

Lutero e Bultmann: confronto sulla salvezza

Giuseppe Comparelli, C.P.
Cultore di teologia - Napoli

Il tema della salvezza ha aperto il discorso moderno della teologia e si è posto non solo come strumento di vaglio delle teologie ma come criterio di verità e di frattura all'interno stesso della Chiesa e nella interpretazione della Parola di Dio. La dilatazione che ha assunto nella teologia contemporanea questo tema ha rivisitato totalmente la sua problematica, sia nei termini del suo porsi in questione,¹ sia nelle strutture socio-religiose che sono alle spalle di un discorso che appare a prima vista squisitamente teologico. È quanto fa notare per esempio Jürgen Moltmann quando lamenta di Lutero la collocazione della salvezza cristiana lontano da connessioni storico-mondane.² Ma non è in questo senso il tracciato della presente ricerca, sebbene una soluzione dichiarata privatistica, come quella luterana, premessa di quella delineata da R. Bultmann, ha inizi e indizi di quella « soggettività » cristiana che è così viva nella teologia evangelica, e protratta da Bultmann fin oltre il contesto neotestamentario.

* * *

L'argomento salvezza nel pensiero di Lutero è legato saldamente al criterio di fondazione di tutta la sua teologia, un discorso di cui percepì e dichiarò con enfasi la novità. Partendo con estremo rigore da *Rm* 4,1-6, *Gal* 3,21, *2 Cor* 5,19 egli oppone un realismo della fede e della Parola al realismo della ragione, per cui il discorso sulla salvezza procede « sub contraria specie », formulazione orientativa generale della « theologia crucis ».

Non c'è salvezza se non quella proveniente dalla fede nella Parola di Dio. Il cristiano mediante la fede è « salvo per grazia di Dio » e non ha bisogno di legge e di opere.³ L'appello alla fede vale anche per la libertà del cristiano, e lo oppone a quei criteri che « utentes Deo, fruentes seipsis » adottano sicurezze storiche e razionali. La motivazione è che « tutte le opere sono

¹ H. Zahrnt, *Alle prese con Dio*, Queriniana, Brescia 1969, p. 383.

² J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1973, pp. 92-93.

³ M. Lutero, *La libertà del cristiano*, in A. Marranzini, *Dibattito Lutero-Seripando*, Morcelliana, Brescia 1981, p. 318.

uguali » di fronte al fatto della salvezza⁴ e cioè sono buone se si è giusti, sono inique se non si è nella fede, perché a Dio è accetta la persona, non il suo agire. Così il « gratuitamente » della fede avuta⁵ e il « gratuitamente » delle opere nella fede⁶ sospendono, per così dire, il credente tra due spontaneità che qualificano chiaramente questo stato come « giustizia passiva », e che Lutero stesso illustra con concetti che lasciano ancora perplessi i teologi: « La giustizia cristiana è... la giustizia passiva, che noi semplicemente riceviamo, dove noi non operiamo nulla, ma lasciamo che un altro operi in noi, cioè Dio ».⁷ Qui si è chiamata in causa, anche recentemente, la lezione di Taulero, il mistico di questa passività.⁸ Ma è tutto l'ethos luterano che trae, soprattutto dal contesto paolino, la totale inettitudine umana al bene, indubbiamente forzando la lettura.

Il peccato originale ha posto l'uomo in una identità iniqua e ostile a Dio, e si esprime in una continua « quaedam motio » anche incosciente,⁹ ed è invincibile anche nei credenti e giustificati.¹⁰ Ogni parvenza di bene nell'uomo è « amor sui » al punto che « si può persino dubitare che la natura umana in generale conosca e voglia il bene ».¹¹

La stessa giustificazione non solo convive con questa maligna natura dell'uomo, « simul iustus et peccator », ma è fuori sede propria, esprimendosi chiaramente solo nell'altra vita: « Nella nostra prima nascita non siamo riusciti bene, perciò egli (Dio)... ci rifà nel giorno del giudizio ben fatti e senza peccato ».¹² Lo stesso sacramento del battesimo sortirà il suo effetto solo « all'ultimo giorno ».¹³ Dunque non si vive qui la salvezza: « È il cielo il palazzo dei giusti ».¹⁴

Questa proiezione della salvezza fuori del tempo, nucleo delle concezioni bultmanniane, qui in Lutero è anche rimandata al « Deus absconditus » e al suo misterioso giudizio sul destino di ogni uomo: la salvezza è nascosta e non si è certi di essere salvi.¹⁵ La salvezza è un dono, ma è distante, ed essere visti giusti nella prospettiva di Cristo è in realtà uno schermo all'ira del Padre che vede nell'uomo la profanità provocatrice della sua collera.¹⁶

⁴ M. LUTERO, *Sermone sulle buone opere*, in M. LUTERO, *Scritti religiosi* a cura di V. Vinay, UTET, Torino 1967, p. 339.

⁵ *L.c.*, p. 345.

⁶ M. LUTERO, *La libertà del cristiano*, citato, p. 318.

⁷ In G. EBELING, *Lutero, un volto nuovo*, Herder-Morccliana, Brescia 1970, p. 112 (WA, 40,1).

⁸ J. WICKS, *L'orizzonte dell'incontro cattolico con Lutero*, in *Lutero 500 anni dopo. Un nuovo dialogo. Atti del Convegno Ecumenico nel quinto centenario della nascita di M. Lutero*, Napoli 1983, p. 343.

⁹ G. MIEGGE, *Lutero giovane*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 128.

¹⁰ *L.c.*

¹¹ *Op. cit.*, p. 130.

¹² M. LUTERO, *Sermone sul Sacramento del Battesimo*, in M. L., *Scritti religiosi*, citato, p. 284.

¹³ *Op. cit.*, p. 285.

¹⁴ MIEGGE, *op. cit.*, p. 146.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 149.

¹⁶ *Op. cit.*, pp. 132-133.

