattutto di un metodo ermeneutico ⁴, cioè un'arte di interpretare e di spiegare o, meglio, di esplicitare la centralità dell'evento – Cristo, senza cui si potrebbe correre il rischio di lasciarsi sviare da tanti elementi non importanti o che non riguardano veramente l'intento di Gesù stesso. Non si tratta apparentemente di un metodo di strutturazione ma piuttosto di un metodo de-strutturante: che smembra una data costruzione mentale per fare comprendere ciò che si trova al di là dell'edificio narrativo. Il criterio per smembrare una struttura narrativa o speculativa viene naturalmente ripreso dalla configurazione mentale della persona umana di oggi ⁵. Infatti, visto che si tratta di un metodo de-strutturante, il punto di appoggio di questa destrutturazione va ricercato nella mentalità moderna dell'uomo, che non capisce tante strutture mentali dei tempi passati. Così si libererà tutta la capacità d'impatto dell'annuncio diretto verso le persone del nostro tempo. La struttura mentale –come dottrina– e la struttura espressiva –come simboli– appaiono come due poli di una via indiretta, che rende più

statements about God are legitimate as express the existential relation between God and man. Statements which speak of God's actions as cosmic events are illegitimate. The affirmation that God is creator cannot be a theoretical statement about God as 'creator mundi' in a general sense. The affirmation can only be a personal confession that I understand myself to be a creature which owes its existence to God. It cannot be made as a neutral statement, but only as thanksgiving and surrender».

¹ R. Bultmann, *Jesus-Christ and Mythology*, London 1964, p. 67: «Mythological conceptions can be used as symbols or images which are perhaps necessary to the language of religion and therefore also to the Christian faith. Thus it becomes evident that the use of mythological language, far from being an objection to demythologizing, positively demands it».

² R. Bultmann, *Jesus-Christ and Mythology*, London 1964, p. 70. «Second, the so-called images which describe God as acting are legitimate only if they mean that God is a personal being acting on persons. Therefore, political and juridical conceptions are not permissible, unless they are understood purely as symbols».

³ R. Bultmann, *Jesus-Christ and Mythology*, London 1964, p. 68: «Third, to speak of God as acting does not necessarily mean to speak in symbols or images. Such speech must be able to convey its full, direct meaning. How, then, must we speak of God as acting if our is not to be understood as mythological speech? God as acting does not refer to an event which can be perceived by me without myself being drawn into the event as into God's action. Without myself taking part in it as being acted upon. In other words, to speak of God as acting involves the events of personal existence».

⁴ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, IV, Tübingen 1975, S. 162–163: «Immer wieder höre ich den Einwand, dass die Entmythologisierung den christlichen Glauben in eine Philosophie verwandele. Dieser Einwand kommt daher, dass ich die Entmythologisierung eine Interpretation nenne, eine Existentialinterpretation, und dass ich Begriffe verwende, die besonders von Martin Heidegger in seiner Existenzanalyse entwickelt wurden. Am bestem verstehen wir das Problem, wenn wir bedenken: 'Entmythologisierung ist eine hermeneutische Methode', das heißt, eine Interpretationsmethode, eine Methode der Exegese. Hermeneutik ist die Kunst der Auslegung».

⁵ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, IV, Tübingen 1975, S. 156: «Es stimmt natürlich, dass für die Entmythologisierung die moderne Weltanschauung als ein Kriterium gilt. Entmythologisieren heißt jedoch nicht, die Schrift oder die christliche Botschaft als Ganzes zu verwerfen, sondern die Weltanschauung der Schrift, die die Weltanschauung einer vergangenen Zeit ist, die nur zu oft in der christliche Dogmatik und in der Predigt der Kirche beibehalten wird. Entmythologisieren heißt verneinen, dass die Botschaft der Schrift und der Kirche an eine alte, veraltete Weltanschauung gebunden ist. Der Versuch der Entmythologisierung beginnt mit dieser wichtigen Einsicht: die christliche Predigt, sofern sie Predigt des Wortes Gottes auf sein Geheiß und in seinem Namen ist, bietet nicht eine Lehre an die man entweder durch die Vernunft oder durch ein sacrificium intellectus annehmen kann».

ardua ed inutilmente difficile l'accesso a un vero ascolto del messaggio. Le strutture mentali ed espressive possono oscurare e chiudere l'aperta imprevedibilità dell'azione di Dio nel futuro, la de-mitizzazione rivalorizza questa apertura d'avvenire della sua presenza ¹. Liberando l'immediatezza divina da queste vie indirette, il metodo di approccio ci orienta verso l'elemento midollare della realtà umana: la sua consistenza esistenziale. Infatti l'apertura d'avvenire costituisce la caratteristica più fondamentale dell'esistenza. La de-mitizzazione apre dunque la via ad una ulteriore interpretazione esistenziale dell'uomo. La vita cristiana sarà dunque una vita rivolta verso l'al di là come futuro non oggettivabile come idea o come azione ma come disponibilità ad affrontare le esigenze divine che si concretizzano nell'incontro del presente ². Se l'immediatezza si trova generalizzata l'autenticità si perde.

LE STRETTOIE DELL'OGGETTIVITÀ

L'elemento di apertura non strutturata evoca l'apertura d'avvenire che la teologia della speranza propone come cardine della sua intuizione (vedere volume I, parte IV, sezione B). Come si vede, questa prospettiva defluisce dall'insieme del pensiero come uno dei suoi frutti. Essa sarà presa, in questo senso, come dato di confronto nella spirale del pensiero teologico del nostro secolo, proprio per mettere in questione le stesse posizioni che hanno permesso una tale conseguenza (vedere parte IV, sezione B, teologia della speranza). La de-mitizzazione toglie al pensiero miticamente strutturato la sua corteccia di oggettivazione ingenua, per valorizzare l'intenzione profonda del pensiero o dell'intuito ³. L'oggettività viene qui considerata alla pari di altre vie espressive indirette (immagini, simboli...). Non sembra che vi sia un intento particolare di escludere l'oggettività per scegliere la via soggettiva nel senso consueto della parola. L'oggettività si riferisce piuttosto a un quadro stabilito, e in qualche modo fisso della realtà, che perde pertanto la sua qualità di apertura. Ad essa appartiene il mondo delle 'prove' capaci di 'dimostrare' qualcosa, per le quali l'azione divina invisibile non è accessibile ⁴. All'oggettività si oppone maggiormente l'evento che coinvolge ⁵. Questo coinvolgimento può essere allo stesso tempo

¹ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, IV, Tübingen 1975, S. 183: «Es kann auch ein anderer Einwand erhoben werden, dass nämlich das künftige Handeln Gottes durch die Entmythologisierung ausgeschlossen wird. Darauf antworte ich, dass gerade die Entmythologisierung die wahre Bedeutung des Handeln Gottes in der Zukunft klar macht. Der Glaube umfasst freie und vollständige Offenheit gegenüber der Zukunft. Die philosophische Existenzanalyse zeigt, dass die Offenheit gegenüber der Zukunft ein wesentlicher Bestandteil der menschlichen Existenz ist. Kann aber philosophische Analyse den konkret existierende Menschen mit Offenheit ausstatten? Keineswegs; das kann sie genau so wenig wie sie uns Existenz schenken kann».

² R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1975, S. 138: «Christliches Leben ist immer ein Leben aus dem Jenseitigen als dem Zukünftigen, — nicht im Sinne der Verwirklichung einer Idee, sondern aus dem immer nur augenblicklich in der Entscheidung zu Ergreifenden. Und die Tat der Entscheidung nimmt nie die Gestalt eines Werkes an; sie objektiviert sich nie in einem Werk, das in seiner Christlichkeit ausweisbar ist; sie ist mit dem Augenblick schon verschwunden. Nicht die zeitlose Ewigkeit der Idee bestimmt den Augenblick, sondern die jetzt auf mich zukommende Forderung, die Begegnung. Nicht soll Ewiges, soll die Idee im Sichtbaren Erscheinung und Gestalt gewinnen, sondern als ewig Künftiges entreißt Gottes Ewigkeit den Menschen aller dauernden Gestalt».

³ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, IV, Tübingen 1975, S. 134: «Das mythologische Denken objektiviert jedoch in naiver Weise das Jenseits zum Diesseits, indem es, entgegen seinen eigentlichen Intention, das Transzendente als das im Raum Entfernte und seine Macht als quantitativ gegenüber dem menschlichen Können gesteigerte vorstellt. Die Entmythologisierung will demgegenüber die eigentliche Intention des Mythos zur Geltung bringen, nämlich die Intention, von der eigentlichen Wirklichkeit des Menschen zu reden».

⁴ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1972, S. 181: «Halten wir fest: Das Handeln Gottes ist nicht sichtbar, für einen Beweis nicht erreichbar; die Heilstatsachen können nicht demonstriert werden, der Geist, mit dem die Gläubigen beschenkt werden, kann nicht objektiv betrachtet werden; halten wir fest, daß wir von dem allen nur reden können, wenn es uns um unsere eigene Existenz geht. Dann kann gesagt werden: Glauben ist ein neues Verständnis der persönlichen Existenz. Anders ausgedrückt: Gottes Handeln verleiht uns ein neues Verständnis unserer selbst».

⁵ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, IV, Tübingen 1975, S. 177: «Zum dritten heißt vom Handeln Gottes sprechen nicht notwendig auch in Symbolen und Bildern sprechen. Solche Sprache muss ihre volle, direkte Bedeutung übermitteln können. Wie müssen wir dann vom Handeln Gottes sprechen, wenn unsere Sprache nicht als mythologische Sprache verstanden werden darf. Das Handeln Gottes bezieht sich nicht auf ein Geschehen, das ich bemerken kann, ohne selbst in das Handeln hineingezogen zu sein als in Gottes Handeln, ohne dass ich selbst daran

oggettivo ma non generico o universalmente sistematico. Riguardo alla simbolizzazione espressiva, la de-mitizzazione smembra o de-struttura, ma non distrugge, scompone ma non svuota. Anzi, nell'uso di questa metodologia, la fede riesce a sostituire un significato mitologico con un senso nuovo ¹. Parlando di senso si intende una chiara concatenazione dei fatti, collegati in una certa visione globale del mondo ². Questo senso viene sostituito da un altro senso, che deve rimanere aperto di fronte a Dio. L'unico modo di garantire questa apertura sembra essere, oggi, l'approccio esistenziale che completa l'itinerario di de-mitizzazione. Guardando più da vicino al tentativo della de-mitologizzazione appare forse con la massima chiarezza il punto debole dell'itinerario bultmanniano, riguardo al suo contributo in seno alla teologia del XX secolo. Infatti, più dell'intento globale, sembra proprio essere la metodologia proposta, o meglio le basi della metodologia delineata, a rappresentare il punto dove si sbilancia la ricerca sull'incontro autentico con Cristo. Parlando di mito, simbolo, immagine, segno, l'autore tratta sempre queste espressioni come una realtà stabilita dietro alla quale sta qualche altra realtà, più concettuale o mentale (o esistenziale). L'immediatezza che il nostro teologo propone e tenta di chiarire, sarà solo possibile, per lui, se si riuscirà a togliere di mezzo le cortecce che fanno da schermo e impediscono l'immediatezza, che viene poi concepita come uno stare più vicino possibile, senza intermediari fissi. Il pensiero bultmanniano rimane pertanto essenzialmente statico nel modo con cui concepisce la realtà dell'universo, dello spirito, del linguaggio umano. L'immediatezza si abbina ad una certa immobilità nella presa di coscienza, che evacua tutti gli strumenti che la renderebbero indiretta. La teologia del XX secolo prospetterà una comprensione diversa da queste basi di pensiero o presupposti di riflessione, ancora abbastanza vicini ai principi metodologici del XIX secolo. Bultmann si avvera figlio del XIX secolo, non tanto a causa di un suo cosiddetto liberalismo, quanto a causa di certi fondamenti su cui poggia la sua metodologia. Un primo passo avanti sarà fatto, partendo da un nuovo modo di comprendere e di interpretare cristianamente la realtà viva dell'universo, non come entità statica che sta là, ma come un intreccio di collegamenti vivi che rende tutto possibile (vedere parte II, sezione B, 3, «L'universo cristificato»). Questo concetto troverà una sua conferma nel modo di cogliere la realtà del segno, non come un qualcosa – una forma – dietro al quale sta qualcos'altro – un contenuto – ma come un legame vivo di partecipazione (vedere parte IV, sezione A, 3, «L'attualità del segno»). Sia Teilhard de Chardin, sia Afanas'ev correggeranno, nella loro visione, la ristrettezza statica dei fondamenti mentali di Bultmann. Guardando poi all'impresa culturale e scientifica più globale del XX secolo, si vede che lo stesso concetto del linguaggio – non qualcosa che nasconde qualche altra cosa – ma le game

teilhabe als der, an den gehandelt wird. Mit anderen Worten: die Rede vom handelnden Gott schließt die Geschehnissen der eigenen Existenz ein. Die Begegnung mit Gott kann nur für den Menschen hier und jetzt ein Ereignis sein, da der Mensch innerhalb der Grenzen von Raum und Zeit lebt».

¹ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, IV, Tübingen 1975, S. 177: «Oft wird behauptet dass die Sprache des christlichen Glaubens notwendig eine mythologische Sprache sei. Diese Behauptung muss sorgfältig geprüft werden. Zunächst müssen wir fragen, selbst wenn wir einräumen, dass die Sprache des Glaubens wirklich mythologische Sprache ist, wie diese Tatsache das Programm der Entmythologisierung beeinflusst. Diese Zugeständnis ist keineswegs eintragender Beweisgrund gegen die Entmythologisierung; denn die mythologische Sprache verliert ihren mythologischen Sinn, wenn sie als Sprache des Glaubens dient. Von Gott als Schöpfer sprechen heißt beispielsweise nicht mehr, von seinem Schöpfersein im Sinn des alten Mythos zu sprechen. Mythologische Anschauungen können als Symbole oder Bilder verwandt werden, die vielleicht für die Sprache der Religion notwendig sind und daher auch für den christlichen Glauben. So wird es einleuchtend, dass der Gebrauch der mythologischen Sprache kein Einwand gegen die Entmythologisierung ist, sondern sie vielmehr positiv fordert».

² R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, IV, Tübingen 1975, S. 175: «Im Glauben leugne ich den geschlossenen Zusammenhang der Weltgeschehnisse, die Kette von Ursache und Wirkung, wie sie dem natürlichen Beobachter erscheint. Ich verneine diesen Zusammenhang der Weltgeschehnisse – untereinander nicht so wie die Mythologie, die durch ein Zerschneiden des Zusammenhanges übernatürliche Geschehnisse einfügt; ich verneine den weltlichen Zusammenhang als solchen, wenn ich von Gott spreche. Ich verneine den weltlichen Zusammenhang der Geschehnisse, wenn ich von mir selbst rede; denn in diesem Zusammenhang von Weltgeschehnissen ist mein Ich, meine eigene Existenz, mein persönliches Leben, nicht sichtbarer oder beweisbarer als der handelnde Gott».

vivo che rende possibile gli incontri autentici, permetterà di superare certe posizioni dalle quali Bultmann non è riuscito a uscire. Se il simbolo, il segno, il mito, o l'immagine sono, come lo è il linguaggio nella sua dinamica, un legame ed il migliore legame vivo che ci permette di incontrarsi, nel senso più forte e più autentico della parola, sparisce il problema ristretto della cortecchia che forma il simbolo, e diventa anche superflua la preoccupazione di evacuare o di smembrare o di de-simbolizzare le forme espressive, per garantire una maggiore immediatezza. Anzi, l'immediatezza dell'incontro si troverà nel legame e non fuori del legame, stando più vicino possibile.

3°

LA GARANZIA ESISTENZIALE DELL'IMMEDIATEZZA

Tutte le vie indirette verso Dio devono essere tralasciate, per arrivare alla via diretta, che si trova all'interno di noi stessi. La teologia della Gloria non perdonerà a Bultmann questa poca sensibilità al criterio estetico in quanto estrinseco a noi nell'esperienza che viviamo (vedere infra, volume III, parte I, sezione A). Vi potrebbe –però– essere nell'esistenza umana un sapere di Dio partendo dal creato che gli 'parlasse', ma l'umanità non ha voluto mantenere aperta questa potenzialità tanto che la creazione stessa è diventata 'muta' per l'essere umano ¹. Trarre insegnamento dalle perfezioni create è fuorviante dopo il peccato. E anche all'interno della nostra esistenzialità di fronte a Dio vi può essere il problema dello schermo posto tra me e Dio, tanto che parlare di me può non avere niente a che fare con un parlare di Dio in me ². A questo punto, ci ritroviamo apparentemente nella stessa situazione della teologia della Parola (vedere supra, volume I, parte I, sezione A): cioè nel contesto di contrapposizione tra il Dio tutto diverso e la persona umana chiusa in se stessa. Bisogna pertanto trovare una chiave che permetta di superare l'incompatibilità dei due protagonisti di un incontro che si dimostra impossibile. Se, da una parte Dio si lascia avvicinare in Cristo –ciò che si confermerebbe nella convergenza, nata dalla prima fase di confronto teologico, a cui abbiamo già accennato–, dall'altra vi può forse essere una chiave che renda Cristo accessibile al di dentro della realtà umana. Se tutto si svolge, o deve svolgersi, nell'immediatezza della presa di coscienza del proprio "io" di fronte all'annuncio, sarà anche a tale livello che una eventuale chiave dovrà essere individuata. Questa chiave partirà da ciò che è più specifico nell'«Io», e cioè la sua esistenziale consistenza, l'essere autenticamente se stesso ³. La

¹ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1972, S. 100–101: «Offenbart ist also in der Schöpfung jenes Wissen von Gott, das dem Menschen im Wissen um seine Existenz gegeben ist. Würde er dieses Wissen um seine Existenz radikal offenhalten, würde er bei der Frage nach Gott bleiben, so würde die Schöpfung als Gottes Wort für ihn reden. Aber eben das tut ja der Mensch nicht; er lügt sein negatives Wissen in einem positiven Wissen um, und so wird die Schöpfung stumm für ihn, der die Wahrheit Gottes gefangen hält ¹».

(¹ Vgl. H. Schlier, *über die Erkenntnis Gottes bei den Heiden*, Evang. Theol. 1933, 9–26.)

² R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen 1972, S. 28: «Es zeigt sich also: will man von Gott reden, so muss man offenbar 'von sich selbst reden'. Aber wie? Denn wenn ich von mir selber rede, rede ich dann nicht vom Menschen? und gehört nicht zum Gottesgedanken ebenso bestimmt der Gedanke, dass Gott das 'ganz Andere', die Aufhebung des Menschen ist. Stehen wir also nicht zwischen zwei Verboten, zwischen denen es nur die Situation der Resignation, des Schweigens zu gehen scheint? Auf der einen Seite die bestimmte Einsicht: jedes Reden, in dem wir aus unserer eigenen konkreten Existenz herauspringen, ist kein reden von Gott; nur eine Aussage über unsere eigene Existenz könnte es sein? Auf der andern Seite die ebenso bestimmte Einsicht: alles Reden von uns kann nie ein Reden von Gott sein, weil es nur vom Menschen redet?».

³ R. Bultmann, *Jesus-Christ and Mythology*, London 1964, pp. 55–56: «We would learn little if existential philosophy, as many people suppose, attempted to offer an ideal pattern of human existence. The concept of 'truth of existence' (Eigentlichkeit) does not furnish such a pattern. Existentialist philosophy does not say to me 'in such and such a way you must exist'; it says only 'you must exist'; or, since even this claim may be too large, it shows me what it means to exist. Existentialist philosophy tries to show what it means to exist by distinguishing between man's being as 'existence' and the being of all worldly beings which are not 'existing' but only 'extant' (vorhanden). Only men can have an existence, because they are historical being».

presa di coscienza di non essere specificatamente se stesso, di non essere quello che dovrebbe essere, fa parte della dinamica di peccato che si chiarirà con la consapevolezza delle esigenze di Dio sulla persona, cioè di Dio come Giudice della persona umana ¹. Nella Sua Santità sorgono le esigenze divine nella coscienza umana che vi portano chiarezza ², tanto da poter parlare della onnipotenza divina alla quale tutte le potenze del destino sono sottoposte incluse quelle della storia ³. Essa non potrà dunque pretendere alla indiscutibilità ultima della sua impostazione di fronte alla santità ed onnipotenza di Dio.

ESISTENZIALIZZARE PER RENDERE CRISTOLOGICAMENTE AUTENTICO

Per discernere la qualità specificamente autentica dell'esistenza dell'Io, l'approccio esistenzialista ci potrà aiutare efficacemente. Non si tratta pertanto di adottare una filosofia ma di seguire un metodo di discernimento per arrivare a distinguere tra ciò che si trova là e ciò che realmente esiste. Con questo metodo, che centra l'attenzione sul punto focale della comprensione dell'essere umano, si potrà avvicinare in maniera più coerente la stessa Bibbia: avendo cioè in mente la questione da cui tutto dipende: come si comprende nella Bibbia l'esistenza dell'essere umano ⁴? Infatti, se si vuol accogliere pienamente il significato della Bibbia, bisogna intenderla come una parola indirizzata a me, personalmente ed attualmente. Per poter accogliere la Parola in modo responsabile, bisogna quindi acquisire una certa comprensione dell'Io personalmente –ed attualmente esistente. Tale è il compito del metodo esistenzialista per il nostro tempo, chiave interpretativa per discernere l'Io autenticamente esistente ⁵. L'«hic et nunc» dell'immediatezza

¹ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1975, S. 83: «b) Um sein *Gefordertsein* weiß der Mensch, wenn er vom *fordernden Gott*, von Gott als dem Richter redet. Er weiß daß er nicht so *ist*, wie er sein *sollte*. Das heißt noch nicht: er weiß, daß er ein Sünder ist, daß er auf dem falschen Wege ist: sondern zunächst nur, daß er überhaupt unterwegs ist, daß er immer noch nicht der ist, der er sein sollte. und daß auch, wenn er meint, recht gehandelt zu haben, sein Leben noch keine Erfüllung hat. sondern daß er ständig neu angefordert ist. Er weiß um seine *Eigentlichkeit* und weiß, daß er in allem Jetztigen, Augenblicklichen immer noch nicht eigentlich er selbst ist. Er ist gleichsam immer auf der Suche nach sich selbst».

² R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1975, S. 84: «Und aus diesem Wissen um das ständige *Gefordertsein* und Unvollendetsein erwächst die Rede vom Gott als dem Heiligen, dem *Fordernden*, sei es, daß sich der Mensch damit die Macht und Würde der Forderung zum Bewußtsein bringt, sei es, daß er nach Gott fragt als der Idee, die in die Unsicherheit und Dunkelheit seines Weges Licht bringt, indem sie alle die verschiedenen Ansprüche, die der Mensch an sich gerichtet weiß, zu einer Einheit bringt, sei es, daß er von Gott redet als der Norm, nach der er sein und der Anderen Verhalten mißt, und nach der er die Geschichte beurteilt».

³ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1975, S. 82–83: «a) Um seine *Ohnmacht* weiß der Mensch, der von der *Allmacht Gottes* redet: er weiß darum, daß er in seinem Leben ständig Mächten unterworfen ist, fordernden und schädigenden, Mächten der Natur und der Geschichte, Mächten des Schicksals und des Todes. Dunkel und unheimlich bleibt sein Leben, wenn er nicht von einer höchsten Macht, die aller Mächte mächtig ist, reden kann als von einer Macht, von der er sich alles Guten versieht, und zu der er in allen Nöten Zuflucht nimmt, vor der auch der Tod zunichte oder nichtig wird».

⁴ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, IV, Tübingen 1975, S. 168–169: «Daher ist es unsere Aufgabe, das hermeneutische Prinzip zu entdecken, mittels dessen wir verstehen können, was in der Bibel gesagt ist. Dieser Frage darf man nicht ausweichen, da jedes geschichtliche Dokument sie in Prinzip erhebt, und zwar: Welche Möglichkeit des Verstehens der menschlichen Existenz zeigt jedes einzelne Dokument der Bibel? Im kritischen Bibelstudium kann ich nicht mehr tun als suchen, eine Antwort auf diese Frage zu finden. Es liegt jenseits der Zuständigkeit des kritischen Studiums, dass ich das Wort der Bibel als ein persönliche an mich gerichtetes Wort höre und dass ich daran glaube. Dieses persönliche Verständnis wird –nach der traditionellen Ausdrucksweise vom Heiligen Geist verliehen, der nicht zu meinen Verfügung steht. Andererseits können wir das angemessene hermeneutische Prinzip, die richtige Art, die richtigen Fragen zu stellen, nur durch objektives kritisches Nachdenken entdecken. Wenn es stimmt, dass die richtigen Fragen um die Möglichkeiten des Verständnisses menschlicher Existenz gehen, dann müssen notwendigerweise die angemessenen Vorstellungen entdeckt werden, durch die solches Verständnis ausgedrückt werden muss. Diese Vorstellungen zu finden, ist Aufgabe der Philosophie».

⁵ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, IV, Tübingen 1975, S. 168: «Die Auslegung biblischer Schriften hat doch einen besonderen Grund. Die Tradition und die Predigt der Kirche sagen, dass wir in der Bibel bevollmächtigte Worte über unsere Existenz hören. Was die Bibel von anderer Literatur unterscheidet, ist, dass mir in der Bibel eine bestimmte Existenzmöglichkeit gezeigt wird, aber nicht als etwas, das ich wählen oder ablehnen kann. Vielmehr wird die Bibel für mich ein Wort, das persönlich an mich gerichtet ist, das mich nicht über die Existenz im allgemeinen unterrichtet, sondern das mir eine wirkliche Existenz gibt. Das ist jedoch eine Möglichkeit, mit der ich nicht in voraus rechnen kann. Es ist nicht eine methodische Voraussetzung, mittels der ich die Bibel verstehen kann. Denn diese Möglichkeit wird nur dann zur Wirklichkeit, wenn ich das Wort verstehe».

esistenziale dell'io diventano fondamentali in questa visione. Perciò la realtà non può essere espressa in termini globali e generici, ma deve sempre essere indicata con il massimo impatto di attualità e di particolarissima concretezza ¹. Solo nel momento esistenziale nel quale Dio diventa realtà per me, cioè nella mia propria esistenza, posso accogliere la Parola e prendere una decisione consapevole. Il metodo di individuazione, dell'autentica consistenza della vita, non propone un'immagine o principi ideali dell'esistenza, o una configurazione dell'esistenza nella sua forma che nell'esistere si trova il nucleo decisivo della realtà umana ². Questa esistenza autentica si ricapitola poi nel momento della presa di coscienza e della decisione di vita. Nell'attualità e concretezza della presa di coscienza responsabile si trova la possibilità di una mia disponibilità all'autentico ascolto della Parola di Dio ³. Solo partendo dalla propria esistenza, sarà sensato parlare di Dio. Non ha senso, invece, parlare di Dio in genere ⁴. Non si può partire da affermazioni globali su Dio, per poi applicarle al mio caso personale. Tale sarebbe l'intento greco-classico in cui sono proprio le idee generali e non la persona nella sua individualità storica a costituire il succo dell'esperienza umana ⁵. L'analisi esistenziale afferma che solo percorrendo l'esperienza concreta ed incerta dell'esistenza (dell'amore, ecc.) si può entrare nel vivo della realtà ⁶. Voler poggiare su una "Weltanschauung" generale e complessiva significa fuggire dalle incognite dell'esistenza nel momento immediato grazie ad una comprensione di totalità del mondo e dell'essere umano ⁷. Di per sé, il metodo esistenzialista, che si appoggia alla cosiddetta filosofia

¹ R. Bultmann, *Jesus-Christ and Mythology*, London 1964, p. 53: «Now we have found the adequate way to put the question when we interpret the Bible. This question is, 'how is man's existence understood in the Bible?' I approach the biblical texts with this question for the same reason which supplies the deepest motive for all historical research and for all interpretation of historical documents. It is that by understanding history I can gain an understanding of the possibilities of human life and thereby of the possibilities of my own life».

