

Lo svolgimento cercherà di raggruppare molte cose di Bultmann; sarà un tentativo di ripensarlo e di dare forma unitaria e in qualche modo organica al suo discorso sui rapporti tra Dio e l'uomo.

Bultmann non è un teologo sistematico, ma nelle righe di tanti suoi articoli si può ricostruire, con un lavoro di tessitura, la sua visione d'insieme dell'asse Dio-uomo.

E' quello che cercherò di proporvi e sarà questo il "corpus" della mia conversazione, che ha come tema quello che nella serie degli incontri è enunciato con il titolo generale "Dio e uomo", in questo caso in Bultmann.

Terrei invece solo come una specie di conclusione la domanda "In che senso?", cioè in che senso Bultmann ha inteso tradurre, parlare di Dio all'uomo moderno.

Vedremo come a suo avviso, il messaggio cristiano parla all'uomo moderno se detto nei termini in cui Bultmann ha cercato di dirlo.

Può essere interessante presentare questo punto nevralgico del pensiero bultmanniano come un tentativo di assumere e radicalizzare due istanze tra loro antitetiche: da una parte l'istanza cattolica, dall'altra parte l'istanza barthiana.

Delineo brevemente queste due istanze.

Intendo per istanza cattolica quella che vede l'asse del rapporto Dio-uomo nel desiderio che l'uomo ha di Dio, un desiderio così profondo da essere costitutivo della stessa umanità dell'uomo, della natura umana; un desiderio così profondo - per prendere una espressione non teologicamente elaborata; ma carica di risonanza e di citazioni successive - da far dire ad Agostino: "Tu ci hai fatti per Te e il nostro cuore resterà inquieto finchè non riposerà in Te".

Quello che Agostino dice in termini che possono essere ancora considerati retorici o simbolici, viene poi progressivamente precisato e arriva, in particolare nella scrittura di Tommaso d'Aquino, alla formulazione cui l'uomo è un "desiderium naturale videndi Deum", un desiderio connaturato, costitutivo di vedere Dio e più esattamente di vederlo non nei suoi riflessi, la creazione, ma di quel vedere che è la "visio beatifica", di vedere Dio "per essentiam".

In questa che "ante litteram" possiamo chiamare tradizione cattolica (preesisteva alla Riforma, che reagirà fortemente contro questa concezione), il rapporto uomo-Dio è questa connessione costitutiva per cui l'uomo non può definirsi se non l'essere destinato a realizzarsi solo nella visione di Dio come è in Sè, una visione diretta, la realtà intima, identità stessa di Dio che è la Trinità.

Questa che possiamo definire sensibilità, prima di diventare dottrina in senso stretto, dal 1400 alla fine del 1800 viene, se non perduta, certamente lasciata un po' in ombra, ma a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento viene rimessa in auge da un filosofo francese, Blondel, ed è recuperata al discorso cattolico soprattutto dagli studi sia storici che teoretici di padre De Lubac.

L'istanza che metto sotto il nome di Barth, anche se in qualche modo riassume e carica di particolare intensità una tradizione critica nei confronti di quello che ho finora esposto, tradizione critica che accompagna buona parte della teologia protestante, è invece l'istanza dell'impossibilità a collegare e a coniugare in questo modo Dio-uomo, anzi della empietà di questo collegamento.

Nell'opera che impone di prepotenza Barth sullo scenario del discorso teologico del Novecento, il suo commento alla "Lettera ai Romani", la cui edizione rimasta valida è la seconda del 1922, Barth riassume il suo rifiuto di vedere il rapporto Dio-uomo nei termini di "desiderio connotato che l'uomo ha di Dio" e invece sottolinea la cesura del rapporto uomo-Dio come qualcosa che parta dall'uomo, come ricerca umana di Dio.

Egli esprime questa cesura con la formula, che più antitetica non potrebbe essere, "Dio è Dio e l'uomo è uomo", cioè Dio è il totalmente altro nei confronti dell'uomo. Tra Dio e uomo non c'è continuità.

L'affermazione ha due obiettivi polemici:

- obiettivo polemico interno alla tradizione protestante della seconda metà dell'Ottocento. Il cosiddetto "protestantesimo liberale" aveva tentato di reinterpretare l'immagine biblica di Dio, e in particolare Dio in quanto rivelatosi in Gesù, in chiave umanistica, vedendo in Gesù l'espressione suprema del compimento delle dimensioni migliori dell'uomo. Vedevano in Gesù, di volta in volta, il mistico (l'uomo compiutamente religioso) oppure il maestro (esemplare di etica morale) oppure addirittura una specie di socialista ante litteram. A questi tentativi di interpretare l'immagine neotestamentaria di Dio come la realizzazione suprema delle aspirazioni dell'uomo, Barth oppone un Dio altro dall'uomo, che non è riconducibile a nulla di umano.
- L'altro polo che Barth ha presente è quello "cattolico". Contro questo resterà in polemica continua anche negli anni in cui gli aspetti un po' più virulenti della polemica si placcheranno e Barth ricercherà un dialogo ecumenico. Egli però non accetterà mai dell'istanza cattolica di cui dicevo un collegamento tra Dio e l'uomo che parta dall'uomo. Se contro la teologia protestante liberale, Barth opponeva il suo "Dio non è l'uomo", contro la teologia cattolica opponeva il suo "L'uomo non è Dio". Certo, la teologia cattolica non aveva mai affermato che l'uomo è Dio, tuttavia la lettura che Barth faceva di quel "desiderium Dei", che è a un tempo costitutivo dell'umano e capace - potenziato dalla Grazia divina - di trovare il suo unico possibile approdo solo nella visione beatifica di Dio, divinizzava l'uomo. C'è nell'uomo come tale una scintilla divina.