Un altro degli assoluti di Lutero è bene riportare per chiarire l'opera di spianamento sul terreno della salvezza da ogni mediazione, sia pure cristologica, a quanto affiora letteralmente: « Teniamo quindi per certo e irrefragabile che l'anima può fare a meno di tutto, tranne che della Parola di Dio, senza la quale nulla le può giovare ». E ancora, più audacemente: « Cristo stesso non fu inviato per altro ufficio che per quello di proclamare la Parola ».¹⁷ Essere giustificati da Dio significa prendere atto di un giudizio che in nulla è evidente. Cristo rappresenta l'occasione storica dell'irruzione di Dio nel mondo, e con essa la realtà della salvezza è additata come possibile, ma non è consentito alla fede trarne certezze obiettive con analogie ottimistiche. Guardare a Cristo che appende con sé alla Croce il peccato del mondo potrebbe accostare alla nostra lettura l'« argumentum non apparentium » dell'Agire di Dio, altro principio della « theologia crucis ». Del resto gli sviluppi contemporanei di queste premesse, soprattutto quelli bultmanniani, non hanno identificato la cristologia con la soteriologia. Gli accenni di von Loewenich in proposito: « La realtà di Cristo è superiore alla realtà del peccato »¹⁸ servono a porre il problema e a ricordare che la realtà della fede vive in un totale occultamento; perciò può affermare di conseguenza che « la dottrina luterana della giustificazione è su questo punto un'applicazione concreta della sua theologia crucis ».¹⁹ Dove la croce appare più inserita nella teologia della salvezza che in quella della salvezza tout-court: « La sola croce è la nostra teologia ».²⁰

Dio che giustifica non si fa evidente nel Cristo, ma nella croce. Qui è più che mai ribadito il « Deus absconditus » che offre nella croce la formula-scandalo alla ragione.²¹ Toccheremo in seguito come questo stato di questione sarà recepito da Bultmann e inoltrato nel concetto escatologico dell'evento salvifico.

Ma quale allora il rapporto tra Cristo e la fede? Su questo tema Lutero non ha asserti definitivi come su altri, ma assume un linguaggio discontinuo e cangiante, simile a quello della mistica medievale che gli era familiare. Cristo è detto « forma » della fede (una deprecata derivazione aristotelica); a volte si afferma come « obiectum », oppure in un rapporto come di « penetrazione » o « inabitazione » o, con dizione più speciale, di « unione », ma senza mai dimenticare, tiene a precisare von Loewenich, il « Christus extra nos ».²² Questo « extra » è un'ammissione mai confrontata o portata tra le ragioni causative della salvezza, neanche nel campo di pertinenza dell'economia sacramentale. Per cui l'insistente identificazione di Cristo e del cristiano²³

¹⁷ M. LUTERO, *Libertà del cristiano*, citato, p. 300.

¹⁸ W. V. LOEWENICH, *Theologia crucis, visione teologica di Lutero in una prospettiva ecumenica*, Ed. Dehoniane, Bologna 1975, p. 151.

¹⁹ *L.c.*

²⁰ *Op. cit.*, p. 111.

²¹ B. GHERARDINI, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nella evoluzione teologica della Riforma*, Ed. Paoline, Roma 1978, p. 40.

²² W. V. LOEWENICH, *op. cit.*, p. 137.

²³ M. LUTERO, *Sermone sul Corpo di Cristo*, in M. L. *Scritti religiosi*, citato, pp. 300-310.

è così precisata senza equivoci nel « Sermone sul Corpo di Cristo »: « Ti è più necessario avere in considerazione il corpo spirituale che il corpo naturale di Cristo », che « non giova a nulla in questo sacramento ». ²⁴

Nel cammino « buio » della fede si incontra il Cristo anche come oggetto di una « fides historica », un fatto oggettuale e soteriologicamente irrilevante. Quella che giustifica è la « fides specialis » nella quale Cristo appare come proposta salvifica, non come fatto storico, poiché il suo vero evento si coglie nell'occultamento della croce. « Quando Lutero parla di Cristo pensa alla croce ». ²⁵ La portata storico-teologica di queste posizioni è notevole, perché esse servono a riconoscere l'inizio cui ricondurrà talune formulazioni esistenziali del kerygma, oggi, e allo stesso tempo servono come accusa di infedeltà (lo dice il Thielicke) per quei teologi che da queste premesse sono giunti al « sola fide » eludendo il rapporto a Cristo. Ma ambedue potrebbero venire comodamente a patti, autorizzandosi da quella « cognitio quaedam, vel tenebra quae nihil videt », secondo Lutero, che « urta nel Cristo ». ²⁶ Qui è uno di quei punti del « Glaubenstrotz » luterano che è l'insistente dissuasione di ogni soccorso storico, per esempio della fede ecclesialmente vissuta, e il rigetto dell'ambito cosmologico, nel timore che la fede possa fidarsi altrimenti che di se stessa. Qui portano le reiterate insistenze di Lutero nel discorso sulle opere e nel teocentrismo della salvezza: « Tutto appartenga solo a Dio, comandamenti ed esecuzione ». ²⁷ Dio è riconosciuto e adorato con la fede, non con le opere. ²⁸

Così inoltrate, le deduzioni di origine paolina stentano a saldarsi con la teologia dell'Apostolo, e particolarmente col cristocentrismo della salvezza. A parte la desunzione parzializzata dei termini del discorso luterano che in *Rm* 4,1-25 e *Gal* 3,6-14 puntando su un contesto veterotestamentario assume situazioni archetipe esemplificate, oltre che di scontata recezione sul dilemma Cristo-circoncisione; l'irrigidimento dei due termini uomo-Dio toglie alla realtà di Cristo ogni ragione mediante, e spoglia la Parola di Dio di ogni circostanza che la lettura della ragione non sa collocare. È vero, allora, che il rapporto Cristo-fede è puramente pleonastico, ed è vero il rilievo cattolico di « occasionalismo » secondo cui Cristo non può essere veramente il Salvatore, ²⁹ avendo smarriti i riferimenti originali e causali, e provocando il costituirsi della fede unicamente su se stessa.