² R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, IV, Tübingen 1975, S. 169-170: «Wenig wurden wir lernen, wenn die Existentialphilosophie –wie viele Leute annehmen– in der Tat versuchte, ein Idealbild menschlicher Existenz zu geben. Die Vorstellung der 'Eigentlichkeit' liefert kein solches Bild. Die Existentialphilosophie sagt mir nicht: 'So und so muss du existieren'. Sie sagt nur: 'Du muss existieren!'; oder, da sogar das ein zu hoher Anspruch sein kann, zeigt sie mir, was existieren eigentlich heißt. Existenzphilosophie versucht zu zeigen, was existieren heißt, indem sie unterscheidet zwischen dem menschlichen Sein als 'Existenz' und dem Sein aller anderen Wesen, die nicht existieren, sondern nur 'vorhanden' sind {dieser technische Gebrauch des Wortes 'Existenz' geht auf Kierkegaard zurück}. Nur Menschen können eine Existenz haben; sie allein sind ja geschichtlich, das heißt, jeder Mensch hat seine Geschichte».

³ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, IV, Tübingen 1975, S. 170: «Natürlich kann ich hier die Existentialanalyse nicht im Einzelnen ausführen. Es genügt zu sagen: die Existentialphilosophie zeigt, dass wahre menschliche Existenz allein im Vollzug des Existierens besteht. Sie ist weit davon entfernt, dem Menschen ein Selbstverständnis seiner persönlichen Existenz zu garantieren, weil dieses Selbstverständnis meiner eigenen Existenz nur in der konkreten Situation meines hic et nunc (hier und jetzt) realisiert werden kann. Indem die Existenzphilosophie die Frage nach meiner eigenen Existenz nicht beantwortet, legt sie meine eigene Existenz in meine persönliche Verantwortung, und indem sie das tut, macht sie mich offen für das Wort der Bibel».

⁴ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen 1972, S. 33: «Und eben dies ist wieder das 'prōton pseudos': ist der Gedanke Gottes ernst genommen, so ist Gott nicht, 'worauffin' irgendetwas vorgenommen werden kann. Er wäre dann von außen gesehen, und ebenso hätten wir selbst uns von außen gesehen. Wir können also z. B. nicht sagen: weil Gott die Wirklichkeit regiert, ist er auch mein Herr; sondern nur wenn man sich in seiner eigenen Existenz von Gott angesprochen weiß, hat es Sinn von Gott als dem Herrn der Wirklichkeit zu reden».

⁵ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen 1972, S. 110: «Menschliches Leben wird für die Griechen zum echten Leben dadurch, daß es sich in denkender Anschauung zum Reich des zeitlos Seienden erhebt und an ihm teilgewinnt, indem sich der individuelle Geist dem Geist des Ganzen gleichgestaltet. Der Einzelmensch findet also den Sinn seiner Existenz nicht in seiner individuellen Geschichte, sondern in der Ausbildung des Allgemeinen, das sein Wesen als Mensch ausmacht, eben der Vernunft des Geistes. Das Leben tritt unter den Gesichtspunkt der Paideia, der Erziehung im Sinne der Bildung –ein der biblischen Welt fremder Begriff–, unter den Gedanken der vom Eros getragenen Selbstvervollkommung. Je nachdem, ob und wie weit der einzelne solcher Forderung nachkommt und in welcher Richtung er den in ihm lebendigen Geist – der in sich differenziert und daß heißt gliedert ist –, ausbildet, gliedert sich das menschliche Leben in Bioi, das heißt in Lebensweisen, die je einem bestimmten Ideale entsprechen – wiederum ein dem biblischen Denken fremder Begriff, wie denn auch die formalen Kennzeichen eines dem Ideal entsprechenden Lebens der biblischen Sprache fremd sind: „harmonisch“, „wohlgestaltet“, „wohlgegliedert“ und ähnliche».

⁶ R. Bultmann, *Jesus-Christ and Mythology*, London 1964, pp. 57-58: «That existentialist philosophy does not furnish a pattern of ideal existence may be illustrated by an example. Existentialist analysis describes particular phenomena of existence, for example, the phenomenon of love. It would be a misunderstanding to think that the existentialist analysis of love can lead me to understand how I must love here and now. The existentialist analysis can do nothing more than make it clear to me that I can understand love only by loving. No analysis can take the place of my duty to understand my love as an encounter in my own personal existence».

⁷ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1972, S. 7: «In einer "Weltanschauung" geht es darum, auf Grund eines allgemeinen Verständnisses von Welt und Mensch mein Leben und meine Schicksale je als einen Fall des Allgemeinen zu begreifen. Mit einer

esistenzialista, non dà criteri sulla relazione tra la persona umana e Dio ¹. Anche qui vige l'affermazione irrecusabile che ogni possibile rapporto con Dio non può essere preso in considerazione, se non partendo da Dio stesso, che la persona umana incontra nella parola annunciata. Torna così al centro dell'attenzione la parola detta (parlata) come luogo d'incontro, il quale diventa pienamente immediato se la coscienza vive nell'autenticità del proprio Io. L'impegno dell'analisi esistenzialista serve solo a svelare un punto focale della realtà umana: l'«hic et nunc» nel quale, ed unicamente, si può trovare la via dell'autenticità personale. Al di là di questo, spetta esclusivamente alla fede di prospettare la relazione tra Dio e l'intento umano ². Questa autenticità –nella fede– può essere resa possibile solo dal dono gratuito che si accoglie ed accetta senza trarre gloria da se stessi, è la giustificazione che viene esclusivamente da Dio ³. Occorre dunque recepire la sottolineatura di K. Barth che la fede non è mai uno 'stato della coscienza' umana, proprio dal paradosso dell'intento rivelativo ⁴. La questione di Dio e della mia relazione con il mistero divino si situa chiaramente al di là dell'analisi esistenziale. Anzi, l'autenticità del mio Io si trova, pure essa, al di là di una metodologia, che aiuta a scoprirlo. Si può dunque dire che l'al di là di Dio e dell'autentico Io appartengono a uno stesso 'oltre', sono vicini cioè l'uno all'altro in questo oltre ⁵. La passione dell'immediatezza, nel comune al di là o oltre, si discerne un'altra volta in questo contesto della riflessione bultmanniana. Il dramma umano consiste nel fatto che non si ha altre possibilità di parlare –anche per quanto riguarda Dio– se non in termini di limitatezza e dentro le frontiere ristrette del proprio universo, senza poter esprimere, nel linguaggio della

„Weltanschauung“ entfliehe ich gerade der Wirklichkeit meiner Existenz, die eben nur je im Augenblick, in seiner Frage, in seiner Entscheidung wirklich ist. Die Sehnsucht nach einer Weltanschauung ist begreiflich als die Flucht vor dem Rätsel und der Entscheidungsfrage des Augenblicks, als die Flucht des Menschen vor sich selbst und das Bestreben, sich durch allgemeine Gedanken zu sichern, während doch Ungesicherheit das Wesen der menschlichen Existenz charakterisiert. Die „Weltanschauung“ will den Menschen von der Entscheidung entlasten gerade dann, wenn aus dem Augenblick das Bewußtsein seiner Unsicherheit aufbricht, etwa im Falle eines sittlichen Konflikts durch eine ethische Theorie oder angesichts des Todes durch eine psychologisch oder kosmologische Theorie».

¹ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, IV, Tübingen 1975, S. 172: «Die Existenzphilosophie zieht nicht die Beziehung zwischen Mensch und Gott in Betracht; das umfasst das Bekenntnis, dass ich nicht von Gott sprechen kann als von meinem Gott, wenn ich in mich selbst hineinsehe. Meine persönliche Beziehung zu Gott kann nur von Gott her verwirklicht werden, von dem handelnden Gott her, der mir in seinem Wort begegnet».

² R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, IV, Tübingen 1975, S. 171: «Gewiss setzt die philosophische Analyse das Urteil voraus, dass es möglich ist, die menschliche Existenz ohne Rücksicht auf die Beziehung Gott-Mensch zu analysieren. Die menschliche Existenz in ihren Bezug zu Gott verstehen kann jedoch nur bedeuten, meine persönliche Existenz zu verstehen, und eine philosophische Analyse beansprucht nicht, mich über meine persönliches Selbstverständnis zu unterrichten. Die rein formale Existenzanalyse zieht nicht die Beziehung zwischen Mensch und Gott in Betracht: denn sie zieht die konkreten Ereignisse der persönlichen Lebens überhaupt nicht in Betracht, die konkreten Begegnungen, welche die persönliche Existenz ausmachen. Wenn es stimmt, dass die Offenbarung Gottes nur in den konkreten Ereignissen des Lebens hier und jetzt wirklich wird und dass die Existenzanalyse begrenzt ist auf das zeitliche Leben des Menschen in seiner Folge von 'hier und jetzt', dann enthüllt diese Analyse ein Gebiet der Beziehung zwischen Mensch und Gott».

³ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1972, S. 152: «Was es heißt: *aus Glauben!* das ist damit schon geklärt. Der Glaube ist die jenem Geltungsdrang entgegengesetzte Haltung, die radikale Preisgabe des Sich-rühmens, des Geltenwollens aus eigener Kraft und Leistung. Er ist die Erkenntnis, daß dem Menschen die Geltung, die ihn seiner selbst und vor Gott sicher macht, nur geschenkt werden kann. Der Glaube spricht das Wort: „Was hast du aber, das du nicht empfangen hast. Wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?“ (1. Kor. 4. 7). Im Glauben empfängst der Mensch die Gerechtigkeit, die Ehre, die Geltung von Gott».

⁴ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen 1972, S. 22: «Das zeigt sich vor allem darin daß Barth völlig konsequent betont: *der Glaube ist nicht ein Zustand des Bewußtseins*. Gewiß ist er das auch: er kann es wenigstens sein. Aber soweit er Zustand des Bewußtseins ist, ist er nicht Glaube. Redet man von Glauben des Menschen, so muß man die volle Paradoxie auf sich nehmen daß man etwas behauptet, was von dem anschaulichen Menschen nicht ausgesagt werden kann, was in keiner Weise als eine seelische Haltung wahrnehmbar ist und nie mit einer solchen verwechselt werden darf».

⁵ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, III, Tübingen 1965, S. 70: «Gottes Jenseitigkeit und die Jenseitigkeit meines eigentlichen Ich gehören zusammen. Für den Humanismus ist Gottes Jenseitigkeit seine Geistigkeit an der der Mensch in seine Geiste teilhat und der er in der Bildung seines Lebens, im Bau der Kultur Gestalt geben kann. Nach christlichen Verständnis ist Gott der jetzt immer Verborgene, Kommende, und Gottes Jenseitigkeit ist seines ständige Zukünftigkeit, sein ständiges Voraussein. Mit diesem jenseitigen Gott hat der Mensch nur Gemeinschaft in der Offenheit für die unverfügbare Zukunft, in der Bereitschaft, in das Dunkel der Zukunft –wie Luther sagt: in die Finsternisse– getrost hineinzugehen».

quotidianità, significati ultimi ¹. Appena espressa e detta, la nostra esistenza, anche se autenticamente vissuta, viene ridotta alla banalità dei nostri limiti di linguaggio, di espressione. Si comprende meglio l'accanimento di Bultmann contro le forme di espressioni linguistiche, considerate quasi tutte con sospetto, se si tiene conto del suo concetto sui limiti inderogabili del discorso umano. Il discorso non deve espandersi nelle descrizioni o definizioni di vario genere, ma deve ritornare in se, intensificarsi per così dire, immergersi nella propria esistenza, fino al punto di percepire immediatamente l'inesprimibile di me stesso nella presa di coscienza del «hic et nunc». Entrando in me stesso, non mi chiudo in me, ma arrivo al di là di me. Entrando nel vivo dell'autenticità della mia esistenza, non identifico Dio con questa autenticità mia, anzi giungo al di là di me stesso, riconoscendo Dio fuori di me ². Rimane anche qui la continua nostalgia dell'immediatezza nella spiritualità bultmanniana. Si chiarisce peraltro che, entrando nella propria esistenza, l'essere umano incontra il suo vero e autentico se stesso. La dinamica dell'incontro si avvera criterio di approfondimento, sia nella via individuale, sia nei rapporti con gli altri ³. Per il pensiero bultmanniano, l'io non è 'naturalmente' se stesso. Bisogna entrare in relazione con il vero io, al di là di ciò che posso percepirne superficialmente. Non si tratta di chiudermi in me stesso ma di entrare in relazione con il vero me stesso. L'interpretazione esistenziale non appare, a questo punto, radicalmente statica. La relazionalità costituisce anche qui un fondamento importante della riflessione. Ma la relazionalità, nella sua assoluta immediatezza, non sembra avere nessun aggancio esteriore, manifesto o materiale. Tutto diventa interiorità radicale. Le stesse vie espressive, le parole e i concetti, diventano sospetti nella loro qualità di immagine, di simbolo e forse anche di segno esplicito. A questa relazionalità del tutto interiore, che purifica tutte le espressioni ambigue, si opporrà forse spiccatamente la relazionalità teilhardiana, che forma l'altra sponda del presente confronto (vedere parte II, sezione B, la cristificazione dell'universo). Per la corrente della pan-cristificazione, la relazionalità è sempre, allo stesso tempo, interiore ed esteriore (sia che si concepisca la relazione in senso spirituale che in senso materializzato –cioè al di dentro di me o con altri al di fuori di me). Inoltre, la relazionalità non sorge dal ristretto intimo della persona individuale, ma dall'amplessima anima dell'universo. Il vero me stesso non si trova solo dentro di me, ma nella riscoperta di me stesso attraverso un rapporto ristabilito con la realtà universale: il grande io. L'universo non è materialmente ambiguo, perché nella stessa materialità vi è una interiorità e una esteriorità, così come vi è una interiorità e una esteriorità nella realtà spirituale. Il teologo tedesco sembra voler purificare oltre modo, riducendo l'elemento umano. Il gesuita francese purifica, de-cosificando o de-materializzando la materialità degli esseri e delle cose, e valorizzando così le potenzialità insite nel mondo. Nella semplificazione bultmanniana, a causa della interiorità fortemente distaccata dai possibili movimenti espressivi, la relazionalità –

¹ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1972, S. 84: «In seine Vorläufigkeit weiß der Mensch, wenn er von der Ewigkeit und Jenseitigkeit Gottes redet. Sein Reden von Gott ist das Reden von der Begrenztheit seiner Welt und seiner selbst. Nichts Einzelnes in der Welt ist ihm etwas Endgültiges».

² R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, IV, Tübingen 1975, S. 179: «Sagen wir: Von Gott reden heißt von unserer eigenen Existenz reden, dann hat das einen ganz anderen Sinn. Der Einwand, den Ich gerade kurz zusammengefasst habe, krankt an einem psychologischen Missverständnis vom Seelenleben. Aus der Feststellung, dass von Gott reden von mir selbst reden heißt, folgt keineswegs, dass Gott nicht außerhalb des Glaubenden ist. Dem wäre nur dann so, wenn Glaube als ein rein psychologisches Geschehen ausgelegt würde. Versteht man den Menschen als ein rein im wahren Sinn geschichtliches Wesen, dessen Wirklichkeit in konkreten Situationen und Ereignissen liegt, in den Begegnungen des Lebens, dann ist einerseits klar, dass der Glaube sich selbst nicht gegen den Einwand, eine Illusion zu sein, verteidigen kann, wenn er vom Handeln Gottes spricht, und andererseits, dass Glaube nicht ein psychologisch-subjektives Geschehen ist».

³ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1972, S. 201: «Nach biblischen Verständnis gewinnt der Mensch sein eigentliches Sein im konkreten geschichtlichen Leben, in seinen Entscheidungen gegenüber den Begegnungen –den Begegnungen mit den Menschen wie mit dem Schicksal. Nicht im Allgemeinen, sondern gerade im individuellen erfüllt sich sein Sein. Seine Vergangenheit ist 'seine' Zukunft, die nicht als das Bild eines Ideals vor ihm steht, zu dem er sich mehr und mehr emporbildet, sondern die in verantwortlicher Entscheidung zu wählen ist mit dem Wagnis, sich zu gewinnen oder zu verlieren».

nella sua intensità individuale– acquista una caratteristica di immobilità. L'incontro avviene in me stesso. Ma l'incontro non si esaurisce solo nell'intimità isolata dell'Io. Negli incontri sostanziali con altri, si possono anche realizzare delle prese di coscienza che cambiano l'intero modo di comprendere se stesso ¹. In tutto questo, non si tratta ovviamente di psicologia per scoprire il mio autentico Io; il livello psicologico ha una sua configurazione che la via esistenzialista rispetta e con la quale non entra in concorrenza. Ma, se non si tratta qui dell'Io psicologico, si tratta bensì dell'Io individuale. La via dell'individualismo –che non è semplice individualizzazione– appare un passo necessario nella via esistenziale ². L'individualismo permette, nella tipica esperienza cristiana, di prendere coscienza della propria esistenza davanti a Dio ³. Con l'individualismo, il cristianesimo ha portato un elemento nuovo al pensiero umano: una diversa comprensione cioè della storia, partendo dalle potenzialità rivelate nell'esistenza personale dell'essere umano ⁴. In ciò la comprensione esistenziale della storia diverge da quella greco–classica che punta sull'idea non temporale delle forme ed idee eterne ⁵.

LA STORIA E L'ESISTENZIALITÀ

La vita autentica della persona umana cresce nell'ambito della storia, tramite gli incontri e le decisioni individuali di fronte all'avvenire della propria esistenza ⁶. La storia è il terreno delle

¹ R. Bultmann, *Jesus–Christ and Mythology*, London 1964, p. 75: «Entering into decisive encounters I may achieve a totally new self–understanding as a result of the love which is bestowed upon me when, for example, I marry or make a new friend. Even a little child unconsciously manifests such a self–understanding in so far as he realizes that he is a child and that he therefore stands in a special relationship to his parents. His self–understanding expresses itself in his love, trust, feeling of security, thankfulness, etc.».

² R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1972, S. 201–202: «Diese Individualisierung ist von einem Individualismus grundsätzlich verschieden, wie ihn die griechische Aufklärung und der Hellenismus auch gekannt und machtvoll –teils imponierend, teils erschreckend– vertreten haben, von einem Individualismus, der nicht den Eigencharakter der geschichtlichen Existenz, sondern die Freiheit des individuellen Subjekts von bindenden Normen meint. Die geschichtliche Individualisierung ist auch nicht schon die seelische, charakteristische Differenziertheit der Individuen. Diese, die an sich natürlich immer in irgendeiner Masse vorhanden ist gewinnt vielmehr ihre Eigenbedeutung und ihre Wirkung erst da, wo jener geschichtliche Individualismus eine Macht geworden ist, der in dem Wissen oder in der Empfindung von der radikalen Einsamkeit des Ich besteht».

³ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1972, S. 202: «Dieser Individualismus ist mit dem Christentums Abendland gebracht worden, teils durch das Alte, teils durch das Neue Testament vermittelt. In alten Israel erwacht er allmählich und findet in manchen Psalmen und unter den Propheten bei Jeremia gewaltigen Ausdruck. Dieser Individualismus hat dann eine Kraft der Reflexion entbunden, da er ein primär religiöses Phänomen ist, nämlich das Bewusstsein einsam vor Gott zu stehen und vor ihm Rechenschaft ablegen zu müssen. Als Bekenntnis, d. h. als Rechenschaftsablage vor Gott, ist in Augustins Konfessionen die erste wirkliche Autobiographie geschrieben worden, zu der es in der griechischen Antike wohl Vorbereitungen, aber keine Analogie gibt».

⁴ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1972, S. 197–198: «Das Wesentliche ist vielmehr, welche geistige Gabe, welche geschichtliche Kraft der Orient und das Christentum als orientalische Religion dem Abendland mit dem Messianismus und dem Christuskult brachten, welche neuen Möglichkeiten des Verstehens der menschlichen Existenz dadurch dem Abendland erschlossen wurden. Das erste ist 'ein neuer Sinn für die Geschichte und für die geschichtliche Existenz des Menschen'».

⁵ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1972, S. 201: «In solcher Diskussion zeigt es sich nämlich, daß mit der Auffassung der Geschichte *ein Verständnis der menschlichen Existenz als solcher* zusammenhängt. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte ist abhängig von der Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz. Nach griechischer Auffassung ist die Wirklichkeit, das eigentlich Seiende, das durch die Vernunft erfasste zeitlos Allgemeine, das in allem Wechsel als dasselbe Bestehende, der Geist, die Ideen, die ewigen Formen und Gesetze, oder auch dieselben Urbestandteile, die als die gleichen sich in allen Kombinationen durchhalten, — gegenüber dem in der Zeit Werdenden und Vergehenden. Das eigentliche Wesen des Menschen ist dementsprechend Geist, die denkende, erkennende Vernunft. Der Mensch findet deshalb den Sinn seiner Existenz in der Vergeistigung seines Lebens, d. h. darin daß er die Idee des Menschen durch Bildung, durch Selbstvervollkommnung, verwirklicht».

⁶ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1972, S. 110: «Im Gegensatz dazu ist für das biblische Denken die eigentliche Wirklichkeit die 'Geschichte'. Nicht der kosmische Natur ist der Mensch eingefügt –ihr steht er vielmehr gegenüber–, sondern der Geschichte, in der er vermöge seiner Entscheidungen und Schicksale sein Gepräge gewinnt. Das eigentliche Leben des Menschen wächst also in der Sphäre des Individuellen, der jeweiligen Begegnungen. In seiner jeweiligen Entscheidung zur Tat oder der Wille, sich dem Schicksal zu öffnen oder zu verschließen –liegt für den Menschen der Gewinn oder Verlust seines eigentlichen Seins. Denn hier, in der Entscheidung und nicht im Aufschwung seiner denkenden Anschauung zur zeitlosen göttlichen Welt, steht er vor Gott. Denn eben im konkreten geschichtlichen Geschehen begegnet Gott als der fordernde, der Richtende und der Begnadigende».

decisioni personali ¹. Nella storia diventa concretamente possibile la capacità di una nuova presa di coscienza di se stesso, attraverso i momenti centrali delle scelte individuali. La ricerca appassionata del punto d'incontro tra il Cristo annunciato e l'esistenza, autenticamente integrata, non poteva ignorare l'andare verso, cioè il movimento della storia. La storia della teologia liberale –invece– rende tutto relativo, tanto i fatti che si susseguono quanto ciò che essi lasciano esprimere ². Come per il mondo naturale ed il suo panteismo vi è anche un 'panteismo della storia' ³. Si considerano le forze storiche come quelle della natura, come quelle del bello, vero, buono ⁴. Questa analogia svuota la rivelatività dell'evento. Siamo agli antipodi della posizione che mantiene la storicità 'abituale' di Cristo in chiave esclusivistica mentre vede il 'relativismo' nel distacco da questa storia. Emblematicamente, Bultmann si riferisce ai criteri del bello, vero, buono, per indicare questo 'naturalismo' e questo 'panteismo storico'. Torna alla mente sia la prospettiva di von Balthasar nella sua teologia estetica, sia la priorità tradizionalizzante di vedere come 'relativismo' tutto quello che non appartiene all'esclusivismo storico (cfr volume III, parte I, sezione A, e parte IV, sezione A). Certo, il tentativo bultmanniano re-inserisce abbastanza cautamente la prospettiva storica, ridotta –non storicismo dei puri fatterelli– ma all'individuale concretezza delle opzioni personali. Se nel primo confronto, la posizione barthiana non dava grande rilievo alla dimensione di storia, o si situava addirittura al di fuori della storia, secondo alcuni (vedere parte I, sezione A, la teologia della Parola), qui possiamo scorgere un tentativo di re-inserimento più esplicito del dato–storia, che aveva suscitato tanta perplessità nell'orientamento liberale del secolo precedente. Con la storia, compresa come potenzialità, siamo portati al concetto di 'possibilità di concretizzare' tramite la storia, grazie alla libertà dell'essere umano elemento prettamente storico ⁵, libertà come possibilità, e libertà come decisione personale e consapevole, essa non si presenta più nel quadro degli incontri fondamentali dell'esistenza, come qualità della persona, bensì come evento e avvenimento nella sua vita ⁶.

¹ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, IV, Tübingen 1975, S. 130: «Die 'Geschichte' ist das Feld der menschlichen Entscheidungen. Sie wird verständlich, wenn sie als solches gesehen wird, d. h. wenn gesehen wird das in ihr die Möglichkeiten menschlichen Selbstverständnisses wirksam gewesen sind, –Möglichkeiten des gegenwärtigen Selbstverständnisses sind, und die nur in eins mit diesen überhaupt wahrgenommen werden können. Ich nenne eine solche Interpretation der Geschichte 'existenziale Interpretation', da sie, bewegt von der Existenzfrage des Interpreten, nach dem in der Geschichte jeweils wirksamen Existenzverständnis fragt. Da faktisch alle Menschen aus einer Vergangenheit kommen, in der Möglichkeiten des Selbstverständnisses schon leitend sind, angeboten oder in Frage gestellt werden, ist die Entscheidung gegenüber der Vergangenheit, ja, letztlich gegenüber der je eigenen Vergangenheit des Mensch und seiner Zukunft».

² R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen 1972, S. 4: «Das wird noch deutlicher, wenn ein zweiter Fehler in der Geschichtsauffassung der liberalen Theologie erkannt wird. Sie übersieht nicht nur daß innerhalb des von ihr gezeichneten Geschichtsbildes alle Ergebnisse nur relative Geltung haben, sondern auch daß alle geschichtlichen Erscheinungen, die dieser geschichtlichen Betrachtungsweise unterworfen werden, nur relative Größen sind, nur *Größen innerhalb eines großen Relationszusammenhangs*. Nichts was innerhalb dieses *Zusammenhangs* steht, kann auf absolute Geltung Anspruch machen. Auch der historische Jesus ist eine Erscheinung unter anderen, keine absolute Größe. Diese Konsequenz hat die liberale Theologie freilich bis zu einem gewissen Grade gezogen. Sie redet zwar vom historischen Jesus mit großer Plerophorie, aber doch sehr deutlich so, daß sie ihm keine absolute Geltung zuschreibt».

³ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen 1972, S. 5: «Man kann von einem *Geschichtspanteismus* der liberalen Theologie sprechen, der dem Naturpanteismus eng verwandt ist und letztlich darauf beruht, daß hier die Geschichte wie die Natur gesehen wird, d. h. mit den für die Natur geltenden Begriffen, und daß hier der Mensch, sofern er an dieser Geschichte teilnimmt, in der gleichen Weise gesehen wird, als Objekt, sozusagen von außen, nicht unter Kategorien, die von ihm selbst aus gewonnen sind».