Contro tutto questo, che Barth considera l'espressione più raffinata della religione, egli oppone l'unica possibilità per l'uomo di accedere a Dio, quella che Dio stesso si faccia conoscere dall'uomo, la Rivelazione.

Da parte dell'uomo la pura accoglienza della Rivelazione, la fede.

Il binomio fede contro religione, che ebbe notevole fortuna in ambienti cattolici più progressisti nella seconda metà degli anni Sessanta e nei primi anni Settanta, nasce da qui.

Rivelazione contro religione significa che solo Dio può dire se stesso, che l'uomo non può dire nulla di sensato su Dio. Quel tentativo, che l'umanità ha sempre conosciuto, di dire Dio in maniera addirittura portatrice di salvezza, non solo è illusione, ma è empietà, la forma più sottile del peccato, il tentativo umano di possedere Dio.

Quando si legge con attenzione Bultmann, ci si accorge che il teologo cerca di tenere assieme le due istanze: quella che ho chiamato istanza cattolica e quella che ho chiamato istanza barthiana.

Egli non pone mai il problema in questi termini espliciti, ma di fatto nella sua problematizzazione e nella positiva presentazione del rapporto Dio-uomo convergono con una forte tensione due istanze. Non solo convergono, ma Bultmann le assume e le radicalizza.

Assume anzi tutto l'istanza barthiana, anzi tutto anche in termini temporali. Quando Barth pubblica il suo commento alla Lettera ai Romani, attorno a lui si costituisce un gruppo di teologi (Bultmann, Gogarten ecc.), che danno vita a una rivista "Fra i tempi" o meglio "Tempi intermedi".

Il gruppo viene chiamato "Teologia dialettica" o anche "della Parola" o anche della "crisi. Ciò che li accomuna, seppure in maniera diversa e che li porterà a esiti notevolmente diversi, è la volontà di reagire contro il liberalismo protestante, contro forme di contaminazione umanistica del messaggio cristiano condividendo nella sostanza il "NO" di Barth a questa continuità tra l'umano e il divino e la necessità della cesura tra i due.

Bultmann addirittura radicalizza questa istanza.

Mi rifaccio in particolare a un suo articolo che ho letto per la prima volta faticosamente quasi trent'anni fa. E' della metà degli anni Venti: "Che senso ha parlare di Dio". E' raccolto nella collezione di articoli, curata da Bultmann stesso, pubblicati in italiano in un grosso volume di più di mille pagine "Credere e comprendere".

E' un articolo difficile, tormentato, che procede dicendo "no" a vari possibili modi di parlare di Dio, anche al Dio tutt'altro. Infatti anche il modo di rappresentarsi Dio tutt'altro, è sempre un modo di rappresentarlo, di parlare di Lui, su Dio. Bultmann afferma che noi non possiamo parlare su Dio, perchè qualunque sia il contenuto di ciò che diciamo nei suoi confronti, è sempre fare di Dio una cosa, perchè l'uomo può parlare "su...", solo a proposito di oggetti.

Non risolve il problema il dire che Dio è il tutt'altro, perchè vuol dire semplicemente che non se ne può dire nulla, ma non è questa l'inten

zione di Barth, oppure vuol dire già collocarlo in una posizione che si definisce antitesi con tutto il resto e con l'uomo, ma l'antitesi è ancora un modo di collocare le relazioni tra oggetti, una produzione del nostro pensiero.

Allora non si può parlare su Dio; si può solo parlare quando Dio ce lo comanda. Quando lessi questa affermazione, mi fece una grande impressione.

Ciò che qualifica il parlare di Dio non è tanto l'"ex parte objecti", ciò che qualifica la teologia non è tanto il suo oggetto quanto il principio da cui questo parlare scaturisce. Più che "oggetto" della teologia, Dio è la "mozione" sotto la quale si fa teologia.

L'istanza barthiana in Bultmann arriva perfino a rifiutare la possibilità di parlare sensatamente di Dio come tutt'altro, perchè anche questo può essere come uno dei tanti oggetti umani definiti per antitesi.

Nel far teologia, come del resto in tutto l'agire umano, Dio è Colui che ci muove a...; dunque è parlare in obbedienza a Lui.

D'altra parte Bultmann accoglie anche l'istanza cattolica e la radicalizza. Intanto basti pensare che l'espressione di Agostino "Ci hai fatti per Te ecc." è una delle espressioni che ricorrono spesso in Bultmann, che legge Agostino in una chiave che credo non sia quella agostiniana, quella che diventerà poi la chiave scolastica, non perchè è indebolita, ma perchè è portata fino all'estremo.