Mai modelli o suffragi storici che possano dare a questa posizione una reversibilità, sia pure parenetica: la fede non ha occhi sul mondo, non ha circostanze, non ha una sua storia, né una sua descrizione. Sarà bene ricordare qui il Barth della « Lettera ai Romani » e il suo consenso a questo aspetto luterano dove parla di Abramo: ragione e storia sono ostacoli non

²⁴ *Op. cit.*, p. 313.

²⁵ W. v. LOEWENICH, *op. cit.*, p. 139.

²⁶ *Op. cit.*, pp. 138-139.

²⁷ M. LUTERO, *Libertà del cristiano*, citato, p. 303. Cf anche p. 301.

²⁸ *Op. cit.*, pp. 308; 316; 317; 319; 325; 334.

²⁹ R. MARLÉ, *Bultmann e l'interpretazione del Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 1958, pp. 273-274.

solo per disporsi interiormente alla salvezza, ma anche per comprenderne i moduli vissuti che Dio stesso ci offre nella sua Parola.³⁰ Tale è l'orientamento escatologico del pensiero di Lutero sul tema fede, e rimarrà fermo anche quando nella maturità si accosterà a quelli di speranza e di parola: « La rivelazione nell'occultamento » che avviene nell'evento della croce è tale anche nella Parola e va a riflettersi nella vita del cristiano che ne desume « un carattere enigmatico », dice il Miegge,³¹ dal momento che il giudizio giustificante di Dio è ignoto e « nessuna qualità visibile distingue il credente giustificato da chi non lo è ».³² Argomento antenato di quella « insicurezza di sé » come apertura al futuro che Bultmann desumerà da quell'essere dell'esistente che si svela occultandosi.

Da queste premesse vengono connessioni negative con la realtà ecclesiale e l'ordine sacramentale che qui non possiamo precisare, ma quello che subito ne consegue, a livello personale, è l'incertezza della salvezza,³³ che è una categoria fecondissima di tutta l'antropologia luterana. L'esistenzialismo ne farà punto di partenza di un nuovo discorso teologico dagli esiti diversi. Preme subito precisare, però, che qui, in Lutero, l'incertezza della salvezza non è uno stato psicologico, è l'azione stessa di Dio che, ex parte hominis, segue una lettura « sub contraria specie », restandogli poi, in fondo, quell'assurda remissione alla giustizia di Dio, « sia che salvi sia che perda ».³⁴

Questa situazione del cristiano, che potremmo definire « angosciosa » ante litteram, rimanda a quell'altro caposaldo della dottrina luterana del « Deus absconditus », e cioè la « potestas absoluta » e « potestas ordinata » di origine occamistica.³⁵

La volontà assoluta sarebbe in Dio l'abisso inaccessibile di tutte le ipotesi, mentre quella ordinata sarebbe il piano di salvezza con cui Dio si sarebbe « legato alle condizioni di fatto, da lui stesso fissate ».³⁶ Di qui conclude Lutero, rispondendo ad Erasmo: secondo una « potestas ordinata » tutti gli uomini sarebbero chiamati alla salvezza; secondo la « potestas absoluta » solo pochi si salverebbero.³⁷ Ecco svanita l'inconoscibilità della volontà e della natura di Dio, attenuata anche l'astiosa ripugnanza per le distinzioni scolastiche, adottandone una, nata in terreno antitomista, per tenere insieme i brani della Scrittura passando sulle contraddizioni.

* * *

Le affinità, le identità, le distanze del pensiero di Bultmann nei confronti di Lutero sul terreno della soteriologia sono state variamente indicate dai

³⁰ K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 120-122.

³¹ MIEGGE, *op. cit.*, p. 150.

³² L. c.

³³ MIEGGE, *op. cit.*, p. 149; cf Lettera a Spalatino: « Dio farà il giustissimo sia che salvi sia che perda ».

³⁴ MIEGGE, *op. cit.*, p. 149.

³⁵ *Op. cit.*, p. 140; cf EBELING, *op. cit.*, p. 77.

³⁶ EBELING, *op. cit.*, p. 77.

³⁷ MIEGGE, *l.c.*

teologi. Il punto di partenza per ambedue è stato lo stesso: Dio è nascosto alla ragione, e ogni teoria di Dio e della sua azione nella storia è vana fabulazione. Ma mentre il « Deus absconditus » di Lutero aveva nella Parola una sua presenza e un incontro, per Bultmann anche la Parola, in quanto incarnata nelle rappresentazioni culturali, in quanto portatrice di un Weltbild, è una rassegna di pretese oggettivanti che ricopre di valido solo un kerygma tutto da scoprire e da riformulare.³⁸ Nel cuore di queste formulazioni improprie, secondo Bultmann, per la cultura moderna e rivestite di mito, c'è un messaggio soteriologico.³⁹ Esso è affidato in modo particolare all'evento e al linguaggio della croce di Cristo,⁴⁰ la cui identità, però, non va cercata nella storia ma nella escatologia, in quanto evento sempre presente, « per noi » non nel senso vicario o satisfattorio, ma nel senso che è attualmente proponibile all'autocomprensione dell'uomo.⁴¹