⁴ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen 1972, S. 7: «Das kann im einzelnen verschieden sein; in der liberalen Theologie herrschte eine verschwommen idealistisch–psychologische Geschichtsbetrachtung. Die geschichtlichen Kräfte wurden als geistige Mächte aufgefaßt, die aber ganz nach der Analogie von Naturkräften gedacht wurden. Unter der Wirksamkeit solcher Kräfte arbeitet sich –so erschien es– die Menschheit aus dem Naturzustand zur Kultur. Es ist ein Ringen, in dem die Kräfte des Wahren Guten und Schönen den Sieg behalten, ein Ringen, an dem der Mensch teilnimmt, indem er zugleich von diesen Kräften getragen ist und so aus der Naturgebundenheit zur freien Persönlichkeit mit ihrem Reichtum wird».

⁵ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, IV, Tübingen 1975, S. 48: «Die Freiheit ist also nicht eine Qualität, die dem Menschen als Menschen zu eigen ist, sondern sie ist eine Möglichkeit, die nur jeweils Ereignis werden kann. Der Begriff der Freiheit ist also vergeschichtlich. Es ist nun aber die große Frage, wann das Ereignis der Freiheit Wirklichkeit werden kann».

⁶ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1972, S. 279: «Das christliche Verständnis von Freiheit besagt, dass Freiheit als Freiheit der Person, nicht eine Qualität ist, sondern nur jeweils Ereignis sein kann. Die Möglichkeit fordert, Freiheit anbietet. Das Problem der Freiheit

Questa libertà non è evidentemente capriccio di un certo libero arbitrio, che ci condurrebbe al completo soggettivismo, ma è una libertà nel legame, nei collegamenti in mezzo ai quali dobbiamo prendere le nostre decisioni. Non sarà dunque una libertà di sicurezza ma una libertà di angosciosa insicurezza davanti alle possibilità di sempre nuovi eventi, e di nuove decisioni da prendere ¹. La libertà di scelta individuale è chiaramente rivolta verso il futuro dove le decisioni si dovranno prendere ². Libertà nella storia e libertà verso il futuro, si lascia così da parte una libertà che potrebbe implicare il rischio di isolare i protagonisti nel tentativo di non relativizzare la loro iniziativa (vedere parte I, sezione A, teologia della Parola). Si scorge –invece–, nella dinamica esistenziale, una libertà impegnativa che coinvolge direttamente i protagonisti, nell'immediatezza delle loro decisioni la via si apre per una prospettiva di speranza da sviluppare in modo meno ristretto e individuale (vedere parte IV, sezione B, teologia della speranza). Il nucleo della storia si ricapitola quindi in modo oggettivo nell'esistenziale autenticità della vita del soggetto ³. Il senso della storia si trova nel senso dell'esistenza, e l'esistenza trova il suo vero senso nell'autenticità della concreta e consapevole decisione individuale ⁴. Così si congiungono oggettivismo e individualismo nel criterio fondamentale dell'autenticità esistenziale. La storia si concentra nell'esistenza, e l'esistenza si concentra nel momento di autenticità della scelta responsabile, la decisione si condensa nell'attimo dell'incontro immediatissimo ⁵. Il concentramento cristologico del pensiero barthiano diventa forse qui un concentramento salvifico, nel senso dell'incontro tra

beginnt aber für das christliche Denken dort, wo es für das stoische Denken aufhört. Für den stoischen Philosophen steht es außerhalb der Diskussion, dass der Mensch frei ist, wenn sein Denken dem Gesetz der Vernunft folgt; für den Christen ist die Frage die, ob der Mensch Herr über sich selbst ist in seinen Entscheidungen».

¹ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1972, S. 282: «Die Entartung der echten Freiheit zur falschen Freiheit des Subjektivismus stammt im letzten Grunde aus der 'Angst vor der echten Freiheit'. Die echte Freiheit –so sehr sie eine Freiheit in der Gebundenheit ist– ist keine Freiheit der Sicherheit, sondern eine Freiheit, die immer nur in Verantwortung und Entscheidung jeweils genommen, jeweils Ereignis wird (im Grunde auch beim Stoiker, selbst wenn er es nicht durchschaut), also eine Freiheit der Unsicherheit. Die unechte subjektive Freiheit wähnt sich gesichert gerade in ihrer Unverantwortlichkeit gegenüber einer transzendenten Instanz und in ihren Bewusstsein der Verfügungsmöglichkeit über die Welt mittels Wissenschaft und Technik. Sie wächst aus dem Bedürfnis nach Sicherheit, sie ist Angst vor der echten Freiheit, Angst vor dem Selbstsein».

² R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1972, S. 71: «Freiheit ist Leben aus der Zukunft. Sie ist also das Gegenteil vom dem was der Stoiker unter Freiheit versteht, nämlich nicht die Abgeschlossenheit meiner Innerlichkeit, die mir scheinbar zur Verfügung steht, sondern die Offenheit für die Begegnung im Jetzt, für die Zukunft, die mich wandeln will».

³ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, III, Tübingen 1965, S. 147–148: «Dieses existentielle Verhältnis zur Geschichte ist die Grundvoraussetzung für das Verstehen der Geschichte. Es bedeutet nicht, dass das Verstehen der Geschichte ein 'subjektives' ist in dem Sinne, dass es von dem individuellen Belieben des Historikers abhängt, wodurch es ja alle objektive Bedeutung verlieren würde. Sondern es bedeutet, dass Geschichte gerade in ihrem objektiven Gehalt nur von dem existentiell bewegten, lebendigen Subjekt verstanden werden kann. Es bedeutet, dass für das geschichtliche Verstehen das Schema von Subjekt und Objekt das für die beobachtende Naturwissenschaft Gültigkeit hat, nicht gilt. Das Gesagte schließt nun noch eine wichtige Einsicht ein, nämlich, dass historische Erkenntnis nie eine abgeschlossene definitive ist so wenig wie das Vorverständnis, mit der Historiker fragend an die Phänomene herantritt. Denn wenn geschichtliche Phänomene nicht neutral beobachtbare Fakten sind, sondern sich in ihrem Sinn nur dem lebendig bewegten Fragenden erschließen, so werden sie immer nur je jetzt verständlich, indem sie in die je gegenwärtigen Situation hineinsprechen. Man muss daher sagen, dass ein geschichtliches Ereignis als das was es –eben als geschichtliches– ist, immer erst in der Zukunft erkennbar wird. Und deshalb kann man auch sagen, dass 'zu einem geschichtlichen Ereignis seine Zukunft gehört'».

⁴ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1972, S. 241–242: «Mit dem Verständnis der Geschichte ist nun ein 'Verständnis der menschlichen Existenz' als solcher gegeben. Denn die Frage nach dem Sinn der Geschichte ist ja nicht zu trennen von der Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz. Unter dem Einfluss des theologischen Verständnisses der Geschichte entwickelt sich im Abendland ein 'Individualismus', den man zum Unterschied von dem humanistischen Individualismus, wie er sich im Griechentum und dort wo die griechische Tradition wirksam war, ausgebildet hatte, als religiösen Individualismus bezeichnen kann. Hier wird nämlich das Individuum nicht mehr wie im Griechentum unter dem Gesichtspunkt der Erziehung und Bildung zu einem idealen Menschentum hin betrachtet, sondern unter dem Gesichtspunkt seiner Verantwortung vor Gott im Hier und Jetzt».

⁵ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, III, Tübingen 1965, S. 72: «Christlichkeit kann nie zu einer Charakter-Eigenschaft werden, sondern sich nur in der Entscheidung des Augenblicks verwirklichen. Die Begegnung des Augenblicks will mich je neu machen, mich von mir selbst so wie ich in das jetzt komme, freimachen. Es gibt keine Sicherheit. Ich kann nie auf das Erreichte zurückblicken und meinem Glauben als einen Besitz feststellen. Ich kann nie meine Tat der Entscheidung konstatierend als ein christliches Werk bezeichnen. Sie objektiviert sich nie in einem Werk, das als christliches ausweisbar ist. Denn nicht die zeitlose Ewigkeit der Idee bestimmt den Augenblick, sondern die auf mich zukommende Begegnung».

Dio e la coscienza che vive la sua autenticità? O si tratta di un taglio prettamente cristologico in chiave –magari– paoliniana, una cristologia ‘responsiva’¹? Il concentramento interpellatore è così forte che il mistero di Dio non sembra poter essere considerato fuori di questa prospettiva, Dio appare solo come Dio–per–me. Al di là di questi richiami, inviti o di questi accenni interpellativi, non si può dire niente di Dio. La cristologia “è” kerygma nell’annuncio della parola riconciliativa verso la ricezione del Cristo attraverso la conoscenza dei benefici di ciò che Egli ci porta dal Padre². Dal kerygma la cristologia diventa soteriologia... Non è più la ‘storia’ che situa soteriologicamente il mistero di Cristo ma il ‘kerygma’ stesso. Volendo uscire da una ‘storia troppo condizionante’ non ci si incatena forse ‘parolisticamente’ o linguisticamente in un condizionamento non del tutto dissimile? Bultmann ci fa capire quanto una antropologia o una precomprensione non sufficientemente ampia ed aperta rimane lo stesso incapace di valorizzare al meglio le promesse rivelative della ‘Parola’ ove gli ‘strumenti’ rimangono ancora troppo riduttivi... Dalla prevalenza ‘filologica’ ad una antropologia comunicazionale della parola e dei linguaggi, il nostro autore si trova piuttosto ‘situato’ o contestualizzato in un cammino delle scienze umane dei tempi recenti, pur volendo al meglio rispondere alla ‘mentalità moderna’. La comprensione ancora assai concettuale della ‘parola’ ci immerge forse in un tipo di ‘fondamentalismo filologico’ (tra ‘forma’ e ‘contenuto’) dove le promesse dello stesso kerygma potrebbero essere tuttora antropologicamente ‘ingessate’, da ciò che la prospettiva bultmanniana ci presenta³.

CAPITOLO III

DEMITIZZAZIONE O DE-SIMBOLIZZAZIONE NELL’ANTICIPAZIONE DELL’ANTROPOLOGIA DEI LINGUAGGI?



¹ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen 1972, S. 261: «Also nichts Anderes ist die paulinische Christologie als *die Verkündigung der in Christus geschehenen Heilstat Gottes*. Die Christologie ist *das Wort Gottes*. Dem Wort korrespondiert *der Glaube*, der Verkündigung das neue Sich–Verstehen des Gläubigen. Sofern nun auch dieses, der Glaube, das neue Verstehen, die *Antwort* also auf die Anrede. sich ausspricht, ist auch solche Antwort Christologie. Die Antwort kann in mannigfacher Weise gegeben werden, als das bloße Bekenntnis, daß Jesus der Kyrios ist (Röm. 10, 9; Phil. 2, 11), oder auch in ausführlichen Gedanken, in denen sich das neue Verstehen seiner selbst und der Welt ausspricht».

² R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen 1972, S. 267: «So führt die Erforschung der neutestamentlichen Christologie zu dem positiven Ergebnis: diese Christologie ist Verkündigung, Anrede, als die Verkündigung der Heilstatsache, daß in Jesus Christus Gott die Welt mit sich versöhnt hat, daß er Gottes Wort ist, daß in der Predigt dieses Wortes die Stunde der Entscheidung da ist, daß, wer ihn hört, den Vater hört, wer ihn schaut, den Vater schaut, wer ihn ehrt, den Vater ehrt. Ebenso zeigt die Interpretation der neutestamentlichen Christologie, wie mit der Christologie des Kerygma eine Christologie gegeben ist, die nichts anderes ist als die Explikation des glaubenden Verständnisses des neuen Seins, wie also die ersten Verkündiger die Aufgabe gelöst haben. die für jede kirchliche Gegenwart neu gestellt ist, eine Christologie zu entwerfen, für welche es gilt: *hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere*».

³ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen 1972, S. 284: «Da dies Wort reine Anrede ist und keine Legitimation bringt, da es nichts beweist, und nicht als *Theorie* von der Gnade Gottes, sondern als Gottes eben jetzt sich ereignender *Akt* der Gnade verstanden werden will, bringt es Leben oder Tod, ist es das Wort des Lebens wie des Gerichts. Die Möglichkeit des Wortes, verstanden zu werden, fällt zusammen mit der Möglichkeit für den Menschen, Ich selbst zu verstehen. Ob er sich so verstehen *will*, wie ihm im Worte gesagt ist, danach ist er gefragt. Daß er sich so verstehen *kann*, darin liegt das einzige Kriterium für die Wahrheit des Wortes; oder besser gesagt: darauf ist der Mensch, der nach einem Kriterium fragt, allein hinzuweisen, und die Aufgabe der Predigt ist deshalb, das Wort so darzubieten, daß die Möglichkeit des Verstehens nicht zu einer Frage der Theorie, der Weltanschauung wird, sondern deutlich wird als eine jetzt durch das Wort eröffnete und vom Willen zu ergreifende Möglichkeit».

DEMYTHOLOGIZING OR DESYMBOLIZING AS AN ANTICIPATION OF THE LINGUISTICAL ANTHROPOLOGY?

Il confronto sui protagonisti teologici circa Dio e Cristo ha riportato immancabilmente il Cristo al centro del cammino teologico. Il secondo confronto si sofferma adesso sull'esplicitazione di questa centralità cristica. La riflessione dovrà precisare e sviluppare l'inserimento e l'accesso a Cristo, nel quadro dell'esperienza umana attuale. Le teologie si confronteranno ulteriormente, ed altre correnti cercheranno di presentare un orientamento cristologico intermedio. Il pensiero bultmanniano c'interessa, proprio per il confronto che egli non può mancare di lanciare, viste le sue prese di posizione. Con lui, si chiarirà l'interrogativo sull'intenzione dei protagonisti: l'intenzione di Dio è Cristo, e l'intenzione dell'essere umano è la realizzazione di se stesso. L'intenzione umana apparirà più schiettamente nella visione teilhardiana, in quanto attratta dalla pan-cristificazione per arrivare al proprio compimento. A questo stadio del confronto, Bultmann cerca di sviluppare l'intenzione di Dio e cioè: Cristo per noi. Quindi, non si tratterà di qualsiasi Cristo, e neanche del Cristo di un dato momento, ma del Cristo di sempre e perciò dell'adesso decisivo. Questo Cristo non è il Cristo storico ma il Cristo della Parola. Questo Cristo del kerygma è anche il Cristo della comunità che annuncia e predica il Vangelo ¹. Ci troviamo in una ambientazione che l'ecclesiologia eucaristica riprenderà a modo suo, nella ricerca di genuinità del percorso ecclesiale dalle sue sorgenti (cfr parte IV, sezione A, le prospettive di N. Afanas'ev e Zizioulas). Per loro la 'comunità dell'annuncio kerygmatico' diventa la 'comunità eucaristica originaria dell'«epi to auto». Tutto ciò che sorge dall'intenzione vitale di Dio deve essere portato senza intermediari e senza deviazioni all'uomo di oggi. L'intenzione di Dio deve apparire limpida e diretta, non complessa e contorta. Perciò si lasciano da parte tutti gli strumenti che potrebbero offuscare la visuale o complicare la comunicazione di questa intenzione di Dio. Cristo solo annunciato sarà la via con cui l'immediatezza si realizzerà. Una volta colta l'intenzione di Dio, di diventare per noi, tutto cambia e, nella conversione che crea, l'«uomo nuovo» sorge dalla fede esistenzialmente accolta e vissuta. Bisogna fare tutto affinché l'intenzione di Dio appaia con forza e incisività; a questo scopo deve essere rimosso ogni ostacolo. In tal senso Bultmann potrebbe apparire piuttosto come 'esegeta' geniale che invece come interprete teologico con la sua metodologia di demitizzazione ². L'intento esegetico nella precomprensione antropologica rimarrà un tema di discussione tra Bultmann e Barth ³.

¹ W. Schmithals, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen 1967, S. 216: «Dennoch bestreitet Bultmann, daß das Christus-Kerygma und die Verkündigung Jesu sich decken und hält beides scharf auseinander. Er sagt ja ausdrücklich: »So wenig mein Jesusbuch Kerygma ist, so wenig begegnet im Kerygma der historische Jesus«; oder: »Erst die Predigt der Gemeinde, zu deren Inhalt die Person Jesu gehört, ist >Evangelium< (= Kerygma); nicht die Predigt des geschichtlichen Jesus, die ich in meinem Buch dargestellt habe« (1926 brieflich).

² K. Barth, *Rudolf Bultmann, Ein Versuch Ihn zu verstehen*, Zürich 1952, S. 31: «Mir jedenfalls ist seine »Entmythologisierung des Neuen Testaments« als solche eine verhältnismäßig uninteressante Angelegenheit, verglichen mit der Problematik des positiven Resultates seiner Exegese und der des anderen, des positiven Auslegungsprinzips, mit Hilfe dessen er zu diesem Resultate kommt. Die Fragen, die ich seinem Resultat gegenüber anzumelden hatte, und die anderen, die seinem zweiten, dem positiven Auslegungsprinzip gegenüber anzumelden sein werden, würden mich auch dann — und dann vielleicht noch mehr — beunruhigen, wenn das spezifische »Entmythologisieren« in seinem Verfahren eine geringere, oder vielleicht auch gar keine Rolle spielen würde. Aber da die »Entmythologisierung« als solche nun einmal in den Mittelpunkt der allgemeinen Aufmerksamkeit gerückt ist, und da sie doch auch Bultmann selbst ungemein wichtig zu sein scheint, werde ich ihm mit der entsprechenden Aufmerksamkeit auch in dieser Richtung folgen müssen».

³ H. Bouillard, *LA POSIZIONE DI UNA TEOLOGIA RIFORMATA RISPETTO ALL'INTERPELLAZIONE ESISTENZIALE*, in «Internet» 2012, «[PDF] testo Bouillard» in http://www.w3.uniroma1.it/episteme/file/Dispense20100708_testoBouillard.pdf (pdf page 1): «Si sa che il dialogo pubblico di Barth con Bultmann è cominciato ben prima del famoso articolo del 1941 sulla demitizzazione del messaggio neotestamentario. Nel 1922, nella prefazione alla terza edizione della *Lettera ai Romani*, Barth rilevava con soddisfazione l'accoglienza amichevole che Bultmann aveva fatto del suo libro. E rispondeva amichevolmente al rimprovero che questi gli aveva indirizzato, di non essere radicalmente critico nella sua esegesi. All'epoca i due teologi erano e si sentivano assai vicini l'uno all'altro. Li si ordinava, con Gogarten, Brunner e altri, sotto la stessa etichetta della "teologia dialettica" e collaboravano insieme alla rivista *Zwischen den Zeiten*. Tra il 1928 e il 1933 si manifesta

AL DI LÀ DEI SIMBOLI OGGETTIVANTI, UNA REALTÀ INAFFERRABILE NEL KERYGMA

Né l'oggettività dei fatti, né la genericità dei sistemi di pensiero, né l'uso oggettivante di segni e simboli per esprimere l'incontro più autentico e più immediato, aiutano l'accesso vero a Cristo annunciato, nell'adesso dell'esistenza. Ecco che Bultmann si espone all'accusa di professare una 'Formlosigkeit', una de-formizzazione dell'intento cristiano ¹. Non si tratta neanche di sostituire il sentimento alla Schleiermacher –come dicono taluni– con l'esistenzialità ². La forma è oggettività... L'oggettività, a questo punto, ha qualcosa a che vedere con la razionalità di una comprensione dei fatti, delle idee o delle persone. Questa comprensione poggia eventualmente anche su una precomprensione dove si dà uno spazio all'approccio filosofico ³. Ma la

progressivamente on serio scarto. Bultmann sviluppa in modo sistematico ¹ un'idea che gli era presente dall'origine: non si può comprendere un testo biblico o la predicazione cristiana, se non si ha già una precomprensione (*Vorverständnis*) di ciò di cui si tratta. Di conseguenza, afferma, la teologia «presuppone nei suoi enunciati una determinata comprensione dell'uomo» ². Questa comprensione si riassume nella storicità del *Dasein*, così come Heidegger viene definendola in *Sein und Zeit*. Barth protesta contro quest'idea di una precomprensione necessaria all'opera teologica. Vi vede una parentela con la posizione di Schleiermacher. Nel 1933 egli mette fine alla sua collaborazione con Bultmann così come con Gogarten e Brunner».

((1) Vedere in particolare: *Die Bedeutung der «dialektischen Theologie» für die neutestamentliche Wissenschaft*, articolo comparso nel 1928 nei *Theologische Blätter*, pp. 57–67, e riprodotto in *Glauben und verstehen*, I, pp. 114–133. Ho analizzato lo sviluppo del pensiero teologico di Bultmann fino al 1933 in *Karl Barth, I. Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Paris, Aubier, 1957, pp. 109–203 / (2) *Glauben und Verstehen*, I, p. 117.)

¹ H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, B. I, Einsiedeln 1961, S. 49: «Vor allem bei Bultmann, wo der biblische Szientismus jede objektiv–ruhende, historisch anschauliche Gestalt der Offenbarung zersetzt hat und der Rückzug in die absolute gestaltlose Innerlichkeit der Glaubensentscheidung angetreten wird, im existentiellen Pro–me von Tod und Auferstehung des Herrn. Der Ernst der subjektiven Ergriffenheit im Sinn des Ergriffenworden seins von Christus spricht aus jeder Zeile Bultmanns, aber es ist ein Ernst voll Bekümmernis in seiner Bild– und Formlosigkeit, eine wahre Sackgasse des Protestantismus».

² H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, S. 24: «Das schleiermachersche Schema, von lutherischen muss herkommend, ist in allen nur erdenklichen orthodox und liberalen Variationen durch das 19. und 20. Jahrhundert durchgespielt worden, um ein jüngstes Mal in Bultmann aufzuerstehen: was dort Gefühl hieß, heißt hier Existenz, was dort zerfallenes Schuldbewußtsein war, hier Existenz in der Verfallenheit an die Welt, an Verfügbares in Sorge und Angst; was Versöhnungsbewußtsein war, wird (platonisch–kantische? johanneische?) Entweltlichung: und wieder wird der an der Existenz sich ereignende Vorgang in einen Kausalzusammenhang gebracht mit dem durch die Historie zu uns gelangen den Kerygma vom erlösenden Sterben Jesus' von Nazareth: im Kerygma liegt die Kraft; was dahinter historisch–tatsächlich sich geben hat, kann zuletzt dahingestellt bleiben (wie es in allerletzter Instanz auch für Schleiermachers Dogmatik entbehrlich war 1). Historisch zu sehen gibt es nichts, nur im Verkündigungswort den Glauben zu ergreifen, der uns je schon ergriffen hat. Das Maß (weil der Proberstein) des Glaubens bleibt auch hier des Menschen Existenz. An ihrer Auferstehung geschieht das entscheidende, einzige Wunder, das alle andern nach dem Wort Lessings überflüssig macht: Nur der braucht Wunder zu tun, welcher unbegreifliche Dinge zu überreden hat, um das eine Unbegreifliche mit dem andern wahrscheinlich zu machen. Der aber nicht, welcher nichts als Lehren vorträgt, deren Proberstein ein jeder bei sich führt 2».

(1) Im Christlichen Glauben wurden alle Hauptsätze in dreimaliger Projektion entwickelt: als Affektionen des frommen Subjekts, als Aussagen über den Zustand des Kosmos und als Aussagen über Gott. Die zweite und dritte Form ist der ersten gegenüber abkünftig und streng genommen eigentlich überflüssig (Sendschreiben an Lücke, hrsg. von Mulert [1908]. / 2 Lessing, *Theolog. Schriften* 1, 40.)

³ WIKIPEDIA DIE FREIE ENZYKLOPÄDIE, *Rudolf Bultmann*, in «Internet» 2012, http://de.wikipedia.org/wiki/Rudolf_Bultmann: «Bultmann gesteht der Philosophie ihrerseits zu, ein Vorverständnis des Seins und eine Begrifflichkeit zur Verfügung zu stellen, die theologisches Nachdenken überhaupt erst möglich machten. Die Aussagen und Schlüsse der Theologie gründeten jedoch nicht auf der Philosophie, sondern auf der göttlichen Verkündigung und im Christentum insbesondere dem Kreuzesgeschehen. Der Glaube an die Sündenvergebung und die Erlösung durch die Liebe Gottes sei nur aufgrund des Osterereignisses mehr als Wunschdenken. Die Auferstehung Jesu Christi müsse also mehr sein als mythologische Rede. Da die historisch–kritische Methode das leere Grab und die leibliche Auferstehung Jesu nicht als historisch gesichert erscheinen lasse, sei vielmehr die Entstehung des Osterglaubens unter den Jüngern als historischer Kern zu betrachten. Dieser gelte dem Historiker als visionäres Erlebnis ungeklärter Herkunft, dem glaubenden Christen dagegen als Offenbarung Gottes, dass Jesu Kreuzigung als Heilsereignis zu verstehen sei. Christlicher Glaube bestehe darin, diese Verkündigung als legitimes Gotteswort zu betrachten und sein Leben von diesem her zu verstehen.... Karl Barth wollte die christliche Glaubenslehre entschlossen als „Theologie“, also von Gott und seinem in die Welt gesandten „Wort“ her entwerfen. Er warf Bultmann vor, zunächst bei der Anthropologie anzusetzen, die Glaubenslehre also vom Menschen her zu entwerfen. Bultmann wollte das menschliche „Verständnis“ und „Vorverständnis“ ernstnehmen und auf dem Weg der frühen Kirchengeschichte erforschen, wie dieses „Vorverständnis“ in der damaligen Religionswelt die christliche Aussage geprägt habe. Barth hielt das für ein geradezu lästerliches Unternehmen, das ihm so sehr nach „Anpassung Gottes an den Menschen“ roch,

precomprensione implica pure un rapporto vissuto (esperienziale) con l'elemento che si prende in considerazione ¹. L'autenticità, che non si accontenti di un tale livello di approccio (troppo periferico), dovrà guardare anche all'irrazionale, che non è semplicemente l'opposto della razionalità, ma primariamente la messa in questione del criterio razionale ². L'al di là del razionale offre una via di partecipazione che l'oggettività razionalizzata non permetterebbe. La massima partecipazione sorge all'orizzonte della preoccupazione bultmanniana, intuita e valorizzata anche da altri esponenti del confronto teologico di questo secolo (vedere parte IV, sezione B, la teologia della speranza). E di nuovo, ci troviamo in presenza di una esitazione bultmanniana riguardo all'ulteriore sviluppo e approfondimento del pensiero teologico attuale. Infatti, la partecipazione ha le sue vie preferenziali. Una di queste vie è proprio la via simbolica, nel senso che i simboli formano questo livello, oltre il razionale, dove l'espressione permette una partecipazione più impegnativa a ciò che è espresso (vedere parte V, sezione B, la teologia neo-culturale). La via simbolica, come la via religiosa, si situano al di là dell'oggettivazione per aprire l'intento umano a un livello di approccio più immediato. L'esitazione 'kerygmatica' consiste proprio nel volere da una parte una maggiore immediatezza, mettendo però in atto una de-simbolizzazione. L'ultima chiave simbolica, secondo alcuni come F. Buri, potrebbe essere la simbolica 'kerygmatica' nella ricapitolazione bultmanniana: simbolica che acquista una sua valenza di 'mito' agli occhi di questi critici ³. Bisognerebbe spingere –in questo senso– la demitizzazione fino alle sue ultime

dass er sich ab 1933 konsequent von allen „Anthropologen“ absetzte. Die Ereignisse des „Dritten Reichs“ schienen ihm zuerst recht zu geben. Heute wird aber der Barthsche Weg teilweise als einseitig empfunden. Viele Anliegen Barths wurden ohnehin von der Bultmannschule aufgenommen und weiterverarbeitet».