Bultmann riformula l'"inquietum cor" di Agostino con l'espressione che l'esistenza umana, l'uomo, lo sappia o non lo sappia, lo voglia, o non lo voglia è agitato dal problema di Dio, l'interrogativo su Dio, la ricerca di Dio. Non solo; Bultmann va avanti e collega Dio e uomo in una maniera in cui la tradizione cattolica non aveva mai collegato. Arriva cioè a dire che "parlare di Dio è parlare dell'uomo". L'espressione gli è stata rimproverata da più parti, compreso prima di tutti da Barth.

L'espressione richiama Feuerbach. Se "parlare di Dio è parlare dell'uomo", vuol dire che la teologia è antropologia: la riduzione della teologia ad antropologia è il compito stesso che Feuerbach si era assegnato.

Barth ha simpatia per Feuerbach e quando ne parla (ad esempio nella sua "Storia della teologia protestante") ha simpatia non perchè ne condivide la posizione, ma perchè afferma che Feuerbach esprime con chiarezza quello che buona parte della teologia esprime senza avere il coraggio di dire. Feuerbach è l'esito necessario di buona parte della teologia del Novecento, già dell'Ottocento, da Schleiermacher in poi.

Dopo la sospensione che Barth identifica con se stesso, c'è una ripresa di questa teologia che fa perno sulla coscienza umana. In un articolo, patetico e al tempo stesso ironico e autoironico, che Barth scrisse prima di morire, dichiara:

"Sono sconfitto. Credevo di aver sconfitto Schleiermacher, l'iniziatore della teologia della coscienza umana, invece mi trovo sconfitto perchè tutto il bultmanismo e il post-bultmanismo sono ripiombati in questa teologia alla Feuerbach".

Parlare di Dio è parlare dell'uomo: la teologia è antropologia. Solo che Bultmann dice quello che Feuerbach non ha mai detto e quello che Barth non ha mai voluto intendere, accettare: parlare dell'uomo è parlare di Dio.

Cioè tra Dio e uomo, e tra discorso su Dio e discorso sull'uomo, c'è una reciprocità e non un movimento a senso unico. Se ci fosse un movimento a senso unico ci sarebbe sì la riduzione della teologia ad antropologia, ma se simultaneamente affermo che non c'è antropologia che non sia teologia, allora: o il movimento è un girare a vuoto, un circolo vizioso, oppure è un circolo virtuoso. E' una tautologia significativa.

Parlare di Dio è parlare dell'uomo e parlare dell'uomo è parlare di Dio: è questo il senso di quella che Bultmann chiama "l'interpretazione esistenziale" dell'immagine biblica di Dio o del messaggio del Nuovo Testamento.

"Interpretazione esistenziale", dove "esistenza" non sta per "le cose che esistono", il puro esserci lì delle cose, ma "esistenza", nell'accezione di Heidegger è l'uomo in quanto l'essere che si fa attraverso la propria apertura alle cose, attraverso le proprie decisioni. E' quell'essere la cui natura è l'"esistenza", il fuori di sé verso le cose. Potremmo anche dire: "E' l'essere dell'uomo in quanto con le proprie decisioni si realizza".

Parlare di Dio è allora parlare dell'uomo in questo suo farsi, realizzarsi attraverso le proprie decisioni. E' parlare dell'uomo non per quello che già è, ma per quello che egli stesso si fa, attraverso le proprie scelte, opzioni, non qualunque esse siano, ma attraverso quella qualificazione fondamentale delle proprie scelte che è il bivio bene-male, giusto - ingiusto, fede - rifiuto, ecc.

Potremmo anche dire che l'esistenza è l'uomo in quanto è ricerca di senso. Allora l'interpretazione esistenziale è la lettura della parola di Dio, in particolare di ciò che Dio ci dice nel Nuovo Testamento, in questa chiave di chiarificazione del senso dell'uomo. Tutto quanto troviamo nel Nuovo Testamento non solo è riconducibile, ma va ricondotto a questo.

Quanto ho finora esposto è una lunga introduzione per indicare il contesto problematico dentro il quale il pensiero di Bultmann sul rapporto Dio-uomo va maturando.

Tenterei di dare più in positivo, analiticamente, un disegno di questo singolare rapporto Dio-uomo, tale per cui si possa dire simultaneamente - e sembra contraddittoriamente - che è un rapporto che istituisce la totale alterità fra l'uno e l'altro, la cesura, ma al tempo stesso anche che "il parlare di Dio è il parlare dell'uomo" e che l'esistenza umana è agitata, attraversata dal problema di Dio in maniera tale che noi possiamo conoscere Dio solo come Colui nei confronti del quale l'esistenza umana è interrogativo.

Questo massimo di vicinanza, di co-appartenenza tra Dio e l'uomo e al tempo stesso quel massimo di lontananza per cui di Dio non posso neanche dire che è il tutt'altro.

Dicendo questo, finirei per ridurlo al più alto degli oggetti, per quali ficarlo per essere una delle modalità del pensare umano.

Che cos'è allora questo singolare rapporto in cui co-esistono in forte tensione queste due istanze contrapposte?