Perché le narrazioni evangeliche abbiano validità soteriologica bisogna liberare dalle rappresentazioni mitologiche il fatto cronistorico, e riportarlo alla lettura esistenziale, vero, occulto obiettivo della parola neotestamentaria.⁴² La stessa Risurrezione, associata alla croce nell'unità dell'evento cosmico, altro non è che « la fede nella croce, considerata come evento salvifico, cioè fede nella croce in quanto croce di Cristo ».⁴³ La fede nella Risurrezione, allora, in quanto prova del valore salvifico della croce non può venire dalla storia ma dalla Parola; questo è il luogo della Risurrezione.⁴⁴ La Parola, anzi, è la species esclusiva di pertinenza che qualifica ciò che è salvifico e perché lo è; nella visuale bultmanniana non c'è ragione perché proprio la croce di Gesù debba essere salvifica e non quella di un altro, oppure un altro evento qualunque. È bastato che quella di Gesù venisse annunciata come azione salvifica di Dio e ci venisse incontro come kerygma senza mai poter spiegare questa misteriosa coincidenza di Gesù e kerygma su quel terreno della ripugnanza che è la « Historie ». Ma come si chiama in causa Dio su questa e non su altra formula salvifica? « Non si può dare naturalmente una risposta negativa », afferma lo Schmithals seguendo passo passo le affermazioni di Bultmann. « Ma nella fede non si può più porre un tale interrogativo in linea di principio ».⁴⁵

Nella fede come nel segreto di Dio cade nel nulla ogni altra eventualità. Viene così dissociato il Cristo dall'evento salvifico, in quanto la persona stessa di Cristo, di cui si può appropriare la storia, può rimanere estranea alla fede. È la croce che dà al Cristo il suo essere tale. L'uomo Cristo ha of-

³⁸ R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e Mitologia*, in *Dibattito sul Mito*, Silva, Roma 1969, p. 17.

³⁹ BULTMANN, *op. cit.*, pp. 55-56.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 57.

⁴¹ *Op. cit.*, pp. 57-59.

⁴² R. BULTMANN, *Sul problema della demitologizzazione*, in *Dibattito sul Mito*, citato, p. 399.

⁴³ R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e Mitologia*, citato, p. 64.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 65.

⁴⁵ W. SCHMITHALS, *La teologia di Bultmann*, Queriniana, Brescia 1972, p. 192.

ferto alla croce la necessaria collisione storica perché l'annuncio potesse avere una formulazione, ma il kerygma salvifico del Nuovo Testamento è nella croce, non nel Cristo. Gesù ne fu l'annuncio, non altro.⁴⁶ È di qui che si può comprendere la deplorazione del Thielicke per questo aver « isolato e reso autonomo il "sola fide" psicologizzandolo e traendone un principio di vita, il "Glaubenstrotz" luterano ».⁴⁷ Eppure Bultmann dichiara tranquillamente che « la demitologizzazione radicale rappresenta il parallelo della dottrina paolino-luterana della giustificazione, senza le opere della legge, per fede soltanto; o piuttosto, ne è il prolungamento coerente in campo gnoseologico ».⁴⁸ E subito dopo ribadisce quel diffidare di ogni suffragio storico razionale, di ogni sostegno morale, a vantaggio di quelle « tenebre interiori » che ricorda a prestito da Lutero, e avvertendo il credente « di non poter pretendere alcuna dimostrazione della verità di quella Parola dalla quale viene interpellato ».⁴⁹

Questa reciproca profanità tra natura umana e proposta salvifica di Dio, in Bultmann come in Lutero, è il principio indimostrabile su cui è imbastito il discorso stesso di partenza dell'argomento salvezza. Il rifiuto ostinato di venire in qualunque modo a patto con la natura è indicato ripetutamente in « Nuovo Testamento e Mitologia », con il ricorso al « paradosso », e mai in qualche modo rivisitato, sia pure per accreditarlo criticamente. La gelosia per la distanza di Dio, comune anche a Barth, in questo contesto pone nell'area della concettualità qualificata come cosmica una sorta di noumeno maligno opposto a quell'altro della divinità, impronunciabile, da cui scaturisce la salvezza. Anche in altra opera (« Gesù ») Bultmann afferma questa radicale estraneità: l'uomo non è destinato alla salvezza, e il Nuovo Testamento non vede in lui alcun titolo che possa far parlare di « salvezza offerta a tutti », « come se l'uomo portasse in sé una natura o una parentela divina nelle sue disposizioni naturali ».⁵⁰

Come e dove allora indicare l'evento della salvezza per l'uomo contemporaneo? Nella risposta a questa domanda Bultmann impegna tutta la sua produzione esegetica e teologica in quanto animata, come già quella di Barth, da una pressione pastorale. Questa risposta la trova sorprendentemente alla fine del suo lavoro selettivo, l'opera di interpretazione esistenziale sulla formulazione storico-religiosa del kerygma. Troverà utile e interpellante solo il « significato » che avrà due coincidenze: quella autocomprensiva, che avrà operato un passaggio dal piano cosmico a quello dell'esistenza in forza della natura escatologica dell'evento individuato, e quella della decisione che è la conseguenza di quell'uscire da sé e aprirsi alla fede, cioè a quel futuro autentico che gli aveva descritto la « Daseinanalyse » di Heidegger. Aver chiesto

⁴⁶ J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso*, citato, p. 144; cf. I. MANCINI, *Sulla cristologia di R. Bultmann*, in R. BULTSMANN, *Gesù*, Queriniana, Brescia 1972, p. 29.

⁴⁷ H. THIELICKE, *Il problema della demitologizzazione del Nuovo Testamento*, in *Dibattito sul Mito*, citato, p. 230.

⁴⁸ R. BULTSMANN, *Sul problema della demitologizzazione*, citato, p. 443.

⁴⁹ *L.c.*

⁵⁰ R. BULTSMANN, *Gesù*, citato, p. 137.

alla filosofia del tempo come e dove rintracciare l'annuncio e l'evento salvifico è l'operazione più spregiudicata che poteva fare un teologo che a dispetto di tutto ricorda di attenersi alle ascendenze luterane.