¹ PONTIFICAL BIBLICAL COMMISSION, "The Interpretation of the Bible in the Church" (Presented by the to Pope John Paul II on April 23, 1993 as published in *Origins*, January 6, 1994), in «Internet» 2012, http://catholic-resources.org/ChurchDocs/PBC_Interp2.htm: «A. Philosophical Hermeneutics. In its recent course exegesis has been challenged to some rethinking in the light of contemporary philosophical hermeneutics, which has stressed the involvement of the knowing subject in human understanding, especially as regards historical knowledge. Hermeneutical reflection took new life with the publication of the works of Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey and above all, Martin Heidegger. In the footsteps of these philosophers, but also to some extent moving away from them, various authors have more deeply developed contemporary hermeneutical theory and its applications to Scripture. Among them we will mention especially Rudolf Bultmann, Hans Georg Gadamer and Paul Ricoeur. It is not possible to give a complete summary of their thought here. It will be enough to indicate certain central ideas of their philosophies which have had their impact on the interpretation of biblical texts. [1] 1. *Modern Perspectives*. Conscious of the cultural distance between the world of the first century and that of the 20th, Bultmann was particularly anxious to make the reality of which the Bible treats speak to his contemporaries. He insisted upon the "pre-understanding" necessary for all understanding and elaborated the theory of the existential interpretation of the New Testament writings. Relying upon the thinking of Heidegger, Bultmann insisted that it is not possible to have an exegesis of a biblical text without presuppositions which guide comprehension. "Pre-understanding" (*Vorverständnis*) is founded upon the life-relationship (*Lebensverhältnis*) of the interpreter to the reality of which the text speaks. To avoid subjectivism, however, one must allow pre-understanding to be deepened and enriched—even to be modified and corrected—by the reality of the text. Bultmann asked what might be the most appropriate frame of thought for defining the sort of questions that would render the texts of Scripture understandable to people of today. He claimed to have found the answer in the existential analysis of Heidegger, maintaining that Heideggerian existential principles have a universal application and offer structures and concepts most appropriate for the understanding of human existence as revealed in the New Testament message».

((1) The hermeneutic of the word developed by Gerhard Ebeling and Ernst Fuchs adopts a different approach and proceeds from another field of thought. It involves more a theological rather than a philosophical hermeneutic. Ebeling agrees however with such authors as Bultmann and Ricoeur in affirming that the word of God finds its true meaning only in the encounter with those to whom it is addressed.)

² J. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, London 1971, pp. 369–370: «The charge of irrationalism has in view the use which existentialist philosophers make of such affective states as anxiety, nausea, boredom and the like. Obviously we cannot be guided by our feelings which are often quite inappropriate. But in the existentialists, these affective states are not mere emotions. They carry with them an awareness of situations in which we participate, and which cannot therefore be objectively perceived from outside. These affective states are, as it were, crises of heightened awareness, in which we 'notice' something that ordinarily escapes us, our own finitude, the being of the world, or whatever it may be. Provided that we are willing to sift and clarify through analysis the insights afforded by such experiences, and to ask whether these insights are justifiable, there can be no objection to making use of them. A philosophy which ignored them in the name of rationalism would in fact be a singularly narrow and shallow interpretation of experience».

³ J. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, London 1971, p. 365: «The most radical application of existentialism to the problems of theology is found in the project for a 'theology of existence', put forward by Fritz Buri (Professor at Basel – 1907–). He wholeheartedly endorses Bultmann's proposals for existential interpretation and demythologizing of the New Testament, but thinks that Bultmann does not carry his proposals far enough. As Buri sees it, Bultmann is left with two difficulties on his hands. The first is a logical inconsistency, for having set out to translate the Christian message into a language which talks of possibilities of human existence, he comes to a halt with the

conseguenze ed implicazioni ¹. Sarebbe superfluo mettere in causa un ‘atto speciale di Dio’ nel kerygma per valorizzare meglio ‘l’esistenza autentica’ data come apertura trascendentale. L’atto specifico di Dio è ‘salvifico’ (soteriologico) mentre la trascendentalità è ‘rivelativa’. Si avverte –qui– il nodo di passaggio verso la “antropologia trascendentale” alla Rahner, che si muove oltre il soteriologismo stretto (cfr infra, l’ultimo paragrafo di questo capitolo; cfr etiam volume II, le teologie di convergenza, parte I). Si farà notare –però– che il riferimento a Cristo rimane fondamentale in ogni iniziativa divina qualificata come ‘fede cristiana’ ². La ‘grazia anonima’ della prospettiva trascendentale rahneriana sarà dunque esaminata in senso critico da questa chiave. Il cristocentrismo della discussione a questo secondo livello della panoramica teologica, dalla svolta del XX secolo, rimane un richiamo ben presente. Non si può evacuare Cristo, anche se l’accentuazione esageratamente ripetitiva del ‘kerygma’ potrebbe risultare poco accessibile –come dice G. Moran– per gli studenti di oggi ³. Sarebbe come uno slittamento cristomonista che dimentica il riferimento più ampio a Dio nel Suo mistero... Per quanto alla simbolica (in senso antropologico linguistico), questo procedimento impedisce –per Bultmann– di raggiungere l’obiettivo da valorizzare: cioè l’incontro esistenziale immediato. Ci pare che la difficoltà si situi piuttosto in questo campo, che sul solo terreno del soggettivismo, che rimane, in un certo modo, parte inevitabile della sua ricerca filosofica creativa ⁴.

LA QUESTIONE ANTROPOLOGICA DEL SIMBOLO

kerygma, the proclamation of a saving act of God. Whatever this may be, it is not a possibility of human existence. In Bud’s view, it is in fact the last remnant of myth. The second difficulty is a certain arrogance which attends Bultmann’s sharp distinction between the Christian gospel and philosophical ideas of an authentic existence. Is it true that Christianity *alone* can bring men into the authenticity of their existence?».

¹ J. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, London 1971, pp. 365–366: «The way out of Bultmann’s difficulties can lie, Buri thinks, only through a ‘dekerygmatising’ of the Christian Message. The idea that there is some special act of God in which he addresses his word to man must be given up. Grace and revelation are not given in a special act, but are given with existence itself. Here Buri adheres closely to Jaspers, who stands in relation to his theology much as Heidegger stands in relation to Bultmann’s. When the notion of a *kerygma* has been abandoned we are delivered not only from the logical inconsistency of Bultmann’s view, but also from its arrogance; for there would be no difference in principle between the Christian idea of authentic existence, and that of a philosopher like Jaspers, who also thinks of authentic existence as a gift from the transcendent, but without postulating any special act of God».

² A. Kee, *Ways to Transcendence*, London 1971, pp. 57: «This project of dekerygmatising the New Testament is associated primarily with Fritz Buri ¹. I support Bultmann against both of these criticisms. Although his use of the term ‘myth’ is not always clear and often pejorative, there can be no doubt that a consistent method must be found by which conceptual and cultural translation of the truth of the New Testament can be made. But against Buri, it must be insisted that a faith which could dispense with Jesus Christ – however compelling it might be in theory or in practice – would not qualify as Christian faith. Either Jesus Christ is of the utmost significance, or he is one of a long line of great historical figures who have pointed beyond to something or someone greater».

((1) Cf. the discussion of Buri in John Macquarrie, *The Scope of Demythologizing*, S.C.M. Press, London, 1960, Ch. 5.)

³ A. Dulles, *The Survival of Dogma*, New York 1973, p. 59: «Modern kerygmatic theology has attempted to re-pristiniate the New Testament form of faith, as just described. It seeks to proclaim the Christian message in the language of Paul and Acts, but it does not generally meet with an enthusiastic response. As Gabriel Moran remarks, religion teachers who make this effort generally find their students “indifferent, uncomprehending, and uninterested in the whole thing.” Moran writes, “It is not that our students have never heard about Christian revelation; many are sick to death of hearing about it. The introduction of a new artificial stage in which one pretends that none of this has happened or that one can start all over is not likely to help».

⁴ J. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, London 1971, p. 369: «The charge of subjectivism obviously has some weight. Existentialism begins from the situation of the existing individual, though we should remember that his existence is not that of an isolated subject but existence in the world. Nevertheless, we may think that sometimes the existentialist philosopher is so immersed in his personal existence that he has become quite egocentric. Some of Kierkegaard’s writings can be properly understood only if we know about his love-affair, while among contemporary thinkers Sartre’s philosophy is tied up closely with his own psychological make-up, as, for instance, in what he says about sticky substances. But the more objectionable kind of subjectivism disappears in thinkers like Marcel, Heidegger and Jaspers. They reach beyond an egocentric view of the structures of inter-subjective experience. The subjective element that remains is ineluctable – it is the acknowledgment that all philosophizing is from the point of view of a finite human existence, and this cannot be exchanged for a divine eminence from which one might objectively survey all time and all existence».

Invece di adoperare o di seguire la via simbolica, R. Bultmann tenta di individuare, in qualche maniera, i sintomi trans-empirici che permettono l'accesso immediato e autentico al nucleo vitale dell'esistenza ¹. Nella sua interpretazione esistenziale dei miti, tramite un riferimento analogico, si esce dal recinto intra-mondano per aprirsi a una valenza trascendentale ². Ci si può chiedere se questi sintomi trans-empirici non diventeranno necessariamente simboli, una volta iniziata la loro comunicazione da una coscienza all'altra? La partecipazione immediata, autentica e attuale, rimane pertanto l'interesse primario del teologo tedesco. Di fronte a questo, tutto svanisce, e in esso, tutto si compie. Si verifica così, anche qui, una possibile restrizione antropologica ³, riduzione culturale nella presentazione dell'impatto cristiano nel nostro tempo. Volendo superare l'intralcio di stretta oggettivante della metafisica, situandosi fuori dello schema cosiddetto classico soggetto-oggetto ⁴, Bultmann non entra però appieno in ciò che l'approccio linguistico del XX secolo ha svelato sulla comunicazione nei suoi multiformi linguaggi. Egli rimane più filologo che linguista. L'umano -poi- rimane ambiguo e sospetto. I simboli ed i miti appaiono primitivi e superati, legati a questa ambiguità fondamentale. La simbolica mitica - parte della via simbolica complessiva- presenta senz'altro un certo qualcosa di primitivo nella sua espressione. Si è fatto presto ad abbinare il concetto 'primitivo' con l'idea di grezzo o sotto-

¹ A. Jeffner, *The Study of Religious Language*, London 1972, p. 63: «It seems now to be correct to say that one line of thought in Bultmann is to see Christian religious language as consisting partly of trans-empirical symptoms. The reality that it indicates cannot be talked about in statements, since it cannot be made an object. Still, the religious language is itself a symptom of a reality outside the world of facts. There is, Bultmann seems to say, another class of sentences which can also be used as trans-empirical symptoms. They can be found in the language which has its origin in our own 'existence', and which is used and analyzed by the existentialist philosophers ¹. To speak of my authentic existence is not to make statements -not even symbolic or metaphorical statements. According to the existentialist tradition this talk is more like a symptom of an unspeakable level of human reality ²».

((1) R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, pp. 56ff. Cf. *Kerygma und Mythos*, II Band, where Bultmann says, p.187: 'Es . . . gibt eine Sprache, in der sich Existenz naiv ausspricht, und es gibt entsprechend einer Wissenschaft, die ohne die Existenz zum welthaften Seim zu objektivieren, von der Existenz redet.' Stuart C. Brawn, in his book *Do Religious Claims Make Sense?*, SCM Press, London 1969, interprets Bultmann as holding the view that religious sentences are possible to understand without being a believer. According to our interpretation here, one must have some experience of the transcendent to be able to recognize a trans-empirical symptom. This does not contradict Brown's interpretation, because Bultmann thinks that we have in the experience of our own existence such special experience of a reality outside the world of scientific statements which makes it possible to understand what a trans-empirical symptom might be a symptom of. Cf. Bultmann's 'Das Problem der Hermeneutik', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* XLVII, 1950, pp.66f. / (2) One of the existentialist philosophers who has deeply influenced Bultmann is Martin Heidegger. Heidegger, in his very complicated theory -of language, seems to ascribe, particularly to poetic language, those characteristics which have led us to talk about transcendental symptoms. Some sentences from the great poets, which reveal the deepest levels of being can neither be characterized as metaphorical statements or as expressions, if we follow Heidegger.)

² J. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, London 1971, p. 121: «The danger inherent in existential interpretation of myth is that it tends to subjectivize the whole content of the myth, so that all the ideas of the myth, including even the idea of "God," are taken to refer to elements of our own inner life. Bultmann himself would reject such an interpretation. He claims that existential interpretation is not a subjectivizing, for existence is encounter with what is other than the self, and in faith we encounter a transcendent reality that is independent of our existence and, indeed prior to it. But to acknowledge this is to admit that the content of the myth cannot be exhaustively interpreted in statements that refer to human existence. The myth has also a transcendent reference, and while it does not speak of a transcendent reality apart from the way in which that reality relates to human existence, nevertheless it does not permit this reality to be absorbed into existence as a mere constitutive factor belonging to it. In his interpretation of myth, Bultmann finds it necessary to employ what he calls "analogical" language about "God's acts," "God's address" and so on, and whatever this may be, it is not straightforward talk about human existence».

³ H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1968, S. 313: «Was Bultmann mit seinem existenz-philosophischen Ansatz gewinnt, haben wir gesehen: Keinem anderem Theologen gelingt es wie ihm, das Christusgeschehen, das vor zweitausend Jahren stattgefunden hat, auf die Existenz des Menschen zu beziehen und es so über den 'garstigen Graben' der Geschichte hinweg in die Gegenwart zu holen. Aber geht diese radikale Vergegenwärtigung der christlichen Botschaft bei ihm nicht auf Kosten des Inhalts? Zum mindesten wird man sagen müssen, dass bei Bultmann eine 'anthropologische Engführung' stattgefunden hat, so wie wir bei Barth gerade umgekehrt, eine 'christologische Engführung' festgestellt haben. Diese anthropologische Verengung der christlichen Botschaft bei Bultmann aber hat ihre Grund fraglos in seinem existenz-philosophischen Vorverständnis».

⁴ C. Geffré, *Un nouvel Age de la Théologie*, Paris 1972, p. 52: «C'est par réaction contre l'objectivisme de la théologie métaphysicienne qui explique et réduit la nouveauté de l'événement de la Révélation, qu'il faut comprendre la requête de la théologie contemporaine quand elle se veut plus existentielle, plus personaliste. C'est surtout Bultmann, qui a montré comment la connaissance de Dieu échappe au schéma sujet-objet de la pensée métaphysique. Selon lui, parler sur Dieu n'a aucun sens, car, au moment même où il se déploie, ce langage a perdu son objet».

culturale. Un'interpretazione più matura dovrebbe liberarsi da questo 'a priori' per accedere ad un livello parallelo allo sviluppo mentale di cui gode ¹. La ristrettezza antropologica della demitizzazione rispecchierebbe così un desiderio d'affinamento culturale, anche se prospettato in modo maldestro. Ma, ciò che non è stato notato dal teologo del kerygma, è che non esiste una reale possibilità di scelta, tra espressione simbolica ed espressione non simbolica, su Dio e sul suo mistero. La scelta si verifica, invece, tra diverse categorie di espressioni simboliche: le espressioni del simbolismo personalizzato –evocando l'agire personale– e le espressioni del simbolismo cosificante basato su oggetti, entità, esseri ². Ci sembra però che l'estensione del campo simbolico, proposta da E. Brunner, sia eccessiva, perché confonde una semplice rete di segni espressivi (vedere relazione tra parte IV, sezione A, il segno attuato e parte V, sezione B, la simbolica nella cultura) con la consistenza originalissima del simbolo (vedere parte V, sezione B, la teologia neo-culturale). Questa consistenza ineludibile dei simboli sarà sottolineata da Tillich di fronte a Barth e Bultmann ³. L'antropologia recente riscopre, poi, le caratteristiche proprie del simbolo. Appare, in ogni caso, interessante la sua affermazione, che non vi è un'immediatezza raggiungibile tramite l'astrazione, anche se essa è riconosciuta più purificata e più progredita culturalmente. La difficoltà specifica, che incontriamo, quando si parla di simbolo, consiste nei significati assai diversi che il termine riceve presso i vari autori. E neanche la linguistica attuale è riuscita ad arrivare a un accordo sul simbolo (vedere A. Joos, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, Verona 1989–92, vol. 6, Il simbolo). Per molti esso rimane soltanto un segno un po' particolare. Il mito scaturisce dal contesto simbolico della comunicazione umana. Riscontreremo quindi le stesse divergenze d'interpretazione sul mito che sul simbolo. La questione rimane del tutto attuale di sapere se il simbolo ed il mito è una traduzione in termini fittizi dell'esperienza umana o se è una traduzione in termini oggettivanti ⁴. Per diversi commentatori 'fittizio' vuol dire

¹ E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Hamburg 1965, S. 127–128: «Zunächst ist ja den alten wie den neuen Vertretern des Postulates der Entmythologisierung zuzugeben, dass die Bibel –das Neue Testament so gut wie das Alte– sich einer Ausdrucksweise bedient, die der gemeinten Sache inadäquat ist. Sie redet von Gott mit einer befremdlichen Unbekümmertheit anthropomorph, sie redet vom Transcendent–Nichtgegenständlichen in einer massiv gegenständlichen Weise, sie ist darum dem an die abstrakte Sprache der Philosophie Gewohnten anstößig, ihre Aussagen sind ihm eben um dieser primitiv-mythischen Formwillen unglauwürdig und unannehmbar. Diese Unangemessenheit und 'Primitivität' ist durch zwei Merkmale bestimmt: durch die Symbolik des Personseins (Anthropomorphismus) und die Symbolik des Ergreifens Gottes in die Geschichte».

² E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Hamburg 1965, S. 129: «Es zeigt sich vielmehr, dass diese abstrakte Begrifflichkeit nicht etwa un-symbolisch adäquat ist, sondern dass bloß an die Stelle der Du-Symbolik eine, freilich verfeinte, 'verdünnte' Es-Symbolik und an die Stelle der Symbolik der Zeit die Symbolik des Raumes tritt. Keine noch so abstrakte Metaphysik entgeht der Notwendigkeit, über Letztliches symbolisch zu reden, unangemessene, unserer Erfahrungswelt entnommene 'Bilder' für das Gemeinte zu gebrauchen, auch wenn diese Symbolik noch so abstrakt, noch so 'vergeistert' sich gibt. Wir haben nicht zu wählen zwischen einer unsymbolischen adäquaten und einer symbolisch–inadäquaten Begrifflichkeit, sondern zwischen zwei Arten von Symbolen: der Symbolik der Personalismus und des Handelns in der Zeit und der Symbolik der Dinge, des Es und der Zeitlosigkeit».

³ Ph. Aubert, *Le protestantisme, une religion de l'herméneutique*, in «Internet» 2006, prolib.net/theologie/202.005.hermeneut.aubert.htm: «Paul Tillich développera une théologie à la fois héritière et critique à l'égard de Bultmann et de Barth. Pour lui, la théologie est par excellence une science des frontières. Elle se doit d'entretenir un dialogue avec toutes les recherches humaines ou scientifiques. L'œuvre de Tillich peut se résumer en un formidable essai de traduction du langage religieux. Il insiste fortement sur le fait que tout langage religieux est symbolique, il ne faut donc pas prendre les formules dogmatiques au pied de la lettre, mais entrer dans le jeu des interprétations possibles que livre le symbole. Le symbole rend en fait impossible toute tentative d'objectivation de Dieu, il est signifiant plus que parlant, il montre plus qu'il ne dit. Cet aspect du symbole est particulièrement visible dans la culture, car pour Tillich, toute culture est fondamentalement religieuse, elle reflète la tentative humaine d'échapper au nécessitarisme de la nature ou au déterminisme de l'histoire en manifestant une transcendance. En reprenant les catégories de l'essence et de l'existence, Tillich parlera du péché comme d'une aliénation existentielle, de la mort comme d'un état de non-être, de Dieu comme la réconciliation entre l'essence et l'existence. Son œuvre reste importante, car elle a permis à de nombreux théologiens de se débarrasser d'un langage suranné; une phrase résume bien la tentative de Tillich: «Soyez très exigeant avec votre pasteur ou vos amis religieux quand ils vous jettent des interprétations fausses ou mal comprises des symboles religieux. Tendez-leur un piège en leur demandant: Que voulez-vous dire? Alors vous découvrirez qu'il est peut-être possible de leur apprendre que les symboles ne peuvent plus désormais être utilisés d'une manière aussi déformée».

⁴ P. Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation by Paul Ricoeur*, [Translated by Peter McCormick. This essay first appeared in French as Ricoeur's preface to Bultmann's *Jesus, mythologie et démythologisation* Paris: Ed. du Seuil, 1968.], in «Internet» 2006, www.religiononline.org/showchapter.asp?title=1941&C=1771: «But myth is something else than an explanation of the world, of history, and

irreale, non vero, inconsistente... Feuerbach lo poteva esprimere in questo modo. 'Oggettivo' vorrebbe invece dire reale e affidabile. Ma oggi, si sa dalla comunicazione che tutto è finzione attraverso i processi della trasmissione, a cominciare da quella a distanza (cfr supra il testo sulla comunicazione). Siamo dunque un'altra volta passati in una dinamica antropologica diversa dove il fittizio non è semplicemente l'irreale. Da diverse parti sono sorte critiche circa il concetto preciso che Bultmann presenta del mito, oltre al suo metodo di demitizzazione¹. Il pensatore cristiano ha creato una certa sistematica della mitologia, che corrisponde ad altre teorie sistematiche, rielaborando, in modo un po' accademico, la propria comprensione scientifica dei miti. Sia la sostanza del mito, sia il modo di articolarlo appaiono assai problematici a molti altri teologi del XX secolo. Forse si tratta, nella maniera bultmanniana di avvicinare il mito, del problema più ampio della cultura occidentale: della sua tendenza cioè a interpretare tutto in senso razionalmente astratto, pensando di arrivare così a una maggiore intensità spirituale, ad una più efficace purificazione espressiva e ad una immediatezza maggiormente autentica². Si pensava, anzi, di superare con l'astrazione le vie indirette dell'espressione cristiana per arrivare all'immediatezza. Lasciando però la via libera alla sistematizzazione astratta, si perdeva la concretezza, elemento fondamentale dell'espressione di fede. Naturalmente, la teologia del XX secolo si interesserà a questa necessità di superamento dell'astrattezza generalizzata del pensiero teologico. La de-sistematizzazione dell'ecclesiologia della conciliarità (vedere parte III, sezione A, l'ecclesiologia di conciliarità) e la de-universalizzazione dell'ecclesiologia eucaristica (vedere parte IV, L'ecclesiologia eucaristica) saranno due passi notevoli per ricentrare –in modo più concreto– la prospettiva teologica fondamentale. È interessante pertanto rilevare che questa re-concretizzazione parte proprio dalla riscoperta ecclesiologica, come visione della dinamica ecclesiale ed un intendimento dell'espressione di questa esperienza nel segno dato.

L'IMPOSSIBILITÀ DI 'FISSARE' IL KERYGMA NEI SUOI CONCETTI DEFINITIVI

La concretezza vissuta personalmente nell'incontro non è però mai un dato di contenuto acquisito definitivamente. Il kerygma fa parte di una dinamica di riscoperta continua nell'esperienzialità della fede³. Essendo 'annuncio' non lo si può fissare come si 'fissa' un testo

of destiny. Myth expresses in terms of the world that is, of the other world or the second world the understanding that man has of himself in relation to the foundation and the limit of his existence. Hence to demythologize is to interpret myth, that is, to relate the objective representations of the myth to the self-understanding which is both shown and concealed in it. Again, we are the ones who are demythologizing, but according to the intention of the myth, which aims at something other than what it says. Myth, then, can no longer be defined in opposition to science. Myth consists in giving worldly form to what is beyond known and tangible reality. It expresses in an objective language the sense that man has of his dependence on that which stands at the limit and at the origin of his world. This definition sets Bultmann in complete opposition to Feuerbach. Myth does not express the projection of human power into a fictitious beyond but rather man's grasp on his origin and end, which he effects by means of this objectification, this putting in worldly form. If myth is really a projection on the level of representation, then it is first of all the reduction of what is beyond to what is on this side. Imaginative projection is only one means and one stage of the giving of a worldly form to the beyond, in terms of the here and now».

¹ K. Barth, *Rudolf Bultmann, Ein Versuch ihn zu verstehen*, Zürich 1952, S. 39: «Ich verstehe nicht. Welche himmlische oder irdische Stimme kann ihn veranlasst haben –statt sich, wenn das denn sein musste schlicht gegen das zu wenden, was man früher den biblischen 'Supranaturalismus' nannte– zur Bezeichnung jener problematischen Elemente gerade diesen (wie mir vorkommt, auch seltsam primitiven) Mythusbegriff zu wählen?».

² E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Hamburg 1965, S. 128–129: «Wenn wir nun umgekehrt nach den Begriffen fragen, durch die die biblische Symbolik seitens der Philosophie zum Zwecke der Reinigung oder Vergeistigung oder Entmythologisierung ersetzt werden soll, so sehen wir dass sie alle auf der Linie der Abstraktion liegen. Man meint also, das Maß der Abstraktion sei das Maß der Vergeistigung: Je abstrakter, desto geistiger! Das entspricht ja in der Tat der philosophischen Denkweise, die hinter allem konkreten Seienden das Sein selbst, hinter allen bloßen Erscheinungen den Grund derselben, hinter allen Wahrheiten das Eine Wahre sucht. Dabei bemerkt man aber nicht, wie damit, dass man die biblischen Aussagen in dieser Weise abstrakt 'interpretiert', der Sinn der Aussage selbst ein anderer wird».

³ W. Schmithals, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen 1967, S. 188: «Verstehen des Kerygmas ist darum nie als Summierung von Verstandenem, sondern nur in Form des Selbstverständnisses. Es ist jeweils total und neu in einem oder es ist gar nicht. Es verfügt nie über

filologico. Esso appartiene al linguaggio vivo, alla ‘parola parlata’ che si muove e continuamente si fa riscoprire dalle esperienze che si vivono. Non si tratta solo della classica ‘storia dal passato’ (cfr supra) che ci reintroduce nell’ambito speculativo e magari di una certa ‘filosofia della storia’¹. Bultmann si avvicina all’antropologia comunicazionale dei linguaggi vivi come ambientazione interpretativa senza avere a disposizione tutti gli strumenti di questo tipo di approccio². La teologia del XX–XXI secolo si apre alla soglia della antropologia più recente partendo dai tentativi della demitizzazione e del kerygma più che dalla chiave ‘filosofica’ della esistenza. K. Barth cerca un criterio ‘all’indietro’ nella filosofia passata per situare problematica bultmanniana³. Ma si può anche guardare ‘in avanti’ nell’intuito di Bultmann, superando la ‘fissazione’ sulla filosofia. La via di Gadamer o anche di Rahner farà un percorso impostato dalle prospettive esistenziali, anche se Bultmann connette la sua metodologia demitizzante alla sua riflessione di interpretazione esistenziale. A questo punto Bultmann potrebbe apparire più decisivo proprio dal suo approccio metodologico–filologico, che però non è ancora maturato alla dinamica metodologico–linguistica in senso più recente.