Bisogna prima di tutto precisare che Bultmann non considera l'uomo in sé prima di entrare in rapporto con Dio, ma neppure considera Dio in sé prima di entrare in rapporto con l'uomo. Tutto il discorso di Bultmann riguarda Dio e l'uomo colti in "flagrante", nel loro rapporto reciproco. Così che il paradosso della loro simultanea co-appartenenza e antitesi, può essere capito non ragionando dell'uno, poi dell'altro e quindi vedendo come questi due estranei possono mettersi assieme, ma cogliendoli già nel loro essere insieme, essere in alleanza.

La Scrittura non parla mai dell'uomo in sé, né del Dio in sé; parla sempre e soltanto di Dio che è "preso dentro" o si è "preso dentro" la relazione con l'uomo o dell'uomo in quanto è "preso dentro" la relazione con Dio.

Qual è questa relazione? A me sembra che nel testo di Bultmann si possano individuare con sufficiente sicurezza ermeneutica tre momenti dell'alleanza Dio-uomo.

Di solito il primo sfugge. Anche a me era sfuggito e solo attraverso una rilettura attenta "nelle" sue righe, a volte "en passant" ho individuato il primo momento della relazione uomo-Dio, che Bultmann chiama "della creazione".

Ne parla diverse volte, ad esempio nel commento al Vangelo di Giovanni, in riferimento al "Logos" di Giovanni. Che cosa avviene nella creazione? Dio consegna all'uomo il mondo con questa duplice connotazione: come dono e come responsabilità. La creazione è il conferimento di senso al mondo, ma verso l'uomo.

Per Bultmann la creazione non è il rapporto Dio-uomo, ma il rapporto Dio-uomo in quanto ha come suo momento di concreazione il mondo. La creazione non è la "productio ex nihilo" delle cose e dell'uomo, non è la causalità divina, Dio non è causa prima.

Il concetto biblico di creazione per Bultmann è quello secondo il quale l'alleanza tra Dio e l'uomo si concreta del dono che Dio fa all'uomo del mondo e della responsabilità di cui egli incarna l'uomo nei confronti del mondo.

È un esempio di "interpretazione esistenziale", in questo caso del Dio creatore. È un'interpretazione che oggi trova ampia udienza tra gli studiosi dell'Antico Testamento, ogni volta che dicono che il racconto di Genesi I va letto come lo sfondo della salvezza e della alleanza. Non ha interesse a rispondere alla curiosità metafisica su chi e come ha prodotto il mondo, ma vuol far capire che l'alleanza di Dio con Israele non è solo un capitolo dentro una grande storia universale, cosmica, ma ciò in ordine al quale Dio ha dato avvio alla stessa storia cosmica. Ciò che qualifica tutto è stata la chiamata, l'alleanza, anche se questa cronologicamente è venuta dopo, ma è quella che dà senso a tutto ed è quella che costituisce l'interesse del narratore anche di Genesi I.

Bultmann di per sè non aggiunge; cerca di far capire che cosa è implicato in questo e di sviluppare coerentemente quello che oggi è una "lectio vulgata" degli studiosi dell'Antico Testamento.

Creazione come relazione Dio-uomo, di cui il mondo è l'elemento me-diatore, il teatro e anche ciò che sta in gioco tra i due. L'uomo è crea-tura e Dio è creatore non in quanto l'uomo è una delle produzioni di Dio, ma in quanto l'uomo è l'interlocutore a cui Dio si rivolge donandogli il mondo e chiamandolo a responsabilità sul mondo. Questo allora vuol dire che l'esistenza dell'uomo, o il farsi dell'uomo con le sue decisioni, non è abbandonata a se stessa e quindi non è libera di attuarsi secondo il proprio arbitrio, ma ha questa misura che è il dono e la responsabilità. La parola di Dio, la presenza di Dio, l'alleanza che Dio offre all'uomo nel vivere mondano: questa è la creazione, che fa sì che l'uomo esista "coram Deo", per usare una formula cara a tutta la tradizione protestan-te, ossia che l'uomo sia qualificato, misurato, definito, non dal rappor-to con il mondo - rapporto che non è escluso, ma è solo la piattaforma di quel rapporto veramente qualificante che è il rapporto con Dio nel mondo e nel suo esercizio di responsabilità sul mondo.

Un Dio così concepito è immanente o trascendente? Sono le domande che continuamente vengono rivolte a Bultmann, ma a mio avviso non si può risposndere se non si entra nel pensiero di Bultmann. Infatti se si intendono "immanente" e "trascendente" secondo il modello della causalità non è possibile dare risposta. Il pensiero di Bultmann allora elude la domanda. Ma è quella trascendenza esistenziale che consiste appunto in questo: della mia esistenza io non posso fare ciò che voglio, perchè non ne sono io la misura. La misura di me soggetto non sono io con la mia volontà di affermarmi, ma mi trovo invece commisurato da Dio. Non è che dico "Questa misura è assoluta perchè mi viene da Dio", ma, vice-versa, Dio è colui la cui manifestazione è il carattere assoluto della misura da cui mi sento misurato. Questa è la definizione esistenziale di Dio. Infatti il cammino inverso presupporrebbe che io già sapessi chi è Dio, ma da dove? Dal mondo, conosciuto come effetto di una causa prima. Bultmann esclude questo.