Bultmann stesso mette le mani avanti ricordando precedenti tentativi di storicizzazione dei contenuti della fede: York von Wartenburg, Dilthey, Jaspers, e soprattutto Heidegger. E qui esce allo scoperto dichiarando: « In particolare sembra che l'analisi esistenziale del Dasein condotta da M. Heidegger sia soltanto una trasposizione filosofica profana della concezione neotestamentaria dell'esistenza umana ».⁵¹ Alle motivate riserve degli interlocutori di « Kerygma und Mythos » di ridurre la teologia a filosofia, egli così risponde: « Io ritengo che dovrebbe essere piuttosto motivo di sconcerto il fatto che la filosofia giunga già di per sé a discernere ciò che afferma il Nuovo Testamento ».⁵² Facendo sue qui le stesse accuse che gli si rivolgono, Bultmann ribadisce con quella sua ingenua apodittica che non ci sarebbe neanche bisogno di Cristo per giungere a quella « visione della esistenza che è in fondo la visione naturale dell'uomo chiarita in termini filosofici ».⁵³ È possibile allora un cristianesimo senza Cristo e una salvezza senza grazia? — si domanda Bultmann seguendo suggestioni di altri autori in proposito.⁵⁴ Ed evitando come sempre il dilemma stringente, apre un discorso sulla natura autentica dell'uomo partendo dall'affermazione che « l'esistenza cristiana non è qualcosa di misterioso, di soprannaturale ».⁵⁵

Il bisogno di salvezza e la constatazione della propria perdizione si può ricercare anche con la filosofia che ha la capacità di indicare la natura autentica dell'uomo e la sua corruzione. Lo stato corrotto che indaga la filosofia è reversibile, e non chiama in causa la natura come tale, mentre secondo Bultmann il Nuovo Testamento dice « che è l'uomo stesso ad essere radicalmente corrotto ».⁵⁶ La comprensione filosofica della propria situazione è un conoscere e un decidere nella presunzione che « conoscere la propria natura autentica renda l'uomo capace di disporre ».⁵⁷ Mentre il Nuovo Testamento dichiara, secondo Bultmann, che è « falsata la conoscenza della propria autenticità » e « illusione il poterne disporre »,⁵⁸ ricordando che nella corruzione ogni moto umano è corrotto. Anzi, in questo stato il primo peccato è quello dell'autonomia⁵⁹ nel senso sopra accennato, e quindi la vita autentica gli sarà possibile « solo a condizione che sia liberato da se stesso », da questo sentirsi autonomo.⁶⁰

⁵¹ R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e Mitologia*, citato, p. 39.

⁵² L. c.

⁵³ *Op. cit.*, p. 37.

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 40.

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 43.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 46.

⁵⁷ L. c.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 47.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 49.

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 50; cf. M. LUTERO, *Libertà del cristiano*, citato, p. 303; H. ZAHNT, *op. cit.*, p. 383.

È a questo punto che « Nuovo Testamento e Mitologia » pone con sufficiente sicurezza di sé il valore del significato soteriologico del Nuovo Testamento; quello che non può fare l'uomo che mostra a se stesso la possibilità reale della natura, lo fa l'azione di Dio: abolizione del peccato e attribuzione della giustizia senza previo contributo dell'uomo, nel senso paolino delle parole, adducendo 2 Cor 5,19 e 5,21. Un rinnovamento e un tipo di esistenza che subito Bultmann si affretta a chiamare « escatologica », agganciata alla novità prodottasi portando l'uomo fuori della logica conoscitiva e operativa del mondo, adducendo 1 Gv 5,4.⁶¹

Questo sarebbe il punto di differenza tra una salvezza filosofica e una salvezza cristiana secondo Bultmann. Il Nuovo Testamento accerta alla fede che è possibile un'azione di Dio per la vita autentica dell'uomo.⁶² Ma subito dopo aver espresso con certa ricorrente fedeltà letterale questo tragitto luterano della salvezza, egli si domanda se proprio « in tal modo si ponga un limite alla demitologizzazione del messaggio neotestamentario, se cioè ci troviamo di fronte a un mito », ⁶³ e se quella liberazione di cui ha indicato tutta la rilevanza soteriologica « sia concepibile unicamente come un'azione di Dio ». ⁶⁴ « La risposta che Bultmann dà a questo problema sembra situarsi nella linea del subordinatismo esistenziale ». ⁶⁵ Infatti la domanda vuol dire che il senso delle proposizioni neotestamentarie va ricondotto all'asserto centrale e pregiudiziale: il criterio esistenziale non solo legge il Nuovo Testamento ma lo interpreta e lo « pone », per così dire, perché gli enunciati soterici del Nuovo Testamento saranno tali solo a partire dalla scelta per essi, dalla decisione che nell'istante autocomprendente costituisce la loro verità funzionale.

Come è che un discorso portato avanti da Bultmann in termini teologici preceduti e seguiti da reminiscenze luterane sul più puro affidamento alla Parola ⁶⁶ riconduce poi a quell'ossessione esistenziale tutte le conclusioni gnoseologiche e le concretezze « autentiche » del soggetto autocomprendente? Così il discorso ritorna all'inizio (Vorverständnis) e la Parola della salvezza esplorata nel Nuovo Testamento diviene una divagazione illustrativa con tutto un suo diagramma intellettuale. Allora è vero concludere con I. Mancini: « Nella decisione per la fede io do a questi eventi e a questi termini teologici il senso e il valore soteriologico che in sé non mi si mostrano e non esistono ». ⁶⁷

La colpa è da leggere in quel « vorhanden » intellettuale, in altri casi deprecato e qui da Bultmann chiesto ad Heidegger che Barth riteneva inutile

⁶¹ R. BULTMANN, *op. cit.*, pp. 51-52.

⁶² *Op. cit.*, p. 53.

⁶³ *L. c.*

⁶⁴ *L. c.*

⁶⁵ I. MANCINI, *op. cit.*, p. 90.

⁶⁶ R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e Mitologia*, citato, pp. 40-53; *passim*.