2°

LA REALTÀ OGGETTIVA DELL'ESISTENZA, L'OGGETTIVITÀ DELLA STORIA E L'OGGETTIVAZIONE DEI MITI

seinen Gegenstand, das Kerygma, sondern erführt dieses immer neu. Wer es als endgültig oder umfassend verstanden ausgibt, würde damit nur sein gründliches Mißverständnis vom Wesen des Kerygmas verraten. Das Kerygma ist seinem Wesen nach Anrede. Anrede aber kann nie definitiv, sondern nur je jetzt verstanden werden; und sie ist je jetzt nicht verstanden, wenn ich über sie urteile, sondern nur, wenn ich mich ihr in meiner Entscheidung stelle».

¹ A. Ascione, *Teologia e filosofia – Quale rapporto?*, in «Internet» 2012, [DOC] *Teologia e filosofia*, www.pftim.it/pls/ppd_pftim/dsc_docenti.download?id_all=483 (https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:2f2hhj3XuKgl:www.pftim.it/pls/ppd_pftim/dsc_docenti.download%3Fid_all%3D483%26lingua%3D3+Bultmann+Bouillard&hl=it&gl=it&pid=bl&srcid=ADGEESiD2A81kRohPAJU4PL-zUja2ThJMpQVW7vtcleovKZytlce_-f6VdwaGimF8jZiqX3ZheFFYpjsiMyKWR5Jai3ID8-uprn3MGm5lacAPD1LEI6SpH4KBYCpalux2rqYJZhZumK&sig=AHIEtbSNYYnWqBskTdxTpcwcbYnumcNCCA) (Word page 1): «A partire invece dall’ermeneutica contemporanea il rapporto tra teologia e filosofia si è attestato su posizioni che chiarivano la precomprensione esistenziale del dato della fede (R. Bultmann): l’analisi storica ed esistenziale fa da sostrato a ogni comprensione del contenuto oggettivo della fede. Il *kerygma* di salvezza è compreso e a partire dalla comprensione della sua storicità (la storia della tradizione orale e scritta, la storia della redazione...) e a partire dall’analisi dell’esistenza umana. Così il dato della fede viene “storicizzato” e l’ermeneutica filosofica diviene la scienza che è capace di ritradurre per l’uomo contemporaneo e di riaccostare alla sua sensibilità l’annuncio di salvezza. Le due impostazioni, anche se diverse metodologicamente tra loro (la prima collocata cosmologicamente, la seconda antropologicamente), tuttavia si possono incontrare su una riflessione fondamentale: se l’annuncio della fede è rivolto all’uomo, esso è rivolto proprio all’uomo in quanto *capace di comprendere* (e io direi meglio: *ascoltare, riconoscere*) nella sua libertà e responsabilità la rivelazione di Dio. Dio ha parlato di sé all’uomo proprio perché solo l’uomo è capace di corrispondere all’appello divino nella sua libertà. Si trattava perciò di vedere, nell’impostazione classica del problema, quali condizioni creaturali e umane permettevano una pensabilità di Dio in generale e in che modo un ragionamento umano, universalmente valido potesse portare alle soglie della fede».

² Vedere l’antropologia dei linguaggi, l’antropologia comunicazionale, la nuova comunicazione e la teologia –e la Chiesa: http://www.webalice.it/joos.a/COMMUNICATIONAL_ANTHROPOLOGY_-_ANTROPOLOGIA_COMUNICAZIONALE.html; [http://www.webalice.it/joos.a/COMMUNICATION\(S\)_AND_THEOLOGY_-_COMUNICAZIONE_E_TEOLOGIA.html](http://www.webalice.it/joos.a/COMMUNICATION(S)_AND_THEOLOGY_-_COMUNICAZIONE_E_TEOLOGIA.html); [http://www.webalice.it/joos.a/NEW_COMMUNICATION\(S\)_AND_CHURCH\(ES\)_-_NUOVA_COMUNICAZIONE_E_CHIESA\(E\).html](http://www.webalice.it/joos.a/NEW_COMMUNICATION(S)_AND_CHURCH(ES)_-_NUOVA_COMUNICAZIONE_E_CHIESA(E).html); [http://www.webalice.it/joos.a/LINGUISTIC_ANTHROPOLOGY_AND_THEOLOGICAL_METHODODOLOGY_-_ANTROPOLOGIA DELLE LINGUE \(DEI LINGUAGGI\) E METODOLOGIA TEOLOGICA.html](http://www.webalice.it/joos.a/LINGUISTIC_ANTHROPOLOGY_AND_THEOLOGICAL_METHODODOLOGY_-_ANTROPOLOGIA DELLE LINGUE (DEI LINGUAGGI) E METODOLOGIA TEOLOGICA.html).

³ K. Barth, *Rudolf Bultmann, Ein Versuch Ihn zu verstehen*, Zürich 1952, S. 52: «4. Oder — wir vollzögen eine Wendung von 180 graden — ist das Geheimnis der Bultmann’schen Theologie der in ihr wirksame Enthusiasmus eines neuen philosophischen Heureka? Es wurde ja schon angedeutet, daß es immer große Stunden in der Geschichte der Theologie waren, wenn es wieder einmal **zu** einem solchen Heureka kam. Sollte dies die Größe auch der Stunde Bultmanns sein? Es wäre dann so, daß man in seiner Begegnung mit Heidegger den Tag seiner subita conversio zu erblicken hätte. Des Positivismus, Idealismus und Romantizismus unserer Vater müde, hätte er in der Existentialphilosophie den — jedenfalls für unsere Zeit — passenden und unentbehrlichen Schlüssel für jegliche und so auch für die neutestamentliche Ontologie, Anthropologie, Kosmologie, Theologie, Soteriologie, Eschatologie gefunden und wäre nun — auch die Entmythologisierung wäre dann nur eine Nebenerscheinung dieser Bemühung — konsequent damit beschäftigt, seinen, den neutestamentlichen Text eben in die Sprache dieser Philosophie zu übersetzen».

La storia, con la sua insostituibile esigenza di stabilire i fatti autentici, non riceve, da parte di Bultmann, tutta l'importanza che ad essa spetterebbe. Egli vuole sbarazzarsi di una certa storia, quella cosiddetta scientifica che aveva condizionato tanto il secolo precedente ¹. Anche qui, ritroviamo –forse– lo stesso modo di ridurre questa corteccia, cioè i fatti, per arrivare meglio all'immediatezza dell'incontro? L'immediatezza è una assenza di mediazione più che 'l'istante presente della storia storica', come spesso si focalizza riguardo a Bultmann: verticalità nel presente che taglia fuori una speranza a lunga scadenza ². La mediazione, comunque, è una questione di comunicazione nell'esperienza umana e non prioritariamente una questione di temporalità storicistica. Sarebbe qui che il nostro autore anticipa certe inquadrature interpretative, pur non avendo a disposizione una prospettiva antropologica aggiornata per valorizzarla (cfr gli accenni all'antropologia comunicazionale – supra et infra). Il triangolo "forma–contenuto–durata" si ripiega su se stesso nella riflessione di questi autori, con una speranza funzione della 'durata' non abbreviata ³. Anche i fatti ricoprono qualcosa che deve essere liberato ⁴. Un fatto oggettivo, essendo spazio–temporale e dunque già pre–cirscritto, non è mai nuovo come può esserlo la novità della fede in quanto evento esistenziale ⁵. Un fatto oggettivo può diventare evento salvifico solo attraverso la parola che lo rivela ⁶. A questo punto i fatti ed il mito hanno in verità qualcosa in comune: tutti e due sono come una copertura che nasconde una autenticità esistenziale. Il problema non riguarda l'eventualità di adoperare o no una mitologia, ma il modo stesso di concepire tutto ciò con cui l'uomo esprime la sua esistenza, e il cammino significativo di essa. Quando si guarda all'intenzione dell'autore, il suo tentativo appare profondamente onesto: egli vuole liberare al massimo la possibilità di affermare il pieno impatto della risurrezione. E per poterlo fare, cerca di non legare troppo strettamente la realtà della risurrezione ai fatti nel loro

¹ H. Arts, *Moltmann et Tillich*, Gembloux 1973, p. 64: «Bultmann a un concept de la science qui est nettement kantien. Pour lui l'histoire n'est rien d'autre qu'une connexion causale fermée. Il est convaincu –et nous pressentons ici le disciple de Luther– que l'histoire tout comme le monde, se trouve –théologiquement parlant– sous l'emprise de la loi. C'est pourquoi il pourra dire que l'évangile libère l'homme de l'histoire c'est-à-dire que l'homme n'est plus condamné à devoir se comprendre par le monde et par l'histoire, «wie aus den Werke». Pour Bultmann l'histoire non seulement est synonyme d'existence sous l'emprise de la loi, mais elle est essentiellement sujette à la décadence (Vergänglichkeit). Bultmann veut donc se défaire de l'histoire scientifique et de tous les problèmes qu'elle pose (p. ex. au sujet du Jésus historique) en les abandonnant aux historiens ou, dans le meilleur des cas, aux exégètes scientifiques».

² J. Florkowsky, *La Théologie de la foi chez Rudolf Bultmann*, Paris 1971, p. 177: «L'espérance est trop courte dans la théologie bultmannienne. La projection temporelle vers le futur que l'espérance doit donner à l'existence est ramenée par Bultmann à la verticale pure de la relation de foi à Dieu dans le présent. L'espérance est trop courte, non seulement parce que le contenu de la foi est réduit, mais parce que l'acte même de croire a subi une réduction. La foi n'est pas vraiment chez lui, la première liaison de l'homme à Dieu, pour être pris dans l'accomplissement de l'ensemble du dessein de Dieu. L'espérance, chez Bultmann, c'est l'ouverture de l'existence à la venue de Dieu, mais dans la perspective de l'instant».

³ Cfr J. Florkowsky, *La Théologie de la foi chez Rudolf Bultmann*, Paris 1971, pp. 176–177.

⁴ R. Mengus, *Théorie et Pratique chez Dietrich Bonhoeffer*, Paris 1978, p. 25: «La théologie existentielle qui, dans le premier après-guerre, renouait, par-dessus des générations dogmatiques, avec le sens de la positivité et de l'historicité, n'arrivait pas elle-même à surmonter toute méfiance devant les 'faits'. L'école bultmannienne reste obsédée par le vieux besoin idéaliste de 'réduire' les données: qu'on songe au débat sur la résurrection et à ses présupposés philosophiques. La suspicion à l'égard de la facticité prend à l'occasion, on l'a dit, un caractère de phobie».

⁵ J. Florkowsky, *La Théologie de la foi chez Rudolf Bultmann*, Paris 1971, p. 26: «Pour la connaissance objective, un phénomène est connu lorsqu'il est situé dans le temps et l'espace. Il ne représente donc jamais une nouveauté radicale. Les événements existentiels, au contraire, ne sont jamais tels. Je ne puis prévoir mes propres décisions, ni être assuré de l'événement futur. Ces décisions, je ne puis que les prendre, et face à l'événement qui survient (1). L'homme est ainsi, en raison du caractère historique de son existence, toujours vulnérable. Il est toujours dans l'insécurité».

((1) Cf. GV, III, 118–119 trad. fr. FC, II, 141–142.)

⁶ W. Schmithals, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen 1967, S. 182: «Die Zusammengehörigkeit von Heilsgeschehen und Wort ist für Bultmann, wie wir wissen, im Wesen des Heilsgeschehens selbst begründet; denn das Heilsgeschehen ist kein objektiv feststellbares Faktum der Vergangenheit, das als Heilsgeschehen erkennbar und als solches sodann gelehrt und gewußt werden könnte. Erkennbar ist nur ein relativ belangloses menschliches Schicksal. Daß in diesem Schicksal Gottes Heilstat geschieht, muß durch das Wort angesagt werden. Das Heilsereignis begegnet also nur als Verkündigung. Weil das Wort das Jesusereignis als Heilsereignis ansagt, nennt Bultmann die Verkündigung gerne >Kerygma<, was so viel wie Anruf bedeutet».

sensu spicciolo, come la corrente storicista del secolo passato ¹. Questo mette però il nostro pensatore in contrasto con tutta la prospettiva detta oggettiva della storia e della realtà.

VERSO UNA 'DEFINIZIONE' DELLA MITOLOGIA?

Come il simbolo ed il mito, la storia non è, per Bultmann, autenticamente relazionale. Non lo può essere perché essa è solo il resoconto di avvenimenti passati, che si possono considerare da lontano. Non vi è nessuna immediatezza e dunque nessun incontro possibile in tale inquadratura. La storia non può dare un fondamento sostanziale per un accesso alla fede. Inoltre, da questa prospettiva, la mitologia è tutto quello che esprime l'apertura al divino in un linguaggio intra-mondano ². La 'mitologia' potrebbe –nel caso di un accostamento tra mondo divino e mondo 'mondano'– indicare un taglio di analogia (forse "entis"?) nell'impianto teologico più che una integrazione del divino nel 'mondano' e conseguentemente di una valutazione 'docetista' delle espressioni 'mondane' ³? Questo accenno ci fa capire che la problematica non più filologica ma prettamente linguistico-antropologica non potrà non essere affrontata nell'ulteriore percorso della teologia del XX secolo verso il XXI... L'intra-mondano ci lega –forse– all'imperativo 'oggettivo'? L'oggettività di questa storia intra-mondana non ha niente di vivo e di decisivo per la mia esistenza ⁴. L'essere umano, per arrivare ad una autenticità, deve uscire in qualche modo da questa storia per entrare nella temporalità della sua decisione, nell'istante dell'ascolto e della risposta personalissima e individuale ⁵. La storia, per il pensiero bultmanniano, costituisce un problema difficile, come lo sarà per altre teologie contemporanee. Esse presenteranno una storia che si degrada stando lì, lontano da noi di fronte alla vivacità dell'incontro esistenziale oppure una storia che si degrada verso il futuro – che minaccia di inserirvi una data corruzione (nel pensiero dell'ecclesiologia eucaristica) (vedere parte IV, sezione A, l'ecclesiologia eucaristica), o una storia che si degrada verso il passato – che immerge l'acquisito in un insignificante e inutile ammasso di

¹ M. D. Meeks, *The Origins of Theology of Hope*, Philadelphia 1974, p. 66: «Bultmann developed his own theology in contrast to the methodological self-understanding of historical science as articulated about 1920 by Ernst Troeltsch and others. Following Wilhelm Dilthey and Martin Heidegger, Bultmann believed that the relativization of all historical phenomena was the occasion for the development of man's 'historicity' as distinct from objective history. If the meaning of the resurrection as the heart of the kerygma could be assimilated to man's possibility of existence, then the resurrection would no longer be subject to the canons of historical reason».

² H. Bouillard, *LA POSIZIONE DI UNA TEOLOGIA RIFORMATA RISPETTO ALL'INTERPELLAZIONE ESISTENZIALE*, in «Internet» 2012, «[PDF] testo Bouillard» in http://www.w3.uniroma1.it/episteme/file/Dispense20100708_testoBouillard.pdf (pdf page 4): «D'altra parte, Bultmann chiama mitologia ogni linguaggio che rappresenta il divino come umano, il non mondano come mondano. Questo concetto non è troppo formale? Il mito reale non è sempre ciò che presenta sotto la forma di un racconto di carattere sovraumano, sotto la forma di una «storia degli dei» delle relazioni generali interne al cosmo naturale e storico? Questa disputa sul termine non è senza importanza. Perché se Bultmann, invece di operare con il suo concetto formale di mito, avesse adottato questo concetto materiale (*inhaltlich*) avrebbe senz'altro potuto rilevare qua o là dei materiali mitologici nel Nuovo Testamento. ma non avrebbe potuto considerare come mitologia la forma del suo messaggio e pretendere di rimpiazzarla con un'altra. Gli autori neotestamentari non hanno voluto fare esattamente tutt'altra cosa che presentare delle relazioni generali intra-mondane sotto forma di storia di dei? Perché Bultmann ha scelto il concetto di mito per designare ciò che, in altra epoca, si chiamava «soprannaturalismo» biblico!».

((1) Bult., 31.32.)

³ Cfr H. Bouillard, *LA POSIZIONE DI UNA TEOLOGIA RIFORMATA RISPETTO ALL'INTERPELLAZIONE ESISTENZIALE*, in «Internet» 2012, «[PDF] testo Bouillard» in http://www.w3.uniroma1.it/episteme/file/Dispense20100708_testoBouillard.pdf (pdf page 5).

⁴ J. Florkowsky, *La Théologie de la foi chez Rudolf Bultmann*, Paris 1971, p. 193: «Historique, pour Bultmann, c'est ce qui est passé pour toujours, ce qui ne peut plus me rencontrer dans le présent; et pour la rectitude de la foi, c'est aussi ce qui ne doit plus me rencontrer. Il faut toujours surmonter l'histoire pour arriver à la foi. Le Jésus historique n'est considéré par Bultmann que dans cette perspective historique, jamais dans une perspective christologique. L'événement historique peut recevoir valeur 'historicisante' (geschichtlich), quand il intervient dans mon existence comme événement qui me provoque à la décision. Jésus entre dans mon existence en tant que prêché; et c'est dans cette prédication seulement qu'il est dit Christ, c'est-à-dire Dieu sauveur pour moi».

⁵ J. Florkowsky, *La Théologie de la foi chez Rudolf Bultmann*, Paris 1971, p. 176: «Chez Bultmann, qui parle tellement de la temporalité et de l'historicité de l'existence, il faut que l'homme, pour exister authentiquement, non seulement échappe à l'emprise de l'histoire chronologique que déroule le monde et dans laquelle il est situé, mais encore à cette histoire dont l'homme est l'origine par ses décisions dans l'instant».

pesi (nel pensiero della teologia della speranza) (vedere parte IV, sezione B, la teologia della speranza). Sembra che la teologia del XX secolo non si rialzi facilmente dalla mortale esaltazione che la storia aveva conosciuto nei secoli precedenti, con un prestigio e un fascino quasi uguali a quelli che conosceranno, in altri campi e in altri momenti, la scienza positiva e la tecnica.

QUAL È IL PROBLEMA ESEGETICO-TEOLOGICO DELLA 'MITOLOGIA'

In modo generico, la mitologia suggeriva l'idea di una falsificazione espressiva del mistero nella sua genuinità, o cioè un travestimento indebito (eventualmente arcaico o 'primitivo') di ciò che si evoca dal mistero. Per la prospettiva della demitizzazione si va a monte di questo risultato verso la premessa che lo rende possibile: questa premessa è quella della 'oggettività' o della 'oggettivazione' (cfr la cosificazione con Teilhard de Chardin parlando della dinamica vitale, cfr infra). Nel pensiero bultmanniano, due livelli oggettivi vengono innanzitutto rifiutati per l'intento esistenziale della fede: il livello dell'oggettività dei fatti nella dinamica storica e l'espressione oggettivante dei miti. Così, seguendo una via negativa, Bultmann arriva in realtà a congiungere il nucleo del mito con ciò che costituisce la storia ¹. Fuggendo l'oggettività perché forse troppo esigente o forse troppo limitativa, nel senso che circoscrive concretamente l'«hic et nunc» dell'incontro, l'autore si colloca in una zona di immediatezza che limita ancora di più la possibilità di incontro con il proprio se stesso. Trascurando il valore pieno della storia, Bultmann ci propone un Cristo storicamente debole ². La stessa risurrezione potrebbe diventare una sola rinascita nella fede, del credente che vive l'incontro autentico, ascoltando l'annuncio ³.

I TRAVERSI DELL'INDIVIDUALITÀ

Tralasciando la relazionalità e mantenendo i suoi dubbi sull'oggettività degli agganci concreti di legami che sono i fatti storici e le espressioni significative, il teologo dell'incontro autentico con il Cristo solo, più che perso in un totale soggettivismo, sembra prigioniero di una visione individualista dell'immediatezza, a tutti i livelli della sua riflessione. Non si può dire infatti che non vi sia nella riflessione bultmanniana la ricerca di una certa oggettività ⁴. Con questo,

¹ O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, S. 119-120: «Auch wir bemühen uns zu betonen, die in der biblischen Heilsgeschichte zwischen Mythos und Historie in der oben bezeichneten Weise hergestellt ist. Aber während nach Bultmann die Ausdrucksform der ganzen heilsgeschichtlichen Konzeption mythologisch geprägt ist, sehen wir im Gegenteil gerade in den, was für Bultmann nur objektivierende und des halb zu eliminierende mythologische Aussage ist, das Grundprinzip, das die Verbindung zwischen Geschichte und Mythos herstellt. Das Verbindende ist also nicht die existentielle Bedeutung beider sondern ein Element, das gerade der bei Bultmann abgewerteten Historie ¹ entnommen ist, der ja in der Hauptsache jene Historisch zu erforschende Mitte der Heilsgeschichte angehört: die Auffassung von einem, das nicht mir als göttliches Geschehen offenbart, das sich unabhängig von mir, auch unabhängig von meinem Glauben, ereignet hat und in das mich selbst ein zu reihen der Glaube mich auffordert, sondern ich vom ihm angesprochen bin».

((1) Zugunsten dessen, was er „Geschichtlichkeit“, nämlich als Begegnung, nennt.)

² D. M. Baillie, *God was in Christ*, London 1956, p. 221: «Schniewind makes a similar criticism, and reminds us that 'the crucified One is not but Jesus of Nazareth'. He is, of course, quite out of sympathy with the theology which attempted to reduce Christianity entirely to the Jesus of history, but he asks whether it is not possible to find a middle way between the Scylla of such 'historicism' (Historicismus) and the Charybdis of a merely symbolic Christology, and thus to bind our Christology to the historical figure of Jesus ¹. Gehrhard Gloege, while utterly repudiating the 'psychologism' of those who interested themselves in imaginative reconstructions of the 'personality' of Jesus, maintains that Bultmann rejects much more than that -indeed that Bultmann is in danger of giving up the historical Jesus of the Synoptic Gospels through whose concrete historicity God's word comes to us ²».

((1) *Kerygma und Mythos*, I, pp. 104, 110. / (2) G. Gloege, op. cit., pp. 86-9.)

³ O. Meeks, *Origins of the theology of Hope*, Philadelphia 1974, p. 101: «Bultmann's solution to the problem of the resurrection's historicalness was to abandon the realm of history. The reality of the resurrection is assimilable to the faith understanding of the believer».

⁴ H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1968, S. 381: «Dem Pietismus geht es um die Bekehrung des Individuums, der liberalen Theologie, etwa Harnack, um Gott und die Seele, die Seele und ihren Gott die Existenztheologie, etwa Bultmann um die Eigentlichkeit der Existenz oder Herbert Braun um die Paradoxie des 'Ich darf' und 'Ich soll'. Was allen drei Richtungen gemeinsam ist, ist die Gefahr der Befangenheit in der

arriviamo anche al momento più saliente del confronto tra l'incontro autentico con il Cristo annunciato e l'universo cristificato di Teilhard de Chardin (vedere parte II, sezione B, la cristificazione dell'universo). La ristrettezza culturale che accantona la via simbolica come partecipazione immediata (vedere parte V, sezione B, la teologia neo-culturale), per il fatto stesso, riduce anche la qualità, la ricchezza e la pienezza di partecipazione, tanto nel senso generalmente chiamato verticale che orizzontale. Si arriva cioè a un contesto sempre più individualizzante dell'incontro autentico. Se questo è vero a livello sociale o della convivenza umana –con il concentramento esistenziale– rimane più vero ancora a livello cosmico –con la de-simbolizzazione. Si arriva pertanto ad una totale privatizzazione dell'incontro autentico con il Cristo predicato ¹. La privatizzazione omette sia il riferimento comunitario sia l'inserimento nella realtà del mondo. Sarà proprio questo che cercherà indirettamente di correggere l'orientamento teilhardiano. La via per superare l'«impasse» culturale dell'esitazione bultmanniana avrà una riuscita se si potrà dare un fondamento di pensiero, o un quadro di riflessione, alla realtà cosmica, inserita con la medesima chiarezza con cui era stata omessa. Diversamente da Teilhard, Urs von Balthasar, con la sua teologia della bellezza o teologia dell'espressività nella forma, demonizzerà ogni privatizzazione o anonimato della fede (cfr volume III Salvaguardare o riarticolare, Parte I, sezione A e B).

3°

IL TRAMPOLINO BULTMANNIANO DELLA CONVERGENZA SUL MISTERO DI CRISTO

Più si è sviluppato il pensiero teologico di R. Bultmann, più è apparso lontano da ogni tentativo cosmico di interpretare l'incontro tra Cristo e l'esperienza umana. L'incontro prospettato da Teilhard de Chardin sembrerà non avere niente a che fare con la riflessione appena evocata. Si scorge un analogo abisso che nel primo confronto –tra la teologia della Parola e la teologia della morte di Dio (vedere volume I, parte I, sezione A e B). Ma, come per il confronto iniziale, una convergenza si era delineata, all'interno della tensione tra le due sponde, così anche qui appaiono alcuni punti di possibile incontro tra gli orientamenti contrapposti in seno alla tensione stessa. I due orientamenti avranno una preoccupazione maggiore: incontrare il mondo moderno. Inoltre, il doppio intento del XX secolo sembra riprendere una doppia linea di incontro con questo mondo, che il XIX secolo aveva lasciato in sospenso: le vie della storia e le vie della scienza (da von Harnack a Strauss). Sono i due grandi segmenti della conoscenza particolarmente esplorati dal 2° millennio cristiano in occidente. L'aggancio che permetterà una convergenza si trova al cuore della corrente bultmanniana. La chiave si individua nella unità che collega strettissimamente la cristologia e la

Subjektivität und damit ein drohender Verlust an Wirklichkeit. Diese Gefahr wird zwar dadurch gemildert, dass jede der die Richtungen auch ihre 'Objektives' hat: im Pietismus sind es die 'großen Taten Gottes', in der liberalen Theologie die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung, in der Existenztheologie das Kerygma beziehungsweise die Existentialien».

¹ H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1968, S. 315: «Es bedeutet die totale 'Privatisierung' ihres kosmischen Universalismus in einer rein punktuell verstandenen individuellen Existenz. Bultmann selbst schreibt: 'Eschatologie hat gänzlich ihren Sinn als Ziel der Geschichte verloren und ist im Grunde als Ziel des individuellen Seins verstanden' ¹. Damit ist aus Gottes 'grossen Drama' ein 'existentialistisches Kammerspiel' geworden ². In ihm kreist alles nur noch um das Selbstverständnis des Menschen. Das kerygma, das das Handeln Gottes an der Welt bezeugt, ist zum Entscheidungsruf verkürzt, der den Menschen in seiner Existenz trifft, um ihm der Uneigentlichkeit in die Eigentlichkeit zu führen. Die Zukunft Gottes ist auf die Zukunft des Menschen reduziert, und die Vergangenheit wird nur noch als Folie oder Modell der von uns in der augenblicklichen Gegenwart zu treffenden Entscheidung verstanden ³».