Allora la parola creatrice, la relazione di creazione che fa tutt'uno con la realazione di alleanza è dire che Dio è il polo, l'altro, che si configura e si disegna dentro questa esperienza che io faccio del mondo come non mio, non disponibile ai miei progetti, arbitri, ma del mondo come ciò di cui sono chiamato a dar conto.

E' dentro questa esperienza che Dio è Dio, che Dio è il mio Dio. Questo non vuol dire che Bultmann neghi che Dio abbia una sua realtà in sè, una sua identità, solo di quella identità non parla la Bibbia ed è inutile cercare di dare la scalata con il pensiero speculativo a quella identità, neppure per dire che Dio è tutt'altro.

Dio è colto solo dentro questa esperienza; da questo punto di vista è sommamente immanente, perchè è ciò in forza del quale io sono veramente me stesso; è la misura della mia definizione autentica, della mia ve-rità.

Dio al tempo stesso è sommamente trascendente proprio perchè la tra-scendenza è questa: l'essere misurato da questo non me.

Secondo: l'uomo peccatore. C'è una prima relazione di fondo con Dio, una relazione dentro la quale parlare di Dio è parlare dell'uomo e viceversa, ed è la relazione di creazione. Di questa relazione già parla l'Antico Testamento e il Nuovo la accoglie, la ribadisce, non aggiunge nulla di proprio. Dove come credente Bultmann si sente interpellato e come teologo si sente affidato il compito di parlare di Dio è al livello in cui ne parla il Nuovo Testamento.

La relazione di creazione è come sullo sfondo, ma in primo piano è il rapporto tra Dio e l'uomo peccatore, cioè tra l'uomo che ha spezzato la relazione di creazione e, secondo la sua intenzionalità, si è costituito arbitro di se stesso, fattore di un mondo secondo le proprie misure.

Da quest'uomo Dio è assente; è l'uomo che non ha più nessuna relazione con Dio, con il quale Dio non ha più nessuna relazione. Ma Bultmann non accetta questo.

"Dio e uomo", si intende la relazione di Dio con l'uomo peccatore. "Ci hai fatti per Te e il nostro cuore è inquieto fin che non riposa in Te", è detto soprattutto dell'uomo peccatore. Bultmann parla dell'uomo che storicamente si dà solo nella modalità di uomo peccatore, che ha alle spalle una storia di peccato, peccato che è la stessa condizione in me, quasi una seconda natura.

E' di quest'uomo che Bultmann dice che è agitato dal problema di Dio. Come mai? Se il peccato è avere spezzato il rapporto con Dio, come mai di quest'uomo che è misurato da Dio si può e si deve dire che è agitato dal problema di Dio?

Ecco qui la soluzione classica, cattolica: un resto della creazione che neppure il peccato è riuscito a cancellare, un resto di innocenza naturale che permane anche nell'uomo peccatore. La creazione è così radicalmente buona che il peccato non riesce a distruggerla.

La soluzione di Bultmann non è questa; ancora una volta è paradossale, singolare: Dio è presente al peccatore precisamente in quanto assente. Non è un gioco di parole. Possiamo fare un'analogia molto semplice, che però non spiega la sostanza di Bultmann, ma per dire che abbiamo anche noi esperienze che conosciamo tutti, dove si può essere presenti per assenza.

Pensiamo alla nostalgia, quel sentimento in cui qualcuno è presente in quanto assente.

L'affermazione di Bultmann "inquietum cor" si può in qualche modo interpretare sulla linea della nostalgia di Dio e saremmo in pieno con la linea agostiniana. Ma quando c'è è un'increspatura a livello di psiche di una presenza-assenza ben più sostanziale. Secondo Bultmann, l'uomo, lo voglia o non lo voglia, lo sappia o non lo sappia, è agitato dal problema di Dio. La consapevolezza è secondaria.

Che il peccatore sia agitato, infelice, provi un senso di vuoto: può essere. Ma non è questa la presenza del Dio in quanto assente di cui parla Bultmann. La presenza-assenza di Dio c'è anche quando il peccatore non lo sa.



L'altra presenza non è il senso di vuoto, ma è il vuoto di Senso, di ciò che mi dà verità, identità, al di là dell'esperienza che io ho di me stesso. Anche quando ha rifiutato Dio e dunque ha negato la propria autenticità, l'uomo non si è liberato di Dio. Nell'attiva negazione di Dio, Dio resta presente come il negato.

Cerchiamo di approssimarci; si lavora con metodo che potremmo chiamare "fenomenologico". Ma se l'uomo non ha questa esperienza, che cosa vuol dire che gli manca Dio? Credo che abbia lo stesso significato del servo arbitrio "di Lutero. E' una contraddizione "in terminis" significativa; attraverso una forma contraddittoria viene espressa una verità che non può essere espressa direttamente.

"Arbitrio" dice la libertà, la scelta di decisione. "Servo" afferma il contrario. "Servo arbitrio" vuol dire che con la colpa la libertà si suicida, ma che suicidata non è cancellata, continua a vivere come libertà morta, continua a mantenersi come negazione di se stessa.

Dice Bultmann che l'uomo peccatore non ha cessato di essere uomo, ma resta uomo autonegatosi. Per interpretare questa analogia porto un mio esempio.