⁶⁷ I. MANCINI, *op. cit.*, p. 90; cf G. BORNKAMM, *R. Bultmann, problematica e discussione*, Ed. Dehoniane, Bologna 1970, p. 160.

e angusto per la teologia. Sarà il caso di ricordare il « fruentes seipsis » di Lutero, e notare come il rigetto della storia e della cosmologia nel fondare il discorso sulla salvezza sia finito contro mano. Così quel « concetto neotestamentario di fede può essere secolarizzato », ⁶⁸ si è disteso in « Sein und Zeit » offrendosi alle dure critiche dei teologi. ⁶⁹ Coerentemente non ha senso chiedere al Nuovo Testamento valori, direzioni e contenuti da scegliere guardando a Gesù, perché in questo caso « egli rinvia sempre l'interrogante soltanto a se stesso ». ⁷⁰ Quei contenuti non sono comprensibili « attraverso l'autorità della Scrittura », tutto si rimanda e si avvera nel momento della scelta: « Il momento della decisione contiene tutto ciò che è necessario ». ⁷¹ Decidere è assoluto come comprendere, di cui è il « pendant » in un unico esistenziale. Bultmann si pronuncia per questa estrema soggettività, autorizzato dalle premesse: se l'apertura al futuro significa, secondo Heidegger, possibilità concreta di esistere, sempre aperta al futuro, incalzata dalla inautenticità — che è la chiusura in sé e che come oggettivazione fattuale si raccoglie negativamente nella « Historie » — e allo stesso tempo attratta dal divenire come futuro che affiora nell'attimo concreto, vuol dire anche aprirsi dai nessi della logica causale al proponibile più gratuito che in quanto tale è ignoto, pena la verità di quella apertura.

Anche in questa adozione Bultmann incontra Lutero, per il quale Dio è l'« absconditus » che aprendosi alla fede si affida alle « tenebre interiori ». L'oscurità di Lutero, che doveva procedere « sub contraria specie » nella ricerca di Dio, diviene in Bultmann sicurezza e disponibilità ad entrare con piena fiducia nell'oscurità del futuro allacciandosi esplicitamente a Lutero. ⁷² Qui appare evidente per il nostro discorso che l'ignoto è percezione del singolo ed è generatore di concettualità soggettiva; infatti sottende a questa problematica tra Lutero e Bultmann un conoscere kantiano che, come si sa, è il tentativo di fissare un universale soggettivo che ha avuto ruolo determinante nella formulazione di sistemi e teorie religiose nell'800 e inizi '900, particolarmente dalla teologia liberale a tutto il modernismo. Perché questo carattere così soggettivo, che svincola la fede dagli apporti di Chiesa e da saldature « obiettive », siano esse storiche o teologiche, e perché l'esistenza stessa trattata in fondo come soggettività noumenica devono permanere in quella descrizione estensibile di fluttualità secondo cui stabilisce la propria identità dovunque trova l'assimilabile e confina nell'inautentico come passato e come mito tutto ciò che le ricorda il suo limite? In altri termini, e sul terreno specifico della soteriologia, come può protrarsi a sopprimere l'*ephapax* neotestamentario dopo aver sentenziato con formula oggettivante che non può essere esso a sprigionare « significati » che giungono fino a noi? Bultmann predilige, su questa linea, sostenere periodicamente il suo discorso con quegli in-

⁶⁸ R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 39.

⁶⁹ Bonhoeffer, Cullmann, H. Ott, Marlé, Zahrnt, Mancini che richiama anche Ricoeur, Schmithals, Penzo, Schillebeeckx, i cui titoli per limiti di spazio non riportiamo.

⁷⁰ R. BULTMANN, *Gesù*, citato, p. 174.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 173.

⁷² W. SCHMITHALS, *op. cit.*, p. 109.

dimostrabili intercalati agli argomenti: « rischio » della fede, luteranamente, « scandalo » paolino della croce, « paradosso », e così via.⁷³

Si può spiegare così il carattere solitario della ricerca bultmanniana per il tipo stesso di approccio della fede e dell'ermeneutica senza mediazioni e senza garanzie, tutto ripiegato nella gratuità.⁷⁴ « Teologia della solitudine » (Barth) e « senza dialogo con la tradizione teologica della Chiesa »⁷⁵ sono i rilievi che qualificano non proprio Bultmann in persona, ma un modo di esporre la Parola del Nuovo Testamento sulla strada del pensiero contemporaneo. C'è da aggiungere che la solitudine di Bultmann nel panorama delle soluzioni teologiche sulla salvezza è stata accentuata da quella « sinistra bultmanniana », da quella teologia della secolarizzazione e della morte di Dio che gli ha rimproverato di « aver fatto troppo poco ».⁷⁶

* * *

Conclusion. Siamo partiti dalla considerazione che il discorso teologico è oggi associato strettamente alla soteriologia, e i teologi ne fanno in gran parte merito a Lutero,⁷⁷ quale che sia la giustificazione critica di questo debito che gli stessi Ebeling e von Loewenich tendono ad attenuare.

Quello che fu nuovo, e legato alla persona di Lutero, fu il coinvolgimento di una fede in ricerca, per cui fare teologia significa interrogare la Parola di Dio dalla propria esistenza che è un tipo di orientamento intrasponibile nella fondazione critica di una « scienza » oggettivante, nella convinzione che la Parola che si legge non è quella che si riceve per la fede.⁷⁸ In questo senso Barth si ritroverà nei confronti della teologia liberale in una posizione analoga a Lutero, anche se con ben altri contenuti da salvare, proprio ripartendo dall'interpretazione vissuta della Parola.

Ma abbiamo visto a quale difficoltà si giunge quando questa lettura esistenziale fa il passo intimamente illogico di proporsi come teologia, anzi si tratteggia come « la teologia ». Così l'enfasi illuminante delle Lettere ai Romani e ai Galati, accettata nella propria situazione storica, già con lo stimolo del « sola Scriptura » diviene « tota Scriptura », e la frattura della Parola è divenuta frattura della Chiesa. Il discorso che ne è conseguito sulla salvezza, pur dovendosi sostenere via via con argomentazioni teologiche, rimanda sempre a quell'intuito autocomprendente in cui la fede, rifiutando la teologia, opera della ragione, esplora se stessa addentrandosi il più possibile dove non solo la Parola, ma Cristo stesso, divengono incontri salvifici incomunicabili, altrimenti oggetto di storia e natura e quindi inservibili.