((1) *Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament*, 1954; in: *Glauben und Verstehen III*, S. 102. / (2) Rudolf Bohren, *Die Krise der Predigt als Frage an die Exegese*; in: *Ev. Theol*, 22, Jg. (19662), S. 83. / (3) Siehe dazu Ernst Käsemann, *Die Anfänge christlicher Theologie in: Zeitschr. F. Theologie und Kirche*, 57 Jg. (1960), S. 175.)

soteriologia, nell'itinerario dell'incontro autentico ¹. Certo, il kerygma è escatologico, ma che cosa sarà l'escatologia? Per Bultmann è il passaggio dal vecchio mondo al nuovo nell'adesso dell'esistenza autentica ². Dall'incontro –pienamente purificato di ogni ambiguità– si potrà passare facilmente al concetto di un incontro, autenticamente cristiano ma umanamente amplissimo. La visione teilhardiana farà eco a quest'abbozzo di convergenza, sviluppando una articolazione cosmica dell'incontro tra Dio e l'umanità (vedere parte II, sezione B, l'universo cristificato). La chiave cristologica che presentava una linea di convergenza nella prima fase di confronto, si arricchisce di questa nuova prospettiva. Dal concentramento cristologico –tanto come Parola in persona che come Gesù–nostro–fratello– si passa al discernimento del momento decisivo o del salto decisivo in cui l'individuo (per Bultmann) o l'umanità (per Teilhard) vengono trascinati verso il proprio compimento in Cristo. Ma esso sarà un "evento" cristico o un evento "cristico" nel kerygma che annuncia e compie storicamente il passaggio alla vita nuova ³? L'interrogativo ci orienta verso una accentuazione piuttosto soteriologica ("evento") o piuttosto cristologica ("cristico"). Troviamo forse nell'accentuazione bultmanniana una priorità soteriologica e in quella teilhardiana più cristologica? O possiamo dire che vi sono due momenti nella stessa prospettiva di Bultmann dove l'annuncio dell'iniziativa salvifica di Dio in Cristo è un versante e l'altro è la nuova comprensione di se stessi e del mondo partendo dal Cristo?

IL CAPOVOLGIMENTO SOTERIOLOGICO

Forse sarà da questa chiave soteriologica che O. Cullmann riuscirà a tracciare la sua corrente intermedia sul Cristo 'realmente' salvifico. L'inversione bultmanniana si esprimerà schiettamente, e prenderà lo stesso riferimento alla croce come cerniera di ribaltamento: la croce non è salvifica perché è la croce del Gesù storico (Cristo), ma è croce di Cristo perché è salvifica ⁴. La 'croce' nell'evento storico diventa significativa 'per noi' nel kerygma annunciato all'ascoltatore che assume la croce di Cristo e fa sua la condanna a morte, passando così dalla inautenticità all'autenticità con la sua priorità soteriologica radicale ⁵. Dagli accenni di K. Barth, ritroviamo forse

¹ K. Barth, *Rudolf Bultmann, Ein Versuch Ihn zu verstehen*, Zürich 1952, S. 24: «Bultmanns allgemeine Absicht ist offenbar –in den alten Begriffen zu reden– Christologie und Soteriologie als Einheit zu verstehen und das neutestamentliche Kerygma zur Verkündigung dieser Einheit. In dieser allgemeinen Absicht folge ich ihm willig. Ich verstehe es aber nicht wie man es unterlassen kann, diese Einheit, das Christusgeschehen, als eine in sich unterschiedene Einheit zu verstehen, in der die Christologie, ohne sich deshalb von der Soteriologie trennen zu lassen vorangeht, die Soteriologie aber –in jener enthalten, von jener umfasst ihr folgen muss. So dass die eine Geschichte, die den Inhalt des Kerygmas bildet, gerade als Christusgeschehen auch das Christusgeschehen, sodass ihr Ort –gerade der Ort jenes heilsamen Übergangs vom Alten zum Neuen– eben doch das Leben und Sterben des Mannes Jesus von Nazareth ist».

² R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992, pp. 42–43.

³ K. Barth, *Rudolf Bultmann, Ein Versuch Ihn zu verstehen*, Zürich 1952, S. 22: «Wir kommen eben damit zum entscheidenden, zu dem für das Verständnis und die Auslegung Bultmanns selbst kritischen Punkt seiner Wiedergabe der neutestamentlichen Botschaft. Das Kerygma, so hören wir, verkündigt — und es ist, indem seine Verkündigung Gehör und Gehorsam fordert und findet, selbst Geschichte im qualifiziertesten Sinn dieses Begriffs: die Geschichte des Übergangs des Menschen von seinem alten zu seinem neuen Leben, übersetzt: von sich selbst zu sich selbst, von seinem uneigentlichen zu seinem eigentlichen, von seinem vergangenen zu seinem zukünftigen Sein. Es verkündigt, sagt Bultmann, das Christusgeschehen, in welchem jener Übergang Ereignis ist. Das Christus geschehen? Das Christus geschehen? Worauf soll hier nach Bultmanns Meinung der Nachdruck liegen?»

⁴ W. Schmithals, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen 1967, S. 143–144: «Wir fragten, ob das Kreuz deshalb das Heilsgeschehen sei, weil es das Kreuz *Christi* ist und sahen, daß sich nach Meinung Bultmanns die Bedeutung Christi gar nicht erschließt, wenn man davon absieht, daß er der Träger des Heilsgeschehens ist. Das hat aber doch zur Folge, daß unsere Frage zu verneinen und das in ihr erfragte Verhältnis umzukehren ist: das Kreuz ist nicht deshalb das Heilsgeschehen, weil es das Kreuz Christi ist, sondern es ist das Kreuz Christi, weil es das Heilsgeschehen ist. Mit anderen Worten: Jesus wird deshalb als der Christus, nämlich als der präexistente, menschengewordene und auferstandene Herr bekannt, weil sein Kreuz als Heilsgeschehen erfahren worden ist – nicht umgekehrt. Das Bekenntnis zu Christus hat nur Sinn und ist nur möglich von der Anerkennung des Kreuzes als Gottes einmaliger Heilstat her. Dies nun ist in der Tat Bultmanns Meinung».

⁵ K. Barth, *Rudolf Bultmann, Ein Versuch Ihn zu verstehen*, Zürich 1952, S. 25–26: «Das eine ist «das Kreuz». Gemeint ist — vom Anfang, Namen und Titel des so bezeichneten Geschehens her: des historische Ereignis der Kreuzigung Jesu Christi, eben dieses aber sofort verstanden in seiner Bedeutsamkeit «für uns», als «Wort vom Kreuz», in welchem die Geschichte anhebt, in der der Übergang des Menschen

un R. Bultmann che si situa tra l'intento storico-soteriologico della corrente cullmanniana e quello del cristocentrismo soteriologico alla De Lubac (cfr volume II, parte II e volume III. Parte II, sezione A)? Così si chiarisce la modifica verbale del «lo sono» nel Vangelo di Giovanni: non è un soggetto ma un predicato, non è perché «lo sono lo» che la salvezza si compie ma è perché la salvezza si compie attraverso di me che lo sono lo ¹. La discussione si estenderà sull'interpretazione –se possiamo dire così “demitizzata”– del passaggio tra l'essere inautenticamente se stessi e l'essere autenticamente se stessi ². Il peccato –nella Bibbia– corrisponde a questa inautenticità o meglio ad una autenticità guadagnata dalle proprie capacità che taglia la persona fuori dal futuro ³. L'inautenticità appare soteriologicamente come 'peccato' ma può anche risultare da una mediazione opaca (come il mito...) costituita come linguaggio improprio. Si arriverà –forse– a caricare il linguaggio, la lingua, la parola in se stessa in quanto intermedio e 'distanza' che spegne l'immediatezza dell'incontro?

Questa accentuazione soteriologica o soteriocentrica è piuttosto 'esistenziale' o raggiunge l'intento salvifico del 'propter nos et nostram salutem'? Significa questo una messa tra parentesi del taglio cristologico pieno o siamo in presenza di una implicazione della priorità soteriologica? Davvero si evacua in parte il Cristo? O è la chiave soteriologica che include 'riduzione ai parametri umani'? La messa tra parentesi del Gesù storico sembra però anche voler sottolineare l'unicità

von seinem uneigentlichen zu seinem eigentlichen Sein stattfindet. Dem Menschen «bedeutet» nämlich der Tod Jesu Christi, daß auch er sich auf den Weg in ein radikales, ein Todesgericht über sein uneigentliches Sein versetzt und eben diesen Weg als den Weg zu Gnade und Heil zu begehen sich aufgerufen findet. Man kann auch sagen: das Kerygma «bedeutet» ihm das, sofern nämlich der Tod Jesu Christi, als historisches Ereignis nicht nur, sondern als Gottes Tat verstanden, in das Kerygma eingegangen, im Kerygma dieser Bedeutsamkeit teilhaftig geworden ist. Indem der Hörer des Kerygmas diesem dem ihm angemessenen Glaubens gehorsam entgegenbringt, gewinnt der Tod Jesu Christi Bedeutsamkeit auch für ihn: konkret darin: daß er das Kreuz Christi «übernimmt», als sein eigenes, indem er sich mit Jesus Christus kreuzigen läßt», indem er also jenen Weg in das Todesgericht hinein als den Weg zur Gnade und zum Leben unter seine eigenen Füße nimmt»; cfr etiam H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1968, S. 379.

¹ W. Schmithals, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen 1967, S. 154: «Diese Tatsache, daß das Heil geschehen ist, und zwar in Jesus Christus geschehen ist, machen die bekannten Ich–bin –Sätze des johanneischen Jesus besonders deutlich. In diesen Sätzen nämlich steht nach Bultmann das Ich als Prädikat. Sie antworten also nicht auf die neugierige Frage: Wer ist Jesus? bzw. Wer bist du, Jesus? ; dann wäre in der Antwort das Ich Subjekt: Ich bin das Leben; ich bin die Wahrheit; ich bin der gute Hirte usw. Vielmehr antworten sie auf die Frage solcher, die bewußt oder unbewußt nach dem Heil suchen: Was ist das Leben? Wo ist die Wahrheit? und die Antwort Jesu lautet: Das Leben, nach dem ihr fragt, bin ich; die Wahrheit, die ihr sucht, bin ich; der gute Hirte, nach dem ihr ausschaut, bin ich. Der Mensch ist also nach dem Heil unterwegs – was immer er sich darunter vorstellen mag –, und die Antwort, die Johannes gibt, lautet: Jesus ist das Heil, und darum ist das Heil hier und jetzt da. Gott hat seine Heilstat getan».

² W. Schmithals, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen 1967, S. 91; H. Bouillard, *LA POSIZIONE DI UNA TEOLOGIA RIFORMATA RISPETTO ALL'INTERPELLAZIONE ESISTENZIALE*, in «Internet» 2012, «[PDF] testo Bouillard» in http://www.w3.uniroma1.it/episteme/file/Dispense20100708_testoBouillard.pdf (pdf page 2): «. . . Per apprezzare l'intrapresa di Bultmann Barth considera anzitutto il suo risultato: l'esposizione positiva del messaggio neotestamentario. Mettendo l'accento sull'evento del Cristo considerato come azione di Dio, Bultmann manifesta incontestabilmente l'intenzione di riprodurre questo messaggio in modo fedele: si separa dalla teologia liberale e, come gli altri teologi positivi, cade nei rimproveri di Jaspers e del suo allievo F. Buri ¹: Purtroppo non gli riesce di realizzare la sua intenzione. Infatti sembra che in lui l'evento del Cristo si riduca al movimento attraverso il quale l'uomo passa dal suo essere inautentico al suo essere autentico. La storia stessa di Gesù Cristo, la sua morte e la sua resurrezione, non sembrano che qualcosa di marginale, il punto di partenza oscuro e indeterminabile di questo passaggio. Lo ἐφ'ἑαυτῶν dell'evento di salvezza non sta in ciò che Gesù Cristo ha compiuto una volta per tutte al nostro posto. ma nell'invito a imitare la sua condotta. a morire con lui per aprirsi al futuro della sua vita. È nell'esistenza del cristiano che la croce di Gesù trova il suo significato e diventa così croce di Cristo. È nella vita del cristiano che il Cristo risuscita. In sintesi: la storia di Gesù Cristo coincide con la storia dell'uomo credente. La cristologia è assorbita nella soteriologia e l'azione di Dio in quella dell'uomo ². Di conseguenza il peccato e la vita nuova sono definiti secondo criteri umani: la descrizione stranamente platonica che ne dà Bultmann, malgrado la sua parte di verità, non è adeguata a ciò che l'opera di Cristo ci rivela della nostra condizione ³».

((1) *Bult*, 23. / (2) *Bult*, 16–23, D. IV, 1, 857–858. / (3) *Bult*, 13–16.).

³ H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1968, S. 296: «Wer aus dem Verfügbaren lebt, begibt sich in die Abhängigkeit von ihm. Er gerät in die Knechtschaft der Angst; es ist die Angst, daß ihm sein Leben entgleitet. Aber je starker ihn diese Angst ergreift, desto fester klammert er sich an sich und das Seine. Hinter diesem Streben des Menschen steht sein berechtigter Wunsch, seine Eigentlichkeit zu gewinnen; der Fehler liegt nur darin, daß er sie aus eigener Macht zu gewinnen trachtet und sich deshalb vor der wahren Zukunft verschließt. Eben diese Eigenmächtigkeit des Menschen nennt die Bibel seine Sünde. Bultmann charakterisiert sie, im Anschluß an Paulus, als das «Sich-rühmen» des Menschen. Es besteht darin, daß sich der Mensch als Mensch behaupten will und sich damit zu Gott macht».

dell'iniziativa di Dio stesso, che si manifesta nel messaggio evangelico ¹. Nel collegamento intimo della cristologia e della soteriologia, si delinea una prospettiva che –al di là dell'individualismo nelle espressioni bultmanniane– farà finalmente sorgere un dato basilare: la nostalgia di partecipazione immediata. Ogni ostacolo o deviazione deve essere rimosso per garantire questa immediatezza. La partecipazione si cristallizza nel Dio per-noi della formulazione esistenziale. Esiste ciò che si trova in relazione con me: cioè che c'è per me. Tutto può essere riconosciuto come esistenza attraverso l'esperienza della mia esistenza: io percepisco tutto attraverso la mia esistenza. L'immediatezza sognata da Bultmann non si realizzerà nella conoscenza ma nella partecipazione di vita (vedere parte III, sezioni A e B, la Chiesa o la comunità umana). Culturalmente e antropologicamente, la via partecipativa –a livello conoscitivo– tende a centrarsi nella via simbolica (vedere parte V, sezione B, la teologia neo-culturale, il simbolo). Quest'ultima non costituisce una deviazione inutile per incontrare autenticamente Cristo annunciato, ma permette un salto linguistico per evitare certe restrizioni razionali, imposte a livelli più superficiali della comunicazione umana. La de-simbolizzazione proposta da Bultmann sarebbe allora in contraddizione con l'intento ultimo del suo pensiero. L'immediatezza di partecipazione si troverebbe negata dallo stesso metodo d'immediatezza, articolato nell'approccio bultmanniano. L'immediatezza esige che la parola serva esclusivamente a rendere possibile un incontro diretto ². Nella misura in cui essa porti con sé un contenuto, esso può fare da cortina e nascondere alla fine l'avvicinamento autentico alla persona di Cristo, annunciata nel kerygma. In contrasto con il mito e con il simbolo, la parola, annunciata nella sua limpida accessibilità e nella sua chiara comprensibilità, si situa nell'immediatezza dell'evento di salvezza ³. La parola realizza quest'unità con l'evento salvifico, nella misura in cui non propone delle verità generiche, ma, al contrario, se essa consiste in un invito, cioè in un appello trasmesso nel kerygma. La parola immediatamente invitante e non sistematizzata esclude i sistemi della mitologia e della metafisica. Solo la parola concreta di Dio è immediatezza. Eppure vi sarà un dubbio che Bultmann consideri il kerygma comunque come un 'documento' di un messaggio ⁴. Un 'documento' ci fa entrare già subito nella prassi 'scritta' della parola, con tutti i passi intermedi dalla 'parola parlata' alla scrittura in tutte le sue implicazioni di mediazioni al di là della 'immediatezza' interpersonale. Questi due ultimi termini ci rinviano all'insieme delle tradizioni della Riforma. Paragonando la prospettiva bultmanniana con gli ulteriori passi della riflessione teologica, avremo modo di accennare allo sviluppo verificatosi nel corso di questo secolo, e al diverso concetto che si avrà della parola –

¹ W. Schmithals, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen 1967, S. 224: «Bultmanns negative Stellung zu der Frage nach dem historischen Jesus ist also bezeichnenderweise ein Stück seiner oft bemerkten und gelegentlich auch kritisierten Orthodoxie, die ihn mit allem Nachdruck die Wirklichkeit und Einmaligkeit des Heilshandelns Gottes behaupten läßt: Gott hat ein für allemal zum Heil der Menschen gehandelt, das ist das Evangelium. Von diesem gescheneen Heilshandeln spricht aber nicht der historische Jesus, der es vielmehr erwartet, sondern das Kerygma von Jesus als dem Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen».

² J. Florkowsky, *La Théologie de la foi chez Rudolf Bultmann*, Paris 1971, pp. 182-183: «La parole n'apporte pas un contenu de vérité faisant connaître l'être de Dieu. Elle apporte une rencontre, en tant même qu'elle est interpellation. La parole, c'est Dieu parlant; c'est Dieu interpellant l'homme; ce n'est pas Dieu s'ouvrant et se communiquant à l'homme. Cette conception fait tout de même difficulté. En réalité, la parole, selon l'Écriture, même comme interpellation tourne aussi vers Dieu. En faisant choc sur l'homme et en provoquant ainsi sa conversion elle l'attire désormais à faire avec elle le chemin qui remonte à Dieu. Elle tend à réaliser une communication d'existence qui s'accomplit précisément dans le Christ, et pas seulement par le Christ».

³ W. Schmithals, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen 1967, S. 228: «Vielmehr bilden Wort und Heilsgeschehen eine Einheit. Das Heil geschieht im Wort, das selbst das Heilsgeschehen ist. Das Wort vermittelt also nicht allgemeine Wahrheiten, sondern ist der entscheidende Anruf an den Menschen, der, wenn er den Ruf hört, 'in die Wahrheit' findet».

⁴ K. Barth, *Rudolf Bultmann, Ein Versuch ihn zu verstehen*, Zürich 1952, S. 10-11: «Darin hoffe ich mich zunächst nicht zu tauschen, wenn ich in der Mitte von Bultmanns Bemühungen die Absicht sehe, das Neue Testament als Dokument einer B o t s c h a f t (Kerygma, Verkündigung, Predigt) zu verstehen. Als das und nur als das. Also nur, indem die üblichen trennenden Schranken zwischen Exegese, Dogmatik und Predigt grundsätzlich aufgehoben werden! Nur indem der Verstehende seine Botschaft als an sich selbst gerichtet vernimmt und nur indem er als Ausleger selbst zu deren Träger wird».

segno fondamentale- del simbolo e del mito. La parola, elemento basilare dell'espressione, non può sussistere in modo isolatamente immediato ma entra a far parte di una rete espressiva (vedere parte IV, sezione A, 3, il segno attuato). L'immediatezza di partecipazione si realizza non in questa rete elementare di comunicazione, ma nel simbolo: taglio diretto attraverso la rete espressiva, per arrivare immediatamente al nucleo della realtà (vedere parte V, sezione B, 3, il simbolo) ¹. Se Bultmann non ha potuto sviluppare o almeno formulare coerentemente la sua prospettiva, la sua preoccupazione maggiore, cioè l'immediatezza del Cristo-per-me, conserva un suo valore fondamentale per la teologia del XX secolo. Infatti l'immediatezza dell'incontro, che il pensiero bultmanniano cerca di mettere in luce con tanta serena passione, puntualizza con forza ciò che si potrebbe chiamare l'intenzione dei protagonisti. Questa intenzione si fa discorso kerygmatico, più che Parola eterna ed intoccabile. Dalla prima sponda d'affermazione cristiana alla seconda, si nota un ampliamento della prospettiva. S'indicherà, in riferimento alle sottolineature di Ebeling su questo tema, che la parola (detta o ascoltata) non è la totalità piena dell'esistenza umana ². In quest'apertura d'approccio antropologico tra parola e comunicazione, l'intento bultmanniano sembra intuire quella pienezza d'esperienza multi-dimensionale, tanto da far confluire parola e opera: chiave tipicamente luterica e riformata, ma non priva d'incidenze per una riflessione non soltanto moderna bensì pure postmoderna ³. La via d'ampliamento dell'indagine sull'esperienza umana, che prospetta il linguaggio nella sua dinamica complessiva di comunicazione si iscrive nella ulteriore maturazione al di là di una sola parola ripulita da tutto ciò che essa stessa implica. Sarà, forse, tramite un approfondimento linguistico della Parola e del kerygma, che i teologi riformati accoglieranno una via culturale per l'espressione cristiana?

LA CHIAVE FONDAMENTALE DELLA ESPERIENZIALITÀ NELL'INTENTO ESISTENZIALE BULTMANNIANO NELL'OCCIDENTE RIFORMATO E NELL'ORIENTE ANTICO?

L'esperienzialità riformata della fede e l'esistenzialità di Bultmann nella sua priorità soteriologica si riferiscono al 'paradosso' della giustificazione ove tutto si gioca sull'uscita dalla estraneità del peccato nella fede vissuta. Per comprendere il senso dell'evento maturato intorno a Lutero ed ai riformatori, occorre invece incentrare il discorso sulla molla della storia come 'esperienza umana capace di rinnovarsi', come lo sottolinea O. Pesch ⁴. Ritroviamo, così, la chiave

¹ A. Joos, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, vol. VI, Verona 1989-1992 (6 vol.), «Il simbolo».

² J. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, London 1971, p. 381: «An obvious weakness of Ebeling is his preoccupation with language. Important though language is, the word, spoken and heard, does not constitute the whole of human existence. More than this, he uses the expression 'word-event' to cover so many things that it becomes a very vague expression. Not only preaching, but the sacraments and even the Church become 'word-events'! Surely this is carrying the Protestant preoccupation with the word to fantastic extremes. Braaten has rightly remarked that the great events of the gospel narrative were not simply language events but rather events that were creative of language. ¹ One sometimes gets the impression that even Jesus was a word-event or, at least, that he became so in the proclamation of the Church. But, somewhat surprisingly, Ebeling comes out more strongly for the necessity of knowing something of the historical Jesus than does Bultmann».

(¹ *History and Hermeneutics*, p. 140.)

³ W. Schmithals, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen 1967, S. 178-179: «Bultmann kann darum von der Identität von Werk und Wort Jesu sprechen ¹, wie sie vor allem im Johannesevangelium zum Ausdruck kommt, das gleich zu Beginn Jesus als das Wort einführt, das Am Anfang war (Joh. 1, 1). Für Johannes sagt an Jesus glauben und an Jesu Wort glauben deshalb dasselbe, und dasselbe ist auch das Wort als Jesu Wort damals und heute: Die Predigt ist selbst Offenbarung, und Offenbarung ereignet sich nur in der Predigt, die je und je ergeht. Nur im Wort ist das Jesusgeschehen als Heilsgeschehen präsent, im Wort aber ist es präsent, so daß das Wort selbst mit zum Heilsgeschehen hinzugehört, wie Bultmann unaufhörlich betont -übrigens nicht nur er, sondern die in unserer ersten Vorlesung genannte dialektische Theologie überhaupt, die man darum auch Theologie des Wortes genannt hat».

(¹ *Theologie*, S. 413.)

⁴ W. Loser, *I cattolici e Lutero, che cosa è cambiato?*, in «Il nuovo Aeropago», 1983 n° 4, pp. 157-158: «Otto Hermann Pesch ha pubblicato il libro *Hinführung zu Martin Luther* (Mainz 1982). Mentre Lortz, Iserloh, Manns ed anche gli attuali titolari dell'insegnamento della Chiesa e si esprimono nei confronti di Lutero dichiaratamente come teologi cattolici e perciò giudicano in modo cortese Lutero, perché su molte cose

di convergenza di diversi osservatori e studiosi sul fenomeno della Riforma: il suo taglio esperienziale e la sua dinamica rinnovativa nell'ambito dell'incerto percorso storico. Mettiamo in rilievo queste parole: «in lui (Lutero) si pose ... il compito di pensare e di dire in modo nuovo la totalità del Vangelo» (*ibidem*). Occorrerà dunque proporre un approccio dell'esperienza cristiana nelle sue chiavi nevralgiche, per poter contestualizzare le problematiche riformate. Questa 'terza via' si articola al termine di una avventura interpretativa notevolmente polemica sulle persone e sull'evento della Riforma d'occidente, da Lutero in poi (senza dimenticare i precursori o gli anticipatori della Riforma). Questa esperienza della incertezza radicale rappresenta la via verso Dio ¹. Il fatto stesso di questa esperienza è la sorgente della disponibilità interiore verso la conversione. Ciò rimane esperienziale e non può essere tradotto in un 'sistema' (concettuale e razionale) ². Dalla caduta originale sorge il rapporto paradossale tra 'libertà' e 'finitzza' ¹. Con

vedono il pensiero di Lutero così fatto da poter constatare non solo contrasti ma anche concordanze col pensiero cattolico su questioni centrali, Otto Hermann Pesch vorrebbe mostrare un'immagine di Lutero preconfessionale, cioè sovraconfessionale. Egli è dell'idea che il giudizio teologico espresso finora su Lutero sia dipeso e dipenda da scelte confessionali precedenti. Sia l'interpretazione cattolica di Lutero che quella evangelica sono improntate, secondo Pesch, da un determinato schema di interpretazione della storia. Gli interpreti cattolici di Lutero pensano partendo da uno schema progressivo, secondo il quale la storia della Chiesa e della concezione cristiana della fede non conosce rotture, ma cresce continuamente da una comprensione imperfetta e poco chiara della Parabola di Dio manifestata ad una sempre più perfetta e precisa, e di conseguenza può solo progredire e mai retrocedere rispetto alla corrispondente posizione della conoscenza di fede e delle relative forme di vita ecclesiale. Questo schema di pensiero è prigioniero della classica resistenza a Lutero nel segno di Cochleus. Secondo ciò Lutero è colui che vuole rovesciare la Chiesa dalla sommità allora raggiunta dalla teologia scolastica. Secondo l'opinione di Pesch anche Josef Lortz è prigioniero dello schema progressivo. Lortz concede invero a Lutero di aver conservato una grossa eredità cattolica -- ciò è da ricondursi all'agostinanesimo di Lutero --, tuttavia Lortz parla di parzialità occamistiche in Lutero (Wilhelm von Ockham 1285-1347), che conducono alla sua eresia. Lortz, lamentandosi, può addirittura esclamare: "Se Lutero avesse conosciuto Tommaso d'Aquino, se avesse letto il messale romano!" Il commento di Pesch, riguardo questo modo di vedere di Lortz, suona: "Può il grande protettore di una rinnovata immagine di Lutero documentare più chiaramente il legame allo schema progressivo e alla rinnovata immagine di Lutero e alla teoria del capro espiatorio?" In maniera non meno parziale si dimostra il modo di giudicare degli interpreti evangelici di Lutero. Essi pensano in uno schema di caduta, di decadenza, "secondo ciò la storia della Chiesa è solo una storia di decadenza nel pensiero e nella pratica alla quale solo i riformatori pongono freno con una forte e drastica svolta all'indietro. La formula classica che si può incontrare ovunque nella letteratura evangelica dice: Lutero (La Riforma) ha riscoperto il Vangelo". E rivelatore che Pesch veda in Gerhard Ebeling un tipico rappresentante del pensare secondo lo schema della caduta. Cito: "Per Ebeling la scolastica rappresenta, nonostante tutti i lodevoli risultati, un pensiero cristiano insufficiente. Solo Lutero si trova poi di nuovo all'altezza della testimonianza neotestamentaria. Nonostante le concessioni e tutti gli autentici apprezzamenti, il medioevo è pur sempre solo un lume a petrolio se paragonato al lampadario che Lutero ha acceso nuovamente nella cristianità". Per lo stesso Pesch quale interpretazione di Lutero sembra essere la giusta? Egli, oggi, vede data un'adeguata interpretazione di Lutero solo a partire da un punto di vista pre-confessionale, rispettivamente sovra-confessionale. Lutero non è né l'autore della frattura della Chiesa occidentale, né il riscopritore e tantomeno il primo scopritore del Vangelo. "Noi dobbiamo calcolare che Lutero divenne ciò che era perché in lui si pose, esemplarmente e in condizioni di comprensione nuove, il compito di pensare e di dire in modo nuovo la totalità del Vangelo. In condizioni di comprensione che non sono più da paragonare con quelle della tradizione e che tuttavia hanno lo stesso diritto davanti al Vangelo e alle quali si deve concedere la stessa chance, come per i presupposti del medioevo cristiano, di pronunciarsi in modo valido e cristiano».

