

Indice dell'annata 1982

n. 1 - O. BENETOLLO, <i>Editoriale</i>	P 5
M. LACONI, <i>I vangeli sinottici: un racconto illuminato dalla fede nella Risurrezione</i>	» 8
R. COGGI, <i>Il problema dell'esistenza di Dio</i>	» 22
A. GALLI, <i>Le condizioni essenziali della morale oggettiva</i>	» 46
R. SPIAZZI, <i>Maria è « via » di salvezza</i>	» 66
U. TOMARELLI, <i>Commento alla sequenza « Veni Sancte Spiritus » (I)</i>	» 82
G. MORRA, <i>La famiglia tra crisi e rinnovamento</i>	» 94
n. 2 - O. BENETOLLO, <i>Ambasciatore della verità (editoriale)</i>	» 117
E. LODI, <i>Problemi di liturgia pastorale</i>	» 120
R. COGGI, <i>Lo vedremo così come Egli è (1 Gv. 3,2)</i>	» 134
R. BIAGI, <i>Cristo nostra via verso il Padre</i>	» 153
A. GALLI, <i>I criteri per organizzare la morale oggettiva</i>	» 167
U. TOMARELLI, <i>Commento alla sequenza « Veni Sancte Spiritus » (II)</i>	» 182
G. CAVALCOLI, <i>I Domenicani e il mondo della cultura</i>	» 192
n. 3 - O. BENETOLLO, <i>L'insegnamento del libro di Giobbe (editoriale)</i>	» 211
R. COGGI, <i>Dolore, Provvidenza, Risurrezione nel libro di Giobbe (numero unico)</i>	» 215
n. 4-5 - O. BENETOLLO, <i>Teologia e filosofia (editoriale)</i>	» 319
M. LACONI, <i>Vangeli sinottici: un discorso pastorale alle Chiese</i>	» 322
M. MURARO, <i>La fede perfeziona l'intelletto</i>	» 340
A. GALLI, <i>Il fine: centro della morale</i>	» 355
E. LODI, <i>La nascita cristiana alla luce delle invocazioni allo Spirito Santo</i>	» 376
T.S. CENTI, <i>Direttive di un maestro per un'autentica teologia</i>	» 393
U. TOMARELLI, <i>Commento alla sequenza « Veni Sancte Spiritus » (III)</i>	» 405
P. LIPPINI, <i>Riconciliazione e penitenza nella missione della Chiesa</i>	» 415
B.G. BOSCHI, <i>È possibile una teologia dell'Antico Testamento?</i>	» 430
<i>Recensioni e segnalazioni</i>	» 449
n. 6 - O. BENETOLLO, <i>La lezione del Gabbiano (editoriale)</i>	» 460
S. RABACCHI, <i>Il Vangelo di Luca</i>	» 464
R. BIAGI, <i>Cristo mediatore</i>	» 488
T.S. CENTI, <i>Riflessioni sull'ascesa tomistica a Dio</i>	» 512
R. SPIAZZI, <i>Maria icona della Chiesa nel mondo d'oggi</i>	» 525
U. TOMARELLI, <i>Commento alla sequenza « Veni Sancte Spiritus » (IV)</i>	» 536
G. MORRA, <i>Terza età: età inutile?</i>	» 544
R. COGGI, <i>Confronto fra due catechismi</i>	» 555

sacra DOCTRINA

NUOVA SERIE

RIVISTA BIMESTRALE DI TEOLOGIA

2 Marzo - Aprile
1984 - Anno XXIX

Edizioni Studio Domenicano Bologna

SACRA DOCTRINA

Piazza San Domenico, 13
40124 BOLOGNA BO

Tel. 051/265756 - 232238

Conto Corrente Postale numero 25560400
intestato a: Sacra Doctrina - 40124 Bologna

Condizioni di abbonamento 1984

ordinario	L.	25.000
benemerito	L.	50.000
sostenitore	L.	100.000
estero	L.	35.000
numero separato	L.	7.000

Direttore Responsabile

OTTORINO BENETOLLO

Tipografia Artigiana S. Francesco - Via Osservanza, 88 - Bologna

Con l'approvazione ecclesiastica e dell'Ordine
Aut. Tribunale di Bologna n. 2569 del 10-11-1955

Associato
all'USPI
(Unione stampa
Periodica Italiana)