E' come uno scarto che l'uomo porta in sé, una contraddizione, tra quello che egli è di fatto, si è fatto, e quello che egli è idealmente, secondo Dio. Per quanto da lui negata, la verità dell'uomo non è cancellata, ma esiste sotto gli occhi di Dio, di colui che è misura dell'uomo. L'elemento che costituisce la definizione dell'uomo è lo sguardo di Dio. Davanti a Lui, l'uomo peccatore è misurato nel suo fallimento. Non è quello che egli pensa o sente di sé; secondo Bultmann il peccato crea l'oblio di sé. Per definizione il peccatore non sa di esserlo.

C'è però un sapere, che costituisce la verità, realizzata o fallita dell'uomo: è il sapere che Dio ha di lui.

Vi dicevo di un piccolo esempio, che a me sembra eloquente.

Pensate a un ubriaco, a una persona che voi amate e che torna barcollante per la strada. Alcuni ragazzotti si divertono a schernirlo e anche questa persona si diverte perchè non ha coscienza di sé, sta al gioco. A un certo momento voi passate di lì e lo vedete volontario zimbello di questa marmaglia che si diverte alle sue spalle. Voi, non lui, percepite il divario, la contraddizione tra la sua dignità, quello che dovrebbe essere, e quello in cui si è ridotto. Vi vengono le lacrime agli occhi e lo portate via.

Credo perciò che secondo Bultmann lo sguardo di Dio sia inteso come misura dell'essere dell'uomo: è come il vostro sguardo sulla persona cara che si è ridotta in quelle condizioni. Non è quello che l'ubriaco pensa di sé, perchè non può pensare nulla di vero su di sé. La sua verità è quello che voi pensate e sentite su di lui.

Questa verità è fatta di due cose: della sua dignità perduta. Perduta ma presente in voi. La misura della verità della persona amata è lo sguardo dell'amante.

Dio è presente al peccatore non necessariamente perchè il peccatore ne ha nostalgia, non perchè resta nel peccatore un resto di innocenza o di creazione: tutto è distrutto perchè il peccato è l'anticoncrezione. Ma perchè

proprio lì dove c'è il sommo della negatività, lì c'è lo sguardo amante, l'unico capace di cogliere quel sommo di negatività. C'è lo sguardo di giudizio ("Come sei conciato!") e c'è lo sguardo di compassione ("Io non posso tollerarlo").

Siamo allora al terzo momento della relazione dell'uomo-Dio nell'uomo graziato, nell'uomo che Dio ha perdonato. Lo sguardo di Dio è presente all'uomo nella modalità del giudizio e del perdono. Ecco allora la descrizione dell'esistenza escatologica, come ama chiamarla Bultmann, cioè dell'esistenza dell'uomo nello spirito di Cristo. L'uomo nuovo è l'uomo che torna alla creazione, ma sotto il segno del perdono, con quella nuova modalità dove la fede non è più solo avvertire e accettare il Dio che dona e che mi chiama a responsabilità, ma è in più avvertire e accettare il Dio che mi ridà tutto questo in quanto mi perdona. Quindi accettare di aver bisogno di essere perdonato.

E' da questa posizione dell'uomo graziato che unicamente può nascere il discorso teologico, cioè il discorso su Dio. Discorso teologico è parlare di Dio da dentro il rapporto, non della originaria creazione, perchè quello non c'è più; non può essere il rapporto tra il giudizio di Dio e me peccatore, perchè in quanto peccatore non posso parlare di Dio, non so farlo. Se posso parlare di Dio è dentro quel rapporto reintegrato di creazione che è la "caris" e da parte dell'uomo è la fede e l'amore.

E' dalla posizione di graziato che capisco che se Dio mi grazia, vuol dire che mi ha giudicato. Se mi ha giudicato, vuol dire che Dio mi aveva chiamato. Il discorso su Dio ha come nuovo fondale l'esperienza di Dio che perdona. Ma anche il discorso sull'uomo: se sono graziato, vuol dire che sono stato peccatore; ma se ero peccatore, vuol dire che avevo rifiutato un positivo originario. Dalla posizione di graziato, vedo l'esperienza peccatrice e vedo la creazione come vocazione originaria.

Teologia è discorso del graziato su Dio che grazia.

In che senso Bultmann parla di Dio all'uomo moderno?

Chi legge soprattutto il primo dei saggi sulla demitizzazione, ha l'impressione che Bultmann sia un po' succube di questo uomo moderno. Sembra che lo sforzo di Bultmann sia annacquare il Nuovo Testamento per renderlo leggibile all'uomo che accende la luce elettrica, cioè per l'uomo che non crede più ai miracoli.

Ridurre l'evangelo alla misura dell'uomo moderno. In realtà l'intenzione di Bultmann è esattamente il contrario: non vuole rendere l'Evangelo gradevole alla misura dell'uomo moderno, ma vuole renderglielo comprensibile, affinché dopo averlo capito se ne senta davvero interpellato, messo in questione.

Il linguaggio mitologico di cui sarebbe pieno il Nuovo Testamento rende incomprensibile il Vangelo; lo rende una fiaba da bambini, per cui l'uomo moderno scrolla le spalle e se ne va intoccato dall'Evangelo.