¹ J. Calvin, *Institution de la Religion chrestienne*, Vol. I, Paris 1961, p. 40: «Ainsi par le sentiment de nostre petitesse, rudesse, vanité, mesmes aussi perversité et corruption, nous reconnoissons que la vraie grandeur, sapience, verité, justice et pureté gist en Dieu. Finalement nous sommes esmeuz par noz misères à considerer les biens du Seigneur, et ne pouvons pas affectueusement aspirer à luy, devant que nous aions commencé de nous desplaire du tout en nousmesmes. Car qui est celuy des hommes qui ne repostast volontiers en soy mesmes ? qui est celuy qui n'y repose pour le temps que, se mescongnoissant, il est content de ses propres facultez, et ne voit point sa calamité ? Parquoy un chascun de nous n'est seulement incité à chercher Dieu par la congnoissance de soymesme, mais est conduit et quasi mené par la main à le trouver. D'autre part il est notoire, que l'homme ne vient jamais à la claire congnoissance de soy mesme, sinon que premièrement il ait contemplé la face du Seigneur, et aprez l'avoir considéré, descende à se regarder. Car ceste arrogance est enracinée en nous tous: que tousjours il nous semble advis' que nous sommes justes, et veritables, saiges et saintz, sinon que par signes évidens nous soyons convaincz d'in justice, mensonge, folie et immundicité. Or nous n'en sommes point convaincz si nous regardons seulement à nous, et non au Seigneur pareillement; qui est la reigle unicque, à laquelle il fault que ce jugement soit conforme».

² W. H. Van de Pol, *World Protestantism*, New York 1964, p. 46: «Truth no longer has a general, abstract, speculative and theoretical meaning but rather a highly personal, concrete, existential and practical one; the science of theology is now no longer a system of premises and conclusions. Luther was perfectly convinced that human reason by itself was incapable of achieving true and genuine knowledge of God. Any such knowledge, he held, must rest on God's self-revelation, on God's own word. This word is not directed primarily at the mind but at the heart. It effects something in man and man reacts to it and draws his practical conclusions from it, but neither the operation of the word nor man's reactions are of an intellectual nature. These events cannot be expressed in a system. They must be expressed in testimony. Luther's theology was from the very beginning marked by this testimonial character, not in the sense of a proclamation of personal opinions but in the sense of a faithful and obedient annunciation of the objective word of God, of the message of salvation which affects the lives of all men. His theology was born of a prayerful, conscientious listening to sacred Scripture. In his activity and theology Luther was not primarily

una focalizzazione propria dall'esperienza occidentale riguardo alla priorità del peccato nella sventura umana, il 'paradosso' rappresenta una via metodologica per esprimere il mistero di Dio ². Si tratta di 'pensare ciò che non può essere pensato' ³. È proprio dal paradosso che la via verso la verità non si percorre come una riflessione astratta (concettuale...) ma dalla stessa dinamica del 'dialogo' tra soggetti in cammino ⁴. Il mistero di Dio è "il paradosso assoluto" ⁵. L'incarnazione di

concerned with his own salvation. From the moment that he discovered the gospel as a real force for the renovation of life his prime concern was the salvation of others. From its inception Luther's theology was put at the service of preaching and pastoral care. It is an established fact that Luther's personal rediscovery of the gospel as God's saving message to men must be dated in the first years of his professorship in Wittenberg -- in any case before 1517. Modern research however has rendered questionable the supposition that this rediscovery was a sudden, unexpected event. It was not the "experience in the tower" which, according to Böhmer, must be dated in the spring of 1513. Bornkamm says that rather we must think of a gradual process of maturation, although it is entirely possible that some definite date was of especial importance in this process».

¹ P. Foreman, *The Neo-Orthodox Theology of Reinhold Niebuhr*, in «Internet» 2004, <http://www.leaderu.com/isot/docs/nieubr3.html>: «Niebuhr's theology was not something thought up in the quiet of an academic environment. Rather, it grew out of his efforts to apply Christianity to the social, economic, and political spheres (Hordern, 151). For example, the cross of Christ was a particularly important theme for Niebuhr since it revealed the great paradox of powerlessness turned into power, of a love in justice that overcame the sinful world. (Elwell, 777)... The Fall conveys the fact that persons stand in the paradoxical relation of freedom and finitude. As spirit, persons transcend nature and so are free. But as creatures, they are part of nature's order and so are bound. For this Niebuhr depended heavily on Soren Kierkegaard's Concept of Dread (Erickson, 587). As those both free and bound, persons inevitably experience anxiety- the internal precondition for sin. In this state of anxiety Satan tempts persons to deny their limitations through pride or to violate their freedom through sensuality (Lewis, 189)... Niebuhr, like Barth and Brunner, denied that original sin transmits to the race by generation. He said, "Original sin is not an inherited corruption, but it is an inevitable fact of human existence. It is there in every moment of existence, but it has no history" (Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, 86). This is the paradox of the Christian faith, the fact that each person inevitably sins and yet bears personal responsibility for his sins (Lewis, 190). Sin does not result from the imperfections of society; it causes them (Hordern, 165)».

² R. V. Schnucker, *Neo-Orthodoxy - History*, in AA. VV., *Elwell Evangelical Dictionary*, in «Internet» 2004, <http://mb-soft.com/believe/txc/neoortho.htm>: «The methodological approach of the movement involved dialectical theology, theology of paradox, and crisis theology. The use of dialectical thinking goes back to the Greek world and Socrates' use of questions and answers to derive insight and truth. It was used by Abelard in Sic et Non, and is the technique of posing opposites against each other in the search for truth. Barth and the early leaders were probably attracted to the dialectic as the result of their study of Soren Kierkegaard's writing. For Kierkegaard, propositional truths are not sufficient; assent to a series of religious formulations or creeds is not enough. Kierkegaard believed theological assertions of the faith to be paradoxical. This requires the believer to hold opposite "truths" in tension. Their reconciliation comes in an existential act generated after anxiety, tension, and crisis, and which the mind takes to be a leap of faith. The neo-orthodox took the position that traditional and liberal Protestantism had lost the insight and truth of the faith. The nineteenth century theologians had taken the paradoxes of faith, dissolved their tension, used rational, logical, coherent explanations as a substitute, creating propositions, and thus had destroyed the living dynamic of the faith. For the neo-orthodox, paradoxes of the faith must remain precisely that, and the dialectic method which seeks to find the truth in the opposites of the paradoxes leads to a true dynamic faith. As an example of this consider the statement: "In the No found in God's righteous anger one finds the Yes of his compassion and mercy." Some of the paradoxes identified by the neo-orthodox movement are the absolute transcendence of God in contrast with the self - disclosure of God; Christ as the God - man; faith as a gift and yet an act; humans as sinful yet free; eternity entering time. How is it possible to have a wholly other God who reveals himself? How is it possible for the man Jesus of history to be the Son of God, the second person of the Trinity? How can one speak of faith as God's gift and yet involve human action? How is it possible for humans to be simultaneously sinful and saved? How is it possible for eternity, which is apart from time, to break in on time? In struggling with these, the temptation is to rationalize answers and avoid the crisis of faith; but the neo - orthodox eschewed such a solution. It is only in crisis / struggling that one can rise above the paradox and be grasped by the truth in such a way as to defy rational explanation. Crisis is that point where yes and no meet. It is that theological point where the human recognizes God's condemnation of all human endeavours in morals, religion, thought processes, scientific discoveries, and so on, and the only release is from God's word. The neo - orthodox, in summarizing their methodology, used dialectics in relation to the paradoxes of the faith which precipitated crises which in turn became the situation for the revelation of truth».

³ J. Marsden, *Review of the Paradoxical Vision: A Public Theology for the Twenty-first Century. By Robert Benne*, in «Internet» 2004, <http://www.firstthings.com/ftissues/ft9506/reviews/marsden.html>: «Tinder, while less well known outside academic circles than Niebuhr or Neuhaus, may be the purest representative of the paradoxical vision. His much celebrated textbook, *Political Thinking*, is prefaced with this statement from Soren Kierkegaard: "The paradox is the source of the thinker's passion, and the thinker without a paradox is like a lover without feeling: a paltry mediocrity. The supreme paradox of all thought is the attempt to discover something that thought cannot think"».

⁴ J. Art, *Eva Kushner. The Living Prism: Itineraries in Comparative Literature*, in «University of Toronto Quarterly», Volume 72, Number 1, Winter 2002/3; etiam in «Internet» 2004, http://www.utpjournals.com/product/utq/721/721_review_art.html: «Dialogue and paradox are significant in the emergence of self and selves in this period. Part of these apt 'meanderings of the search for truth,' the world of Renaissance dialogue, may be a paradox of subjectivity - for which Kushner holds up Erasmus as a model».

⁵ J. A. Fowler *Making the irrational rational*, in «Internet» 2004, <http://www.christinyou.net/pages/irrational.html>: «Christians have long pondered how to explain the gospel in a logical way. The nineteenth century Danish philosopher, Soren Kierkegaard, simply admitted that all religion, including the Christian religion, was illogical. In his *Journals* (1848), he wrote, "The problem is not to understand Christianity, but to understand that it cannot be understood." To assert that Eternal Being could and would take physical shape in time, and allow itself to die a terrible death, was the (absolute paradox) according to Kierkegaard. That one could be infinite and finite, eternal and temporal, God and man

Cristo è 'l'irrisolvibile paradosso' ¹. Si può davvero mettere pari a pari la 'ragione' e 'l'esperienza' come due elementi prettamente umani (con un occidente cattolico basato sulla 'ragione' ed una Riforma basata sulla 'esperienzialità')? Taluni sembrano mettere Barth da denunciatore di fronte a queste due 'deviazioni' ². Altri hanno doverosamente sottolineato l'impossibilità di entrare nel prospetto barthiano senza il presupposto dell'"incontro con Dio" nell'esperienzialità della fede ³. L'approccio metafisico (oppure matematico) sulla distinzione tra 'finito' ed 'infinito' non aiutano ad entrare nella prospettiva esistenziale dell'«essere» stesso di Dio ⁴. Con questo richiamo alla consistenza 'esistenziale' ci ritroviamo ulteriormente indirizzati a cogliere il taglio tipico della continua ricerca di una relazionalità concreta formulata come 'criterio di realismo' ⁵. La

at the same time, could only be impossible, illogical and absurd – an "offense" to human understanding. What Kierkegaard called the (absolute paradox) results when reason collides with itself in logical contradictions. But according to Kierkegaard, this did not necessarily result in non-sense. Human reason must accept its limitations, the objective and empirical parameters of its capability, and allow the illogic of paradox to remain. When reason collides with something foreign, something outside of its realm of understanding, it must, to remain true to the scientific objective of seeking to know and perceive, admit and accept consideration of that which transcends its comprehension. The supernatural "other" which reason collides with is revelation – the Self-revelation of a transcendent God who created human reasoning, transcends human reasoning, and surprises human logic with the revealing of Himself within the natural context. Reasoned Christian faith must, therefore, embrace the paradox of logical contradiction and the tension of dialectic, recognizing that Christianity will always be illogical and absurd when considered only at the level of natural, human logic. Human reasoning will always be insufficient for becoming or being a Christian, for it cannot comprehend what faith perceives and receives».

¹ J. A. Fowler *Making the irrational rational*, in «Internet» 2004, <http://www.christinyou.net/pages/irrational.html>: «The union of deity and humanity in the person of Jesus Christ, the God-man, is unlike any other union. The singularity of the Christic union is such that all attempts to make analogous comparisons will always result in inadequate conceptions and explanations, as is also true with the distinction and union dialectic of the Trinity. Christians must accept the irresolvable logical paradox, while simultaneously affirming the Theo-logic of the hypostatic union of the God-man, Jesus Christ. The singular historic person of Jesus was "truly God" and "truly man"».

² A. Milano, *Rivelazione ed ermeneutica. Karl Barth. Rudolf Bultmann. Italo Mancini*, Urbino 1988, p. 14: «Una dottrina che non si comprende più viene ridotta a massime razionali e sentimentali. Ma ragione e sentimento sono del tutto estranee alla rivelazione. Alla fine Schleiermacher e la teologia liberale, che a lui si richiama, concludono, secondo Barth, il malefico stravolgimento della teologia in antropologia, in quanto pervertono la (rivelazione) (in (religione), la (fede) (in (esperienza religiosa). Ecco allora perché Barth, compiendo una virata di 180 gradi, una vera e propria "rivoluzione copernicana", si impegna, per così dire, a ri-teologizzare la teologia proprio elaborando un nuovo concetto di "rivelazione" contrapposto a quello di "religione", e di "fede" contrapposto a quello di "esperienza religiosa"».

³ L. Malcolm, *Theological Freedom and the Therapy of Faith: Thinking with and beyond Karl Barth and Karl Rahner*, in «Internet» 1999, http://home.apu.edu/~CTRF/papers/1996_papers/malcolm.html: «Thus, Barth's concept of 'divine command' cannot be divorced from the believer's actual encounter with God as that encounter is experienced in the paradigmatic practice of piety of the Reformed tradition--the practice of hearing and doing the preached Word. In his doctrine of the knowledge of God, Barth establishes this connection between piety and theological reflection, appropriating classical Calvinist and Lutheran understandings of the hidden and revealed God. In his view, the concept of divine hiddenness does not refer to a limit in the human capacity to know God but rather is primarily a statement about God: that God is the one who first apprehends and possesses us in our knowledge of God. Given both our creatureliness and sinfulness, we cannot "know" God as an "object" of knowledge as "knowing subjects" would "master" in our "apprehension" of it, or "become one with" it in our "possession" of it. Rather, what Barth wants to stress is that our capacity to view and conceive God is contingent on divine will. Indeed, God "permits" and "commands" us to adopt pictures, thoughts, and words to view, think, and speak about God, but there is an inner limit to our apprehension and possession of God in these forms. God always remains "hidden" precisely in the revelation of Jesus Christ, and it is only because God wills to reveal the divine self in this way that we are authorized and commanded to view and conceive God. Hence, our knowledge of God is always a knowledge by "faith" not "sight"; it is always "indirect," not "direct." The certainty of this knowledge resides only in God's being known by God. Human beings only participate in God's own self-knowledge secondarily, by analogy. Thus, in ourselves, our certainty about the knowledge of God is always "indirect," "relative," and "uncertain," even though God's own self-knowledge, which occurs outside of us, is always "direct," "absolute," and "certain." In sum, this understanding of the hidden and revealed God is pivotal in Barth's concept of theological method and it cannot be divorced from the actual paradigmatic faith experience of hearing and doing the preached Word in the Reformed tradition».

⁴ J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, London 1966, p. 188: «These remarks about immensity indicate how we must understand the most typical word in this group of attributes – "infinite". To take some abstract notion of infinity from metaphysics or mathematics and to apply it to God seems to me a thoroughly mistaken procedure; though to say this is not to deny that such notions might have some illustrative or interpretative value as analogues. But their defect is that they miss the existential dimension of the word "infinite" as applied to God, and it is this dimension that is basic. The word "infinite" when spoken of God, points to the contrast between our particular beings as "beings-there" (Dasein) and Being itself as that which makes any being-there possible. Arguments as to whether God is finite or infinite in a metaphysical sense, and whether one can find a clear metaphysical sense for the word "infinite" are matters which the theologian can leave aside».

⁵ P. Tillich, *Auf der Grenze*, Hamburg 1962, S. 87: «Das Unbedingte könnte eine Täuschung sein, wenn es nicht erschiene durch die unbedingte Forderung des anderen, ihn als Person anzuerkennen. Und umgekehrt, der andere, wenn er nicht eine unbedingte Anerkennung seiner persönlichen Würde forderte, könnte als Mittel für meine Zwecke getauscht werden. Als Folge davon würde er seine Macht des Widerstandes und seine letzte Wirklichkeit verlieren. Die Einheit des Persönlichen und des Unbedingten oder des Ethischen und des

trascendenza dell'incondizionato potrebbe essere un inganno senza questa priorità 'realistica'. Questa concretezza è antecedente a qualsiasi 'intuito'. Si parlerà di 'consapevolezza immediata' ¹. L'apertura verso la trascendenza si attuerà come relazionalità con il 'Voi', essere 'per' l'altro e per gli altri, dono di se per gli altri nel profilo di Colui che è stato crocifisso, frattura di e nella vita vissuta ². Questa concretezza fa sì che non si può parlare di Dio in termini generici: la sua trascendenza è assoluta libertà Sua di fronte alla quale non c'è altro modo che di 'fare spazio' per Lui ³. La concretezza del riferimento a Dio si evocherà come 'storia' in quanto essa non è la sfera del 'finito' nella sua autosufficienza ma l'ambito del tracollo del 'finito' ripiegato su se stesso, in una espressione che si manifesta a prima vista negativamente ma ulteriormente positivamente nella riconciliazione dalla trascendenza stessa ⁴. Barth ha compiuto un suo elaborato cammino di maturazione e di superamento della teologia liberale, partendo dalla sua stessa esperienza pastorale ⁵.

Religiösen ist die Manifestation des wahrhaft Wirklichen denn sie widersteht ganz und gar jedem Versuch, in Subjektivität aufgelöst zu werden. Daraus ergibt sich ein viertes Prinzip der protestantischen Gestaltung: In jeder protestantischen Gestalt muß die Haltung des gläubigen Realismus zum Ausdruck kommen».

¹ P. Tillich, *Theology of Culture*, Oxford 1968, pp. 22–23: «The ontological principle in the philosophy of religion may be stated in the following way: Man is immediately aware of something unconditional which is the prius of the separation and interaction of subject and object, theoretically as well as practically. Awareness in this proposition, is used as the most neutral term, avoiding the connotations of the terms intuition, experience, knowledge. Awareness of the Unconditioned has not the character of "intuition", for the Unconditioned does not appear in this awareness as a "Gestalt" to be intuited, but as an element, a power, a demand. Thomas was right in denying that the vision of God is a human possibility, in so far as men in time and space are concerned».

² J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1963, p. 76: «Our relation to God not a religious relationship to a supreme Being, absolute in power and goodness which is a spurious conception of transcendence, but a new life for others, through participation in the Being of God. The transcendence consists not in tasks beyond our scope and power, but in the nearest Thou at hand. God in human form, not, as in other religions, in animal form –the monstrous, chaotic, remote and terrifying· nor yet in abstract form ·the absolute, metaphysical, infinite, etc.· nor yet in the Greek divine-human of autonomous man, but man existing for others, and hence the Crucified, a life based on the transcendent».

³ D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, B. III, München 1966, S. 103–104: «God as the absolutely free personality is therefore absolutely transcendent. Consequently I cannot talk about him in general terms; he is always free and beyond these terms. The only task of my theological thinking must be to make room for the transcendent personality of God in every sentence. Only when he himself vouchsafes a human word, whenever and wherever he pleases, is my word 'about' God to be accepted as truth ·that means, only then is my word God's own word».

⁴ W. Pannenberg, *Response to the Discussion*, in J. M. Robinson – J. B. Cobb, *New Frontiers in Theology*, vol. III, London 1967, pp. 251–252 «History is not the field of a finitude which is enclosed within itself, an "immanence" to which one could and indeed would have to oppose a "transcendence". History is far rather the ongoing collapse of the existing reality which is enclosed in its own "immanence" (because centered on itself). The power of the infinite is active and present in this collapse of the finite. Thus the infinite expresses itself in the first place negatively. But because the finite lives not by clinging to itself, but only in transformation of itself insofar the power of the infinite expresses itself also positively, as reconciliation and preservation of the finite in the midst of its collapse».

⁵ R. Curtis, *Hans Küng on Karl Barth. A noted Catholic theologian believes that Barth has abandoned the Reformation position*, (most recently modified Monday, 23–Sep–96). It was published by «Jubilee: A Magazine of the Church and Her People», July 1965, pp. 39 et seq., in «Internet» 1997, <http://village.ios.com/~rkc1/kung.shtml>: «Seeing that the theology which he had been taught gave him little to say to his congregation, and had not provided his teachers with the vision to see their own un-Christian vacillations, Barth, a Calvinist pastor in the small Swiss town of Safenwil, reviewed his philosophy and theology along with a neighboring pastor and student–friend, Eduard Thurneysen. In 1919, this study issued in the historic *Der Römerbrief*, Barth's commentary on Paul's Epistle to the Romans, in which he contradicted the liberal theologians who considered Scripture no more than an account of human religious experience and whose historicism was concerned only with the historic personality of Christ. Barth asserted that in Scripture we find "divine thoughts about men, not human thoughts about God." The work fell like a bombshell on the theologians' playground and Neo–Orthodoxy was born, leading Protestant thought along a new road. (Later Barth gave to contemporary Protestantism a summa: the more than 10,000 pages of his *Church Dogmatics*.) In his studies as pastor at Safenwil, Barth was strongly influenced by the writings of Søren Kierkegaard and by modern philosophy. During the twenties, in partnership with Emil Brunner, Barth's thought took the form of a dialectical theology; Barth now reflects that during that period his theology was too much under the influence of dialectical philosophy. But it was during his "first conversion"–the rejection documented in *Der Römerbrief*–and this period of dialecticism that Barth became committed to modern existentialist thought. Finally in 1930, while conducting a seminar on Anselm of Canterbury, Barth discovered the analogy of faith, "a vital key, if not the key to an understanding of that whole process of thought that has impressed me more and more in my *Church Dogmatics* as the only one proper to theology." Barth calls this his "second conversion," and since that time his thought has developed consistently, save perhaps for aspects of his sacramental theology. Küng shows that Barth's theology since 1930, like Roman Catholic theology, is a theology which has an "open system." Thus the "activist categories" of Barth are not basically different from the "dynamic categories" of Roman Catholic thought. And if the latter spring from a

Per l'oriente, invece, si dirà che la teologia si riferisce soprattutto alla dimensione 'esperienziale' della fede ¹. Questa esperienza è un incontro misterioso con Dio: mistero ultimo che ci indirizza al Padre celeste. Non è difficile trovare –da parte ortodossa– la formulazione su ciò che differenzia l'avvio dell'impresa teologica in oriente ed nell'occidente romano. In una parola, si potrebbe dire che il divario di prospettiva si trova nelle premesse stesse che rendono una impostazione teologica possibile ². Due indirizzi-chiave si confrontano: 'esperienzialità del mistero' o 'razionalità della riflessione' ³. Questo sommario 'faccia a faccia' potrebbe sembrare

synthesis of Christian and Greek thought, we may say that the former spring from a synthesis of Barth's initial vision which led him to reject the theology of his school days and the existentialist thought which provided an alternative to Neo-Protestantism».

¹ J. Bonadio, *Quel renouvellement?*, in «Année Sainte», 1975 n° 16, pp. 89-90: «En cela nos frères orientaux sont devenus des maîtres pour nous, pour deux raisons essentielles: 1) Leur théologie est avant tout plus «expérientielle», comme on dit, c'est-à-dire qu'elle reporte, continuellement l'esprit du croyant, au-delà de toute formule et de tout concept, à une expérience de la foi, vers une connaissance immédiate de type existentiel, celle qui a été accordée aux «saints» ou aux «Pères». Cette théologie est, par conséquent, relativement indépendante de la philosophie et elle met plutôt en défiance vis-à-vis du raisonnement. 2) D'autre part, les orientaux savent mieux que nous que l'on ne fait pas l'unité par les seules discussions, mais en posant des actes indubitables de notre volonté d'unité, des signes de communion. La clarification logique n'est pas l'unique voie de communion, ni même toujours la meilleure, parce que l'union est essentiellement une question d'amour. Quand des difficultés surgissent entre personnes, nous avons toujours la tentation de les résoudre en les abordant de front, en nous efforçant, comme l'on dit, de les «clarifier», sans nous rendre compte que souvent nous nous lançons inconsciemment dans l'abstrait et que, d'une divergence qui touche la vie, nous faisons un «problème». Nous avons cette facilité, nous, les occidentaux, de situer les choses au niveau de la logique et de la problématique. Il faut absolument comprendre que l'on peut s'unir sans avoir jamais parlé de la difficulté qui nous sépare, mais seulement parce que des gestes ont été faits qui signifient, d'une manière indubitable, que le désaccord a été vitalement surmonté. On ne peut affirmer que cette dernière voie soit la seule, ni qu'elle soit toujours la meilleure, ni encore, qu'elle soit, comme telle, toujours possible. Mais c'est une façon de marcher de concert, souvent plus efficace et plus vraie que l'étude directe des difficultés et peut-être son préliminaire obligé. Nous n'avons certes pas l'intention de déprécier la raison humaine, ni de mettre les difficultés entre parenthèses, comme si tout pouvait se résoudre sans jamais discuter. Notre unité est une unité dans la vérité, elle suppose donc une communion sur les choses fondamentales. C'est le but, l'idéal auquel il faut chercher à parvenir. Mais il y a tant de divisions, d'incompréhensions de type vital, qu'il serait plus facile de surmonter par un geste d'affection, par un signe fraternel, par une attitude compréhensive que par une discussion! Les paroles, même oecuméniques, ne sont pas toujours indispensables. Dans cette perspective, le dialogue prend sa grandeur véritable et irremplaçable. C'est une manière de me situer face à l'autre qui fait que je l'écoute en me mettant comme à l'intérieur de lui-même pour le comprendre du dedans, que j'accepte ce qu'il me dit dans la mesure où cela correspond à ma fidélité dans l'essentiel de ma foi»; etiam in K. C. Relmy, *La teologia ortodossa contemporanea*, Roma 1999, pp. 16-17; A. G. Montes, *Las iglesias orientales*, Madrid 2000, p. 198.