SOMMARIO

EDITORIALE	Portovenere	p 107
R. BIAGI	Redenzione e soddisfazione nel Sacrificio di Cristo	p 110
	110 - Il Servo di Jahwé	
	113 - Il concetto di redenzione	
	115 - Universalità della redenzione	
	117 - La capitalità di Cristo	
	118 - Il concetto di soddisfazione	
	121 - Il pensiero dei protestanti e degli ortodossi	
	123 - La dottrina cattolica	
	126 - Precisazioni ulteriori	
R. SPIAZZI	Il dono dell'Indulgenza - II (continua)	p 130
	130 - Il concetto cattolico dell'Indulgenza	
	130 - a. <i>Un ministero di misericordia</i>	
	132 - b. <i>Il ministero della Chiesa secondo S. Tommaso</i>	
	134 - c. <i>La disponibilità dell'uomo</i>	
	135 - d. <i>Lo scopo del Giubileo</i>	
	137 - e. <i>Che cos'è dunque l'Indulgenza?</i>	
	138 - f. <i>L'Indulgenza giubilare</i>	
	138 - g. <i>L'Indulgenza e i sacramenti</i>	
	139 - <i>L'Indulgenza nella nostra vita</i>	
	139 - a. <i>La necessità della purificazione</i>	
	140 - b. <i>La Comunione dei Santi</i>	
	141 - c. <i>L'Indulgenza del Giubileo</i>	
	142 - d. <i>Il posto dell'Indulgenza nel quadro del Giubileo</i>	
	144 - e. <i>Orientamenti pratici</i>	
	145 - <i>Attualità dell'Indulgenza</i>	
	146 - a. <i>Il bisogno della solidarietà</i>	
	147 - b. <i>Il bisogno della purificazione interiore</i>	
	148 - c. <i>Il bisogno di Cristo nostra Indulgenza</i>	
	149 - d. <i>Il bisogno di un pentimento più radicale</i>	
	151 - e. <i>Il bisogno della maternità della Chiesa</i>	
	152 - f. <i>Il bisogno di una vita nuova</i>	
	152 - g. <i>La risposta alle attese spirituali degli uomini</i>	

R. BARILE **Come « entrare » nella preghiera** p 154

- 155 - La gioia di una riscoperta
- 157 - Alcune perplessità
- 159 - Il mistero
- 160 - La filocalia
- 164 - La mistagogia di Cristo
- 166 - L'esempio della comunità cristiana
- 168 - Una dimensione orante da edificare

R. COGGI **L'eredità di Lutero:
una fede senza dogmi** p 170

- 170 - Natura della fede in Lutero
- 173 - Una tappa fondamentale: Schleiermacher
- 175 - Consolidamento delle posizioni
- 177 - Radicalizzazione ulteriore: Bultmann
- 180 - Oltre Bultmann?
- 182 - Posizioni analoghe in campo cattolico
- 184 - Due esempi
- 186 - Una pista sbagliata

G. CAVALCOLI **Il criterio della verità
secondo Schillebeeckx** p 188

- 188 - L'« esperienza atematica »
- 190 - Il concetto tendenziale
- 191 - Il concetto di Dio
- 192 - Il valore dei concetti trascendentali
- 194 - L'astrazione concettuale
- 195 - Ortodossia e ortoprassi
- 196 - La reinterpretazione della fede
- 198 - Esperienza atematica e esperienza mistica
- 199 - Osservazioni riguardanti la teoria del concetto
- 201 - Equivoci a proposito dell'astrazione
- 202 - L'istanza pastorale

EDITORIALE

Portovenere

Avevo sempre sentito parlare di Portovenere come di una località incantevole. Un lunedì di marzo mi sono trovato a La Spezia, cioè a solo una quindicina di chilometri di distanza, e ho voluto visitare quel luogo dove una volta si trovava, forse, un'ara o un tempio dedicato alla dea Venere.

Procedo per la strada panoramica che domina il porto di La Spezia. Man mano che la strada saliva potevo contemplare uno spettacolo veramente suggestivo, dove risaltava la mirabile armonia tra le meraviglie di una natura pròdiga e i prodigi dell'arte umana. Sembrava di trovarsi di fronte a un modellino in cartapesta dove ogni cosa si trova al posto giusto, le dimensioni sono appropriate e i colori ben assortiti.

Procedendo verso Portovenere una pace sovrana si era imdronita di me: le strade erano deserte, il mare calmo e azzurro mandava bagliori dorati, la vegetazione sempreverde mi accompagnava avvolgendomi come in un abbraccio.

Ero arrivato a Portovenere. Dalla parte opposta una collinetta si allungava in mezzo al mare a forma di penisola, quasi a proteggere il porticciolo. Solo più tardi mi rendo conto che quella collinetta era di fatto un'isola – l'isola Palmaria – che un terremoto, non so se prima o dopo l'anno mille, aveva separato dalla terraferma.