Quindi non come far sì che l'Evangelo accarezzi l'uomo moderno, ma come far sì che lo raggiunga e lo pungoli e non lo faccia ridere.

Come far sì - per prendere un'espressione di Bultmann - che l'Evangelo produca sull'uomo moderno "il vero scandalo", che è quello di annunciare il giudizio e il perdono.

Può capitare a noi cattolici di media cultura che venga un testimone di Geova a dire "Guarda che nella Bibbia c'è scritto così e così". Io non mi sento interpellato, perchè quel tipo di lettura non è credibile.

Quello che Bultmann cerca di superare è questa non credibilità, che egli chiama "il falso scandalo".

Perchè il cosiddetto uomo moderno non dica sistematicamente davanti al Nuovo Testamento che non è credibile, va tolta una lettura che prenda alla lettera le espressioni mitiche.

Il positivo della demitizzazione di Bultmann è l'interpretazione esistenziale del Nuovo Testamento di cui ho cercato di dare con fedeltà un'idea. Più che parlare all'uomo moderno e cedere, Bultmann si pone in posizione critica della modernità.

E' moderno, ossia si affida alla ragione, agli strumenti critici, nel metodo. Leggere criticamente il Nuovo Testamento: è una dimensione di modernità che Bultmann accetta. Non accetta che la ragione presuma di dare il senso e di dimostrarlo: la fede non ha bisogno di essere legittimata da un discorso razionale previo perchè si autolegittima. La ragione umana non può dare all'uomo la sua autenticità, perchè la ragione è strumento di oggettivazione e di dominio; deve avere il suo campo, ma non ha nulla a che fare nell'ordine della produzione di senso e di verità dell'uomo. Da qui la sua polemica contro la giustificazione attraverso le opere.

La ripresa della polemica paolina è per lui soprattutto una polemica contro il moderno, o il moderno in quanto presunzione della ragione di diventare produttrice del senso dell'esistenza umana.

E terzo, forse la cosa più evidente, il rifiuto di quella caratteristica globale del moderno, la visione totalizzante e progressiva della storia.

Su questo Bultmann ha scritto specificatamente uno dei suoi ultimi libri, alla fine degli anni '50, "Storia ed escatologia", di cui credo stia per uscire la seconda traduzione presso la Queriniana.

Per Bultmann non c'è un senso totale della storia in cammino verso un "telos"; questo grande sogno del moderno è in crisi e va bene che lo sia perchè il luogo del senso è l'attimo, l'istante della decisione.

Più che teologo moderno, Bultmann è un teologo post-moderno, cioè teologo della crisi del moderno, come anche Barth, del rifiuto della ragione fondante, dell'atteggiamento ermeneutico nei confronti del mondo.

Con la differenza rispetto al post-moderno che al posto della ragione fondante, per Bultmann, non sta l'infondatezza dell'esistere umano, ma sta l'essere fondati dalla Parola che giudica e grazia, a cui risponde fede e amore.

---

DIBATTITO

---

Domanda: Dio e l'uomo peccatore.

Risposta:

Prima di ogni nostro capire, e perchè noi possiamo capire la nostra condizione, è indispensabile che ci sia stata rivolta la parola di perdono, perchè è solo dall'interno dell'esperienza di essere perdonati che si capisce anche la propria condizione di peccatore.

Il peccatore non può capire se stesso. Ci sono peccatori che stanno male e ce ne sono che stanno benissimo; del resto è una vecchia tema tica biblica quella che l'empio prospera.

Quello che costituisce la consapevolezza reale della sua condizione non è l'autocoscienza dell'uomo peccatore, ma la coscienza che Dio ha del suo stato. Quello che Bultmann chiama "il punto d'aggancio" tra la grazia di Dio e il peccatore non è il fatto che nel peccatore resti qualcosa di innocente, ma è proprio il fatto che è peccatore fino in fondo e che per questo allora è totalmente perduto. È proprio questo che fa, per così dire, scattare la grazia.

Mi sono servito dell'esempio dell'ubriaco per dire che il punto di congiunzione tra due, di cui uno ha rotto il rapporto, non va cercato dentro di lui, come fa la teologia cattolica e come fa anche parte della teologia protestante. Esse ritengono che resti una specie di natura incolume anche quando l'uomo è rovinato.

Al contrario, la continuità della storia dell'uomo è lo sguardo di Dio su di lui, sguardo non che registra ma che fa e che quindi poi ricrea. Prima giudica, perchè il giudizio che il peccatore darà su di sé, una volta graziato, è giudizio vero perchè sposa il giudizio di Dio su di lui.

Fenomenologicamente, un'esperienza del genere è quella che costituisce la sostanza del pentimento.

Il pentimento non è autocommiserazione (Oh, come mi sono ridotto!); il pentimento è piangere sul proprio peccato, sul male che io ho fatto a un altro; piangere su un altro, non su me stesso.

Credo che quello che ci è di esperienzialmente più vicino a quello che Bultmann chiama la situazione fondamentale dell'uomo di fronte al Nuovo Testamento è proprio l'esperienza del peccato.

Dio mi perdona non perchè mi sono pentito, ma viceversa: io mi pento perchè Dio mi offre il perdono, perchè faccio l'esperienza del perdono donato, perchè mi sento preso dentro un invito a cambiare. Questo rende possibile il perdono.