² Cfr in particolare, V. Losskij, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1967, soprattutto la prima parte; P. Evdokimov, *L'Ortodossia*, Bologna 1965; id., *La conoscenza ai Dia secondo la tradizione orientale*, Roma 1983; N. Bosco, *La vita cristiana ne/la visione della Chiesa d'Oriente*, Torino 1975 (riproposto in *L'Europa e il suo Oriente. La spiritualità del Cristianesimo orientale*, Napoli 1993); D. Staniloae, *Il genio dell'ortodossia*, Milano 1986; A. Jevtić, *L'infinito cammino. Umanizzazione di Dio e deificazione de l'uomo*, Servitium ed. Interlogos, Sapio 1996, in particolare capp. 8-10, pp.195-313.

³ M. Azkoul, *what are the Differences between Orthodoxy and Roman Catholicism?*, (Reproduced with permission from The Orthodox Christian Witness), Vol. XXVII (48), Vol. XXVIII (6) and (8) (Copyright, 1994 St. Nectarios American Orthodox Church), in «Internet» 1996, http://www.ocf.org/OrthodoxPage/reading/ortho_cath.html: «This question has been asked many times. Most Orthodox, in attempting to distinguish between Orthodoxy and Roman Catholicism, usually mention the Pope or Purgatory, sometimes the filioque. Historically, the differences, however, are far more numerous and quite profound. Also, in modern times, since Vatican II of thirty years ago, that major, if not tragic attempt, to "update" Roman Catholicism (e.g., the revision of canon law), the differences between Orthodoxy and the followers of the Pope have widened. In our present discussion, however, the concern will be those differences which have grown since Orthodoxy and Roman Catholicism separated almost a thousand years ago. 1. Faith and Reason. Following the Holy Fathers, Orthodoxy uses science and philosophy to defend and explain her Faith. Unlike Roman Catholicism, she does not build on the results of philosophy and science. The Church does not seek to reconcile faith and reason. She makes no effort to prove by logic or science what Christ gave His followers to believe. If physics or biology or chemistry or philosophy lends support to the teachings of the Church, she does not refuse them. However, Orthodoxy is not intimidated by man's intellectual accomplishments. She does not bow to them and change the Christian Faith to make it consistent with the results of human thought and science. St. Basil the Great advised young monks to use Greek philosophy as a bee uses the flower. Take only the "honey," ---- the truth --- which God has planted in the world to prepare men for the Coming of the Lord. For example, the Greeks had a doctrine of the Logos. The Gospel of John opens, (In the beginning was the Word "Logos", in Greek). For the pagans, the Logos was not God, as He is for Christians; rather he is a principle, a power or force by which God: formed and governs the world. The Fathers pointed to the similarity between the Logos or Word of the Bible and the Logos of Greek philosophy as a sign of Providence. The difference between them, they attributed to the sinfulness of men and the weakness of the human intellect. They remembered the words of the Apostle Paul, "Beware lest any man spoil you through philosophy and vain deceit, after the tradition of men, after the rudiments of the world, and not after Christ" "Col. 2: 8). Roman Catholicism, on the other hand, places a high value on human reason. Its history shows the consequence of that trust. For example, in the Latin Middle Ages, the 13th century, the theologian-philosopher,

troppo rapido e troppo semplicistico per rendere conto delle sfumature assai complesse presenti in ogni ambito ecclesiale. Si tratta di evidenziare il punto di appoggio umano dal quale avviare una 'teologia'. Sia la chiave della divinizzazione, sia la sua concretizzazione esperienziale come 'umilenie' slava orientale (l'intenerimento evangelico del cuore) prospettano questa via esperienziale non conflittuale tra Dio e l'universo umano. Il 'mistero dello scioglimento interiore' ci rinvia alla vita divina stessa.

Emblematicamente, Bultmann non si dimostrerebbe esclusivamente referente di una 'filosofia' (esistenzialista) ma piuttosto come un ispiratore che risale a certe sorgenti della stessa Riforma d'occidente ed al di là di essa alle sorgenti antiche della fede in oriente. Certe inutili polemiche sul suo orientamento di ricerca si dissolvono nell'ampliamento delle stesse prospettive di approfondimento. Le parole come esistenziale-esperienziale, immediatezza, concretezza, superamento della oggettività, trovano un eco nelle sorgenti riformate che possono essere limpidamente riconosciute. Al seguito di Barth -poi- tutta la svolta teologica del XX-XXI secolo sarà marcata da questa priorità esperienziale della fede nella teologia che si voglia prospettare.

IL TRA CHE RIMANE UN «DASS» DEL "DASEIN"?

La teologia contemporanea si apre sempre meglio alla chiave relazionale dove il tra vede compiersi lo scambio continuo fino al suo esito di pienezza. Il tra non può essere tale se non nella prospettiva in avanti del Tutto in tutti, altrimenti apparirà come relativismo. Per Bultmann il tra si condensa in un evento dell'incontro che avviene nella mia storia ¹. La focalizzazione sul presente non può che condensare il tra su me stesso, dal Dio tutt'Altro. Se il processo storico non può aprirsi al di là di se stesso, tutto si ripiega su se stesso nell'adesso. L'incontro si esaurisce nell'attualità della mia presenza odierna. Il soterio-centrismo del Cristo solo diventa un assoluto dell'incontro nel quale mi coinvolgo. Bultmann appare così- come artefice della riscoperta del Cristo in un certo tipo di centralità e d'unicità nell'esclusiva dell'incontro, quasi un monismo che scarta tutto ciò che possa appesantirlo o articolarlo in uno scenario più ampio. Si sovraccarica il presente mentre la sua 'base' esperienziale nel mondo umano è troppo ristretta ². Arriviamo davvero alla scomparsa del 'continuum' della storia nell'«istante» ³? La sostanzialità umana si riassumerà -poi- nel pensiero più recente come "Sein des Daseins" -da Kierkegaard a Heidegger-

Thomas Aquinas, joined "Christianity" with the philosophy of Aristotle. From that period till now, the Latins have never wavered in their respect for human wisdom; and it has radically altered the theology, mysteries and institutions of the Christian religion».

¹ J. Florkowsky, *La Théologie de la foi chez Rudolf Bultmann*, Paris 1971, p. 137: «Ce qui importe, en effet, dans la théologie bultmannienne de la foi, c'est le Dass, le fait que je suis rencontré par Dieu, et donc la venue de Dieu comme événement survenant dans mon histoire. Et le Dass, alors, ne désigne nullement l'autre qui me rencontre. Je ne suis pas non plus qualifié par le Dass de l'autre, seulement par la rencontre comme telle. Bultmann ne va pas plus loin. Ce que montre, d'ailleurs, un passage de Bultmann, que Malet cite lui-même: «Même si je ne m'ouvre pas à l'amour, il provoque pour ainsi dire une réaction existentielle. Réaction existentielle sont aussi l'ignorance, la fermeture de soi, la haine. Dans tous les cas, je suis qualifié par la rencontre (1)».

((1) KM, II, 199; cité par Malet, 19, note 1.)

² H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1968, S. 318-319: «Wir stellen noch einmal fest. Der hermeneutische Bogen trifft bei Bultmann in der Gegenwart auf; die Vergegenwärtigung der christlichen Botschaft gelingt. Die Gefahr aber ist, daß der Pfeiler, der in der Gegenwart steht, bei Bultmann überlastet wird, während in der Welt zugleich zu schmal ist. Er droht zusammenzubrechen und damit den anderen Pfeiler, der in der Vergangenheit steht, aus dem Boden zu heben. Ohne Bild ausgedrückt: Die rückhaltlose Verlagerung des ganzen Gewichtes der christlichen Offenbarung in die Existenz des Menschen hinein droht der Offenbarung ihren Rückhalt im Grund der Geschichte zu nehmen».

³ L. Malevez, *The Christian Message and Myth*, Westminster 1958, p. 209: «This temporal continuum, intrinsic to human *Dasein*, is completely misunderstood in Bultmann's anthropology, where decision takes place in 'the instant', in a constantly renewed present moment and in separation from all antecedent present moments; time ceases to be real time and history is no longer much more than an abstraction: all these deficiencies stem from a faulty analysis of the true characters of our intellectual activities and from an excessive anxiety to distinguish man from Nature, History (*Geschichte*), from objective and phenomenal time».

con il termine 'esistenza': l'essere dell'«essere là» o «essere presente» come presenza aperta all'avvenire, o un 'Dass' che non è mai chiuso in se stesso come 'completezza in se' ¹. L'analisi esistenziale permetterà di chiarire –con la sua metodologia fenomenologica– la comprensione del “Dasein” umano ². Si discuterà sulla ammissibilità o sulla generalizzazione universale di questo modo di esprimersi. Il “Dasein” avrà –poi– un suo taglio drammatico di miseria dalla ‘caduta originaria’ nel peccato, che l'intento riformato ha ripreso con insistenza e che include l'esistenzialità della corruzione nell'angoscia vissuta fino alla disperazione ³. Ma allora, è la stessa esistenza e non la ‘non immediatezza’ che include il ‘peccato’? Il soterio-centrismo coinvolge le radici stesse dell'essere umano nella sua esistenza e diventa orientativa di tutto il prospetto applicato al kerygma cristico. Il punto di partenza è la caduta nella ‘inautenticità’ ed il kerygma serve ad uscirne. Sembra che prima vi è la salvezza e poi Cristo dal kerygma. La questione non è tanto –in questo senso– lo slittamento storicista sul Gesù storico da evitare quanto la soteriologia da far primeggiare. La caduta originaria acquista le fattezze del mito nel quale si esprime l'autocomprensione che appare convincente a certi commentatori teologici ⁴. Ma si sottolineerà anche che in tal caso la Rivelazione esiste per far passare la persona dall'inautenticità all'autenticità di esistenza: la Rivelazione rivela perché salva e non perché essa rivela porta anche con se una salvezza ⁵. Non si tratta qui prevalentemente di ridurre ad una filosofia ciò che appartiene alla fede ma far primeggiare talmente la soteriologia che la ‘teo’logia rischia di scomparire. Uscendo da questa premessa soterio-centrica, l'antropologia trascendentale (cfr

¹ W. Schmithals, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen 1967, S. 65: «Heidegger nun nennt in der Nachfolge Kierkegaards das Daseins. sozusagen die Substanz des Menschen: *Existenz*. Existenz heißt wörtlich: hinausstehen (in)... In diesem wörtlichen Sinne versteht Heidegger den Begriff Existenz. Das Sein des Daseins ist als Existenz das Sein-Können, das Hinausstehen des Daseins in seine eigene Möglichkeit; daß der Mensch Existenz *ist* (nicht *hat*), heißt, daß er sich selbst als seine eigene Möglichkeit immer vor sich hat; in eigentlicher Weise existieren bedeutet darum, sich jederzeit für Begegnungen, für die Zukunft, offen zu halten; usw. Es ist aus diesen wenigen Sätzen bereits deutlich, daß Heideggers Verständnis der menschlichen Existenz durchaus dem entspricht was Bultmann als biblisches Menschenverständnis entfaltet».

² L. Malevez, *The Christian Message and Myth*, Westminster 1958, p. 31: «Existential analysis will thus be the application of the phenomenological method to the understanding of human *Dasein*: it will keep existence in view continually: it will wait, so to speak, for it to reveal itself, its fundamental structures; or to put it better, emphasizing a feature which has already been indicated: it will confine itself to clarifying the knowledge of existence exercised in the position of existence itself to make explicit, to develop this knowledge by giving to it, at the stage of reflection an appropriate conceptual expression ¹».

((1) Thus, at least, this is what Bultmann says: 'The "correct" philosophy is, quite simply, that philosophical labour which makes an effort to develop the understanding of existence which is "given" with human existence, in suitable terms' (*Begrifflichkeit*), (B. II, p. 192, ET, *Kill*, p. 193.)

³ L. Malevez, *The Christian Message and Myth*, Westminster 1958, p. 37: «On the one hand, as we have seen, the philosophy of *Sein und Zeit* (at least in the way in which Bultmann and many others understand it) accentuates, in the concept of *Dasein*, the features which emphasize man's fall and misery. On the other hand, in his thought Bultmann has already a preconceived idea of the Christian message, fairly typical of Protestant thought, which lays great emphasis upon the idea of the Fall: the *aversio a Deo*, which is man's sin, constitutes a radical fall, a fundamental corruption of nature, a total loss of the image of God. So Heidegger's philosophy was chosen because, in order to understand the scriptural conception of sin, and of the *aversio a Deo*, existentially, and the Christian message in general, Heidegger's existential analysis, and his understanding of the desperate condition of *Dasein* (human existence or human life) seemed to Bultmann the most appropriate instrument to use».

⁴ J. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, London 1971, p. 121: «Bultmann has been able to show how myths of the creation, the fall, the last things, can be existentially interpreted, and when this is done, the block in communication is at least to some extent overcome. The myths can be shown to conceal within themselves a self-understanding which is just as relevant today as ever —a self-understanding in which we are made aware of the finitude and disorder of a human existence that is always lived in the face of the end. The fact that Bultmann's method produces such a coherent and convincing picture is itself a remarkable testimony to the soundness of that method. He is surely right in stressing the existential orientation of religious language, and this needs to be stressed since the objectifying language of myth can easily obscure it from us».

⁵ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, S. 57: «Der kategoriale Rahmen einer transzendentalen Subjektivität beherrscht nun auch Bultmanns Offenbarungsverständnis. In der Offenbarung Gottes geht es demzufolge um das Zu-sich-selbst-Kommen, das wahre Sich-verstehen des Menschen. „Offenbarung wird.... als *diejenige Erschließung von Verborgendem* bezeichnet, *die für den Menschen schlechthin notwendig und entscheidend ist*, soll er zum ‚Heil‘, zu seiner Eigentlichkeit gelangen“ ¹. Damit wird einmal vorausgesetzt, daß der Mensch von sich aus nicht zu seiner Eigentlichkeit gelangen kann, sondern nach Offenbarung fragen muß, zum anderen aber notwendig dazu bestimmt ist, zu seiner Eigentlichkeit zu kommen. Wird ihm seine Eigentlichkeit durch Offenbarung erschlossen, so erschließ sich ihm darin Gottes Gottheit».

((1) R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, III, Tübingen 1960, S. 2.)

supra, volume II, le teologie di convergenza, parte I, Rahner e l'antropologia trascendentale) dovrà prendere in considerazione la trascendentalità nell'antropologia stessa (l'esperienza umana in quanto tale) con la sua eventuale modalità di specificità (trascendentale) anonima (o implicita) nell'ampliare la panoramica umana al massimo. D'altro lato, si tenterà anche di considerare la questione dell'universalmente comune e dello specificatamente unico nella corrente teologica di re-articolazione cristologica, con Schillebeeckx (vedere infra, volume III, Salvaguardare o riarticolare, parte II, sezione B, re-articolare la cristologia). L'accostamento prenderà la forma di un evento specifico particolare-unico ed il significato-universale-di-questa-specificità.

L'INDISPENSABILE ERMENEUTICA

Il Dass dovrà poi essere recepito attraverso l'ermeneutica che rimane una metodologia universale. Ci sarà chi vede nell'ermeneutica bultmanniana una stretta espressione della 'filosofia' esistenziale più che di una metodologia di approccio ¹. Semplificando, poi, si potrebbe dire che le modalità dell'incontro nel tra sono comuni ed universalmente l'incontro nel Dass può essere unico ed esclusivo nella fede di chi vive l'incontro. Ma di fronte a questa metodologia del tutto secolare dell'ermeneutica, apparterrà all'amico di Bultmann -Gadamer- di chiedersi se la specificità della fede non risale a monte e coinvolge la stessa ermeneutica per il credente ². Ci troviamo confrontati con il punto vitale della distinzione tra approccio umano comune e specificità della fede. Per Bultmann la base dell'ermeneutica nella prospettiva della fede è specifica ma non esclusivamente appartenente alla fede cristiana ³. Si parla di senso della propria finitezza che precede in qualche

¹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *DOCUMENTO. L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, in «Internet» 2012, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_it.html: «Bisogna riconoscere, in effetti, che alcune teorie ermeneutiche sono inadeguate per interpretare la Scrittura. Per esempio, l'interpretazione esistenziale di Bultmann porta a racchiudere il messaggio cristiano nei limiti di una filosofia particolare. Inoltre, in virtù dei presupposti che sono alla base di questa ermeneutica, il messaggio religioso della Bibbia è svuotato in gran parte della sua realtà oggettiva (a causa di una eccessiva "demitizzazione") e tende a subordinarsi a un messaggio antropologico. La filosofia diventa norma di interpretazione piuttosto che strumento di comprensione di ciò che è l'oggetto centrale di ogni interpretazione: la persona di Gesù Cristo e gli eventi di salvezza compiuti nella nostra storia. Un'autentica interpretazione della Scrittura è quindi prima di tutto accoglienza di un significato dato in alcuni eventi e, in modo eminente, nella persona di Gesù Cristo».

² J. Grondin, *Gadamer et Bultmann*, (paru dans G. Deniau et J.-C. Gens (Dir.), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, collection Phéno, 2003, 113-131), etiam in «Internet» 2006, http://www.mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/Grondin_Gadamer_et_Bultmann.pdf (screen page 14-15): «Dans les termes de Bultmann, la présupposition (*Voraussetzung*) de la compréhension est une relation vivante (*Lebensverhältnis*) de l'interprète à la chose en question (*Sache*) exprimée dans le texte, directement ou indirectement 1. Il s'agit d'une présupposition universelle, aussi bien pour Gadamer que pour Bultmann. Mais Gadamer se demande si la situation de l'interprétation biblique n'est pas plus spécifique. Il pose la question de savoir ce que signifie ici présupposition. Est-elle donnée avec l'existence humaine en tant que telle? Une relation préalable et de fond à la vérité de la révélation divine existe-t-elle en tout homme, pour la raison que l'homme, en tant que tel, est mû par la question de Dieu? Ou bien faut-il dire que ce n'est qu'à partir de Dieu, c'est-à-dire de la foi, que l'existence humaine se trouve animée par la question de Dieu? 2 Selon Gadamer, l'idée selon laquelle on est animé par la question de Dieu ou de la foi ne peut être universalisée, elle est particulière, et même cruciale, pour l'herméneutique théologique en tant que telle: Mais alors, le sens de la présupposition impliquée dans le concept de précompréhension devient problématique. Cette présupposition ne vaut manifestement pas universellement, mais seulement du point de vue de la foi droite 3. Gadamer semble suggérer ici qu'un croyant lira et interprétera la Bible différemment qu'un non-croyant 4. Il fait allusion au marxiste par exemple, qui ne verra dans toutes les formes d'expression religieuse rien d'autre que le reflet de facteurs socio-économiques. Il fait peut-être également référence, très discrètement, à sa propre situation de lecteur bien disposé à l'égard de la Bible, mais qui n'est pas la situation du croyant qui cherche et trouve le *salut* dans la parole de la Bible. Ainsi, conclut Gadamer, la précompréhension que Bultmann présuppose ne peut être elle-même que chrétienne 5. Il est amusant de constater que le philosophe veuille voir ici une limite de l'universalité de l'herméneutique, alors que c'est le théologien qui insiste pour dire que la donne de la foi de crée une situation particulière pour l'herméneutique biblique!»

(1 *Glauben und Verstehen*, II, p. 217. / 2 *GW* 1, p. 337. / 3 *GW* 1, p. 337: «Le sens de la présupposition, impliqué dans le concept de précompréhension, devient alors problématique. Cette présupposition ne vaut manifestement pas universellement, mais seulement du point de vue de la foi droite». / 4 Cf. *GW* 1, p. 337. / 5 *GW* 1, p. 337.)

³ J. Grondin, *Gadamer et Bultmann*, (paru dans G. Deniau et J.-C. Gens (Dir.), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, collection Phéno, 2003, 113-131), etiam in «Internet» 2006, http://www.mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/Grondin_Gadamer_et_Bultmann.pdf (screen page 15-16): «Il est intéressant de remarquer que Bultmann lui-même a répondu dans son essai de 1963, bien que brièvement, à la critique de Gadamer, lorsqu'il fait l'éloge *Vérité et méthode* comme étant un livre très important pour la théologie. Bultmann résume correctement

modo l'apertura trascendentale al mistero di Dio. Sembra che la finitezza potrebbe essere compresa come una disponibilità implicita verso Dio nell'esplicita non esaltazione di se stessi. L'implicito include qualcosa di umanamente esplicito ma rimane al di qua dell'adesione di fede recepita più decisamente. Ciò che diverrà l'anonomato rahneriano non è dunque semplicemente implicito nel passaggio possibile ma non compiuto verso la scelta dell'apertura di fede (cfr supra, volume II, Semi di sintesi, parte I, l'antropologia trascendentale di K. Rahner). Il senso della propria finitezza include poi la chiave di autenticità riguardo alla propria esistenza, chiave più direttamente heideggeriana ¹. Questa autenticità dovrebbe spingere più in là l'intento umano e farlo giungere alle soglie di un accesso al divino, o di un possibile passaggio dell'umano verso il divino. L'antropologia trascendentale non avrebbe difficoltà su questo punto, dato anche la recepibilità di Rahner verso i criteri dell'«analogia entis» di fronte alla radicale non continuità tra il divino e l'umano nella prospettiva della teologia della Parola. Con la sua distinzione tra ermeneutica comune e ermeneutica dei testi ispirati specificatamente cristiana, Gadamer potrebbe apparire più vicino al criterio di radicale discontinuità tra il divino e l'umano. Il sospetto che

l'argument que Gadamer lui oppose, quand celui-ci se demande si l'on peut parler d'une précompréhension des écrits bibliques qui reposerait sur le fait que l'existence humaine est mue par la question de Dieu. La réponse de Bultmann est brève, mais va droit à l'essentiel: Je pense que la précompréhension est précisément donnée dans cette expérience que Gadamer définit comme l'expérience caractéristique, c'est-à-dire l'expérience dans laquelle l'homme devient conscient de sa finitude (*GW* 1, p. 362-363). Cette expérience n'est certainement pas constamment réalisée mais elle existe cependant à titre de possibilité permanente (1). Il est suggestif d'observer que Bultmann répond à Gadamer en évoquant Gadamer lui-même, en l'occurrence ce que Gadamer appelle l'expérience véritable, c'est-à-dire la conscience de la finitude humaine. C'est la finitude qui est présupposée, avance Bultmann, par la notion de *précompréhension* (*Vorverständnis*) ou, comme le dirait Gadamer, de *compréhension de soi* (*Selbstverständnis*). Je crois que Bultmann nous donne ici une suggestion utile susceptible de nous aider à combler le fossé entre lui-même et Gadamer. L'expérience fondamentale pour Bultmann n'est pas une expérience spécifiquement chrétienne, ou l'idée de foi en tant que telle, elle est plus fondamentalement l'expérience bouleversante de la finitude. Pour le dire en termes augustinien, il s'agit de l'expérience de l'existence humaine en tant perpétuelle question pour elle-même et ne pouvant se fonder elle-même. C'est là une expérience véritable. L'unique question de Gadamer est de savoir s'il faut l'appeler la question de Dieu. Mais Bultmann semble être d'accord avec Gadamer, lorsqu'il invoque Gadamer contre Gadamer: il se peut que chacun ne soit pas animé par la question de Dieu, ou de la foi, mais tout être humain fini demeure une question pour lui-même. Dans cette perspective, la question de savoir si la présupposition de l'exégèse biblique est la question de Dieu peut être considérée comme un simple *Wortstreit*, une querelle de mots».

(1 Cf. R. Bultmann, *Der Gottesgedanke und der moderne Mensch*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60 (1963), in *Glaube und Verstehen*, vol. 4, p.120 (*Foi et compréhension. Eschatologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1969, p. 376, n. 3): Si l'on est convaincu qu'au fond tout homme est mû par la question de Dieu et que par conséquent la prédication chrétienne peut compter sur une précompréhension, on pourra se demander si cette précompréhension ne se cache pas justement dans la religiosité. Dans son livre *Vérité et méthode*, extrêmement important pour le théologien, H.- G. Gadamer a contesté (dans le contexte du problème herméneutique) qu'il puisse être question d'une précompréhension pour la compréhension des écrits bibliques., - à savoir d'une précompréhension qui serait donnée dans l'ébranlement de l'existence humaine par la question de Dieu. Je pense que la précompréhension est précisément donnée dans cette expérience que Gadamer définit comme l'expérience authentique c'est-à-dire l'expérience dans laquelle l'homme devient consciente de sa finitude. Cette expérience n'est certainement pas constamment réalisée mais elle existe cependant à titre de possibilité permanente.)

¹ J. Grondin, *Gadamer et Bultmann*, (paru dans G. Deniau et J.-C. Gens (Dir.), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, collection Phéno, 2003, 113-131), etiam in «Internet» 2006, http://www.mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/Grondin_Gadamer_et_Bultmann.pdf (screen page 15-16): «La véritable différence se situe peut-être ailleurs. Bultmann, à la suite de Heidegger, interprète cette reconnaissance de la finitude comme un appel à l'authenticité. Gadamer, même s'il parle, de façon révélatrice, dans le passage cité par Bultmann d'une expérience authentique (*eigentliche Erfahrung*) comprend un peu différemment cette expérience. L'expérience authentique pour Gadamer se trouve dans le fait que l'homme devient conscient de sa finitude (*seiner Endlichkeit bewusst wird*). Ce n'est peut-être pas assez pour Bultmann (ou même pour le Heidegger d'*Être et temps*): cette expérience de la finitude, quelque authentique et véritable qu'elle soit, doit être comprise comme un appel à ou vers l'existence *authentique*. Même si cette dimension n'est pas totalement absente, elle n'apparaît pas centrale dans la lecture de Gadamer. On a souvent signalé la disparition relative de l'idéal d'authenticité dans l'herméneutique de Gadamer, qui est beaucoup moins une herméneutique de l'existence, de la facticité, qu'une phénoménologie de la compréhension, s'appuyant sur l'expérience de l'art et des sciences humaines, ainsi que je l'ai montré ailleurs (1). Il y a là une réelle différence, bien qu'elle ait été passé sous silence par Gadamer ou par Bultmann dans leur débat. Elle est cependant importante. Elle pose également le problème de savoir lequel des deux est le plus proche de Heidegger. Comme nous l'avons vu, Gadamer prétendrait tenir compte d'une manière plus juste de l'entièreté du chemin de pensée (*Denkweg*) de Heidegger. Il est néanmoins frappant que Gadamer laisse de côté la question de l'authenticité, centrale chez Bultmann. Dans la mesure où elle est également centrale dans *Être et temps*, il nous faudra conclure que sur ce problème au moins, c'est-à-dire sur la place de l'authenticité dans l'existence humaine, Bultmann est beaucoup plus proche de Heidegger. Gadamer, probablement, aurait pu être tenté d'objecter que c'est Heidegger lui-même qui n'a jamais cessé d'être chrétien lorsqu'il mit le problème de l'authenticité au premier plan, présupposition dont l'universalité pour l'herméneutique ne va pas de soi».

((1) Cf. mon étude sur «Le passage de l'herméneutique de Gadamer à celle de Heidegger», dans in Ph. Capelle *et al.* (dir.), *Le Souci du passage*, Paris, Cerf, 2004.)

Bultmann si avvicina troppo all'«homo capax divini» potrebbe trovare qualche eco in questa discussione...