La salvezza non è un semplice « credere in Cristo »; attraverso la « fides

⁷³ *Op. cit.*, p. 145.

⁷⁴ I. MANCINI, *op. cit.*, p. 32.

⁷⁵ R. MARLÉ, *op. cit.*, p. 278; cf EBELING, *op. cit.*, pp. 241-242.

⁷⁶ R. I. RICHARD, *Teologia della secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 1970, p. 19ss; B. MONDIN, *I teologi della morte di Dio*, Torino 1968, p. 81; S. WEILAND, *La nuova teologia*, Queriniana, Brescia 1969, p. 57.

⁷⁷ J. WICKS, *op. cit.*, p. 348.

⁷⁸ EBELING, *op. cit.*, p. 90.

historica » il credente deve giungere ad incontrare nel Cristo una specie di identificazione « quoad iustitiam » in un confronto dinamico che si distende sempre all'interno della fede per cui sarà sempre « simul iustus et peccator » proteso a quella realizzazione finale, « peccator in re iustus in spe » la cui certezza gli è sottratta per forza stessa dell'enigma di Dio e del suo operare, il cui giusto giudizio è inconoscibile proprio come tale, cioè giusto perché divino. Qui Lutero si pone per quella strada pericolosa che fa dell'esistenza di Dio l'esperienza di averlo: « Se la fede e la fiducia sono rette, anche il tuo Dio è retto », « Le due realtà fanno tutt'uno — è sempre Lutero che scrive —, dove lasci il tuo cuore, questo è veramente il tuo Dio ».⁷⁹ Giungere a tanto è fedeltà a quella privatizzazione della Parola che fa diffidare finanche Barth dalla teologia di Lutero.⁸⁰ La salvezza è autocoinvolgersi nella Parola che, se altrimenti non è salvifica, vuol dire che riceve dal credente il valore di « Parola che salva »: dunque Dio è vero nel credente, « fede e Dio fanno tutt'uno ».⁸¹

Stesse considerazioni anche per Bultmann, aggravate in questo caso da più esplicite ascendenze filosofiche; anche qui la fede « creatrice della divinità »⁸² fa ricordare ai teologi quel probante incontro a Feuerbach per il quale « il segreto della teologia sarebbe l'antropologia ».⁸³ È quanto basta per indicare la traduzione della Parola di Dio divenuta teologia del credente che continua a parlare di Dio parlando di sé e continua a cercare la salvezza avendone già situato i termini non lontano dalla coscienza. La salvezza in questo tipo di fede allora è da ricondursi a un principio interpretativo che attraversa la Scrittura rimanendone estraneo e assoggettandone la comprensione per poi uscirne affermato in autonomia: è opinione del Thielicke.⁸⁴ È qui il caso di ricordare che Bultmann collegava esplicitamente la sua demitizzazione al « sola fide » luterano.⁸⁵ Così per sfuggire quell'« utentes Deo », deplorato da Lutero, e che è l'anima del mito per Bultmann, il credente deve censurarsi ogni sostegno e aprirsi all'agire di Dio inconoscibile, a un futuro sempre veniente ma sempre reso concreto nell'attimo della decisione che, in quanto realizzazione di fede, è anche un rivelarsi di Dio. Questo sguardo al futuro che in Lutero è la conclusione del processo di giustificazione, ben situata alla fine dei tempi e nel « palazzo dei giusti », in Bultmann è senza determinazione, perché il tempo è quell'istante qualificato come escatologico. La solitudine heideggeriana del Dasein è qui divenuta la solitudine del credente; anch'egli, come il suo calco filosofico, è isolato, essendosi ritirato all'interno di una fede scontrosa nei confronti di ogni appiglio, anche concettuale, e costretta a velarsi e contraddirsi nelle proposizioni della cultura umana ogni volta che deve esprimersi.

⁷⁹ In EBELING, *op. cit.*, p. 222 (WA, 30, 1).

⁸⁰ EBELING, *op. cit.*, p. 233.

⁸¹ *L. c.*

⁸² *Op. cit.*, p. 238.

⁸³ *Op. cit.*, p. 233.

⁸⁴ THIELICKE, *op. cit.*, p. 248.

⁸⁵ R. BULTMANN, *Sul problema della demitologizzazione*, citato, p. 443.

Così Bultmann, che rimprovera al Nuovo Testamento di parlare di Dio in termini umani, vuole che si parli di Dio solo a livello autocomprendente, analogamente agli incontri umani. In questo modo è affermata la stessa verità che è negata, tornando al luterano « *facere Deum* » identificato all'essere di Dio. Anche il kerygma salvifico ama di conseguenza più velarsi che proporsi, perché la salvezza va raggiunta in quel « Regno » che non ha deduzioni visibili in quanto non fondato, né costruito o compiuto dalla comunità dei credenti,⁸⁶ anzi « l'uomo in quanto tale non è destinato al Regno di Dio » e non può essere né certo, né dubbioso di avervi attitudine. « Nella sua decisione apparirà se appartiene agli eletti o alla schiera dei reietti ».⁸⁷ Siamo in quella « *cognitio quaedam vel tenebra* » di Lutero⁸⁸ che descrive il procedere a tentoni della fede che « urta nel Cristo ». Sarà il Buri, allora, a consigliare Bultmann di sopprimere anche il kerygma come residuo mitologico,⁸⁹ se si è giunti a giustificarlo con la semplice teoria dell'esistenza, così l'uomo si salva da sé.