Fuori di qui può esserci il rimorso, ma non è ancora pentimento. Può indurre alla disperazione o all'autocommiserazione, che non è piangere sul proprio peccato ma sul male che il peccato ha fatto a me.

Il peccato è peccato non perchè ha fatto male a me, ma perchè ha spezzato un'alleanza e, nella modalità concreta, storica, perchè ha fatto

male a un altro uomo. Il pentimento è allora sentire dentro di me il male che ho fatto all'altro.

Domanda: Bultmann e l'escatologia futura.

Risposta:

Bultmann non è che neghi il dopo morte. Il Cristo di Giovanni nel discorso dell'addio dice: "Vado avanti a prepararvi un posto. Anche voi verrete lì dove sono io ...". Bultmann vi riconosce la prospettiva di un'escatologia individuale, dopo morte. Quello che Bultmann considera mito è l'escatologia fine della storia. Nega che nella Bibbia si dica che questa storia, in quanto vicenda collettiva, va verso un termine finale.

Il Kerigma per Bultmann è che tu sei un uomo nuovo, perchè - perdonato -, sei capace di fede e di amore.

Domanda: Bultmann e l'amore del prossimo.

Risposta:

Io ho trattato Dio e l'uomo, essendomi stato dato questo tema. Però avrete notato che l'ultima mia parola della relazione è stata "amore": il soggetto fondato nel perdono è capace di fede e di amore.

Per Bultmann, questo amore non è per Dio, ma da Dio per l'uomo. L'amore per l'uomo in Bultmann ha un grande spazio, nel senso che è la vita nuova. Essere nella grazia, vivere nel perdono è amare il fratello. Fede e amore: la fede è il momento recettivo, l'amore è il momento attivo. E' vero che Bultmann non sviluppa quasi mai questo aspetto, perchè non considera facciano parte della teologia le figure dell'amore, le modalità, l'impegno, la dimensione politica, la dimensione etica. Non le considera parte del discorso teologico: è uno sviluppo che devono fare altre discipline.

Certamente per lui, l'essere graziati e perdonati, la fede, rimbalza come amore al prossimo e non come amore a Dio, perchè si crede all'amore di Dio ma non si ama Dio. Paolo, quando parla dell'agape, presenta l'amore di Dio per l'uomo e l'amore dell'uomo per l'altro uomo. Non si ama Dio, si accoglie l'amore di Dio.

Se vogliamo, Dio lo si ama perchè si compie la sua volontà che è quella di amare i fratelli.

Su questo Bultmann è pienamente in linea con il Nuovo Testamento.

Il compito principale oggi per la teologia, secondo me, sarebbe coniugare Bultmann con i teologi della liberazione, cioè sviluppare l'amore quale è accennato da Bultmann nelle grandi figure fondamentali: l'amore politico, l'amore interpersonale, ecc.

Parlare di Dio è un'attività umana e come ogni attività umana non è dotata di nessun senso che resti se non è fatta in obbedienza alla pro-

pria vocazione, all'alleanza. Se è solo progetto nostro, è come un disegno fatto sulla sabbia; quello che dà consistenza, che fa sì che davvero sia è che il nostro agire sia un agire in obbedienza alla nostra vocazione. Questo vale anche nel discorso su Dio. Perchè sia tramite della parola di Dio, che vuol raggiungere l'altro attraverso di me, deve essere in obbedienza a Dio. E' per Bultmann il compito del teologo.

Anche contro Lutero, Bultmann afferma che la fede e l'amore non sono opere, ma sono atti, intendendo per opere qualcosa che io posso costruire ed esaminare.

Sono atti, cioè qualcosa che scaturisce dalla libertà dell'uomo e che è davvero suo.

Al di là dell'immagine secondo la quale l'amore con cui io amo il prossimo è lo stesso amore di Dio che entra in me, il senso reale è che io accolgo l'amore di Dio, la sua grazia, e questo sì è davvero mio. Così io dico sì al prossimo e questo sì è davvero mio. Solo che la capacitazione ad amare è il fatto che sono stato perdonato. Io divento per il prossimo l'espressione dell'amore di Dio, però io non sono un canale attraverso il quale passa l'amore di Dio, perchè già non sarebbe più l'amore di una libertà.

Gesù in Bultmann.

E' un po' il suo punto debole. Contrappone un Cristo della storia a un Cristo della fede e questa contrapposizione si muove su due piani. Sul piano metodologico, il Gesù della storia vorrebbe dire ricostruire la figura umana di Gesù e dimostrare che è stato davvero Messia, figlio di Dio. Su questo piano, lui rifiuta questa possibilità, sicchè a Gesù si può solo credere, perchè è il Cristo.

Rifiuta anche un secondo livello del Gesù storico, riconoscere che l'uomo Gesù, Gesù di Nazareth, abbia avuto anche in quanto uomo, cioè soggetto storico libero e responsabile, una funzione nel disegno di Dio. Lui dice: Gesù ha vissuto la sua vita, è stato un grande profeta, un grande rivoluzionario a livello sociale, è morto. Tutto questo fa parte della sua biografia, non del nostro rapporto con Lui in quanto fondamento della fede.