Il Gesù di Bultmann, rispetto all'evento salvifico, è distante dal credente più di quello di Lutero, è quasi estraneo ed è identificato alla Parola come un suo commento, nell'atto dell'annuncio; nessun nesso intimo e irripetibile, che il Nuovo Testamento esprime col termine « *ephapax* ». Bultmann anzi, a evitare questo scoglio che gli è stato posto davanti dagli interlocutori, ha preferito il Gesù di Giovanni e di Paolo, più adatto alle trasformazioni della « *Selbstverständnis* » aggirando lo scomodo terreno dei Sinottici e staccando l'annuncio di Cristo da quello di Paolo, che avrebbe storicizzato l'escatologia.⁹⁰ Così nel discorso bultmanniano della salvezza la solitudine dell'uomo risulta ulteriormente accentuata: Cristo non ha attribuzioni concrete e mediatrici, non risale a lui l'evento salvifico e lascia l'uomo presentarsi fatalmente a Dio col volto del peccato. Quella giustizia detta « forense » lascia in piedi i termini di quel dubbio che in Lutero forse era un esito teologico che premeva l'uomo ad aprirsi tutto a Dio, ma che in Bultmann appare l'aprirsi mai concluso e quindi escatologico della decisione salvifica.

Eppure uscire dal peccato è anche uscire dal dubbio che ne è l'ipoteca più pesante sull'esistenza. « Conoscere la salvezza » è il versante kerygmatico della Rivelazione⁹¹ e il suo convincente presentarsi davanti all'uomo. Anche per quella salvezza detta nascosta da Lutero venne un sole « per rischiarare quelli che stanno nelle tenebre »⁹² e offrire « conoscenza della salvezza » e « remissione dei peccati »⁹³ perché la salvezza non fosse solo promessa e dichiarata ma realmente additata.

Sembra spontaneo domandarsi al termine di questo confronto: quale cre-

⁸⁶ R. BULTMANN, *Gesù*, citato, pp. 130-131.

⁸⁷ *Op. cit.*, p. 138.

⁸⁸ In W. v. LOEWENICH, *op. cit.*, p. 139 (WA, 40, 1,228,31).

⁸⁹ F. BURI, *Demitologizzazione e dekerigmatizzazione della teologia*, in *Dibattito sul Mito*, citato, pp. 360-364.

⁹⁰ R. BULTMANN, *Storia ed escatologia*, Bompiani, Milano 1962, pp. 54-59.

⁹¹ *Dei Verbum*, n. 2.

⁹² *Lc* 1,79.

⁹³ *Lc* 1,77; *1 Cor* 2,12.

dito ha oggi nel protestantesimo la giustificazione luterana? Tillich l'ha ritenuta inaccettabile per il nostro tempo,⁹⁴ divenuta « teologia della coscienza » in disaccordo con Lutero e col nostro secolo, e perciò alla base di quella che egli chiama « fine dell'era protestante », ⁹⁵ punto di partenza per riaffermare in luce nuova il « principio protestante ». ⁹⁶ Se n'è accorto il Moltmann che, rivisitando il discorso sulla salvezza in casa luterana, comincia con l'affermare che è insufficiente la sola croce, luteranamente estrapolata dallo « ephapax » cristologico, anche se data come chiave dell'annuncio, perché essa così intesa ne è l'annullamento. Lo scandalo dei discepoli che fuggono è quello di ogni uomo.⁹⁷ Solo la vera risurrezione, vera come la croce, riapre il discorso della salvezza, anzi lo pone al suo inizio. È a partire dalla Risurrezione che deve rivisitarsi la dottrina « unilaterale » della giustificazione unendo, come faceva Agostino, la « vera remissio » alla « vera resurrectio » ⁹⁸ e rileggendo *Rm* 4,25: « Risorto per la nostra giustificazione », riportando così la soteriologia nel cuore della cristologia.⁹⁹ E sulla scorta di *1 Cor* 15,28 il « per noi » non è da leggersi come l'eschaton esistenziale, ma come la « ricapitolazione » ¹⁰⁰ creatrice che va oltre una realtà meramente spirituale.

La giustificazione dell'uomo non sarà il termine dell'agire di Dio nel mondo « sistemato » polemicamente nella « theologia crucis », ma l'aprirsi della glorificazione di Dio nella « nuova creazione » nel senso, anche questo, più paolino delle parole: *1 Cor* 15,13; 15,17; *Ef* 1,10; 1,14; 2,6; *Col* 1,20; *Fil* 3,10, dove il Cristo della salvezza stabilito extra nos dalla verità della Risurrezione dà alla fede un concreto protendersi « fuori di sé », rimedio al credere « vano » che « pone » il proprio contenuto.

Come suprema esperienza di « non essere » la croce si trova all'inizio della giustificazione che recupera così la propria origine e anticipa il proprio futuro nella Risurrezione.¹⁰¹

Finitudine e nuova creazione, sebbene non del tutto assenti dalla posizione luterana, andrebbero ricondotte ai propri momenti nella rilettura della Parola e del piano di Dio, non disdegnando neanche quel « ricupero cosmologico », ci si consenta l'espressione — altro luogo paolino (*Rm* 8,19) da opporre ai confini rigidi dell'antropologia luterana e bultmanniana —, in cui ogni uomo e ogni cosa, nella Croce-Risurrezione, avranno dalla giustificazione il nuovo volto della creazione. Allora la « rinascita luterana » potrà evitare la constatazione del Tillich di « pura riesumazione storica » ¹⁰² e riavviare da capo il discorso di fede e di teologia della salvezza.

⁹⁴ H. ZAHRT, *op. cit.*, p. 382.

⁹⁵ *Op. cit.*, p. 392.

⁹⁶ *Op. cit.*, p. 390.

⁹⁷ J. MOLTSMANN, *Futuro della creazione*, Queriniana, Brescia 1980, p. 173.

⁹⁸ S. AGOSTINO, *Enchiridion...*, c. 48.

⁹⁹ J. MOLTSMANN, *op. cit.*, p. 183.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, p. 184.

¹⁰¹ *Op. cit.*, p. 187.

¹⁰² H. ZAHRT, *op. cit.*, p. 381.