Mi sono inoltrato nell'abitato. La splendida configurazione del luogo, il sole caldo, il mare limpido, i colori vivaci, la pace interna ed esterna mi davano la sensazione palpitante di essere il benvenuto. Ho visitato la *Calata Daria*, la *chiesa di San Pietro*,

L'eredità di Lutero: una fede senza dogmi

ROBERTO COGGI

Natura della fede in Lutero

In un precedente articolo¹ abbiamo visto come in Lutero tutto il cristianesimo si concentri nel problema della salvezza: « Come posso salvarmi? Come posso trovare un Dio propizio? Come posso ottenere il perdono dei peccati? Come posso essere certo di averlo ottenuto? » Queste erano le grandi domande che angustiavano Martin Lutero, e alle quali egli trovò risposta con la sua nuova dottrina della giustificazione mediante la sola fede: l'uomo ottiene la salvezza soltanto *credendo* che Dio lo perdona per i meriti di Cristo. Non gli è richiesto altro.

Se il cristianesimo si riduce a questo, appare abbastanza evidente che le verità dogmatiche che non riguardano direttamente il problema della salvezza perdono di importanza. Certamente Lutero non ha rifiutato tutti i dogmi del cattolicesimo: rimane in lui ben salda la credenza nella Santissima Trinità, nella divinità di Gesù Cristo e persino nella sua presenza reale nell'Eucaristia (anche se non per via di transustanziazione). Lutero riconosce l'insegnamento dei primi grandi Concili Ecumenici della Chiesa (Nicea, Efeso, Calcedonia ecc.).

¹) Cf. *Sacra Doctrina* 1 (1984) 63-73.

Tuttavia la logica della sua concezione della fede e del cristianesimo porta necessariamente ad attenuare l'importanza di queste affermazioni dogmatiche. Infatti, per Lutero, ciò che conta non è tanto conoscere *chi* è Dio, *che cosa* Egli ha fatto per noi, ma piuttosto sapere *in che modo* io posso raggiungere la salvezza. L'istanza luterana è eminentemente pratica: l'aspetto disinteressato, contemplativo, « sapienziale » della fede (e della teologia) passa in second'ordine, per non dire che viene completamente eliminato. Siamo molto lontani dall'atteggiamento di un S. Tommaso d'Aquino (che possiamo considerare emblematico del cattolicesimo), il quale sin da bambino si chiedeva: « chi è Dio? », e per tutta la sua vita ha cercato di rispondere a questa domanda. A Lutero invece non interessa sapere *chi* è Dio, e neppure *chi* è Gesù. Egli scrive infatti:

« I sofisti (= i teologi scolastici) hanno dipinto Cristo in se stesso, come Dio e come uomo; essi contano le sue braccia e le sue gambe, e mescolano meravigliosamente le sue due nature. Ma questa non è che una conoscenza sofistica di Gesù Cristo. Perché se Cristo è chiamato Cristo, non è perché ha due nature: a che cosa mi serve questo? Se porta questo nome grandioso, è a causa della funzione e dell'opera che Egli si è assunto. Ecco ciò che gli dà il suo nome. Che, per natura, sia Dio e uomo, ecco ciò che Egli è *per se stesso*; ma che, per la sua funzione, Egli si rivolga verso di me, che spanda su di me il suo amore, che sia il mio Redentore e il mio Salvatore, ecco ciò che è per la mia consolazione e per il mio bene »².

Questo passo è veramente significativo: in esso appare affermato in modo brutalmente chiaro (come è nello stile di Lutero) l'aspetto interessato, antropocentrico, o addirittura egocentrico della fede e della teologia come egli le concepisce. In sostanza Lutero viene a dire: che Gesù sia o non sia il Figlio di Dio non ha grande importanza. Importa solo che Egli sia il Salvatore.

Si tratta di un'affermazione gravida di conseguenze, e che in ogni modo segna uno stacco decisivo dalla tradizione cristiana dei secoli precedenti: si pensi solo ai cristiani del tempo del

²) Weimar, XVI, 217,30, cit. in DTC 19/1, 1322-1323.

Concilio di Nicea, disposti a dare la vita per uno iota, pur di difendere la divinità di Cristo³; si pensi ai grandi teologi dell'epoca patristica e medioevale, pronti a spendere tutte le loro energie nell'approfondimento delle verità rivelate. La svolta luterana è segnalata con soddisfazione dal protestante liberale Adolf von Harnack: egli sottolinea il fatto che Lutero, distinguendo Dio *in se stesso* e Dio *per noi*, Gesù Cristo *in se stesso* e Gesù Cristo *per noi*,

« ha operato una reazione profonda contro l'indirizzo intero della teologia precedente, contro un indirizzo che risaliva ai Padri apologeti. Per la distruzione dell'antico dogma questo indirizzo nuovo è stato un fermento assai più potente che non il rifiuto di questo o quest'altro articolo di fede in particolare »⁴.

Per Lutero dunque non conta la conoscenza della realtà obiettiva, della realtà in se stessa, e neppure di Dio (o di Gesù Cristo) in se stesso, ma conta solo ciò che Dio (o Gesù Cristo) è *per me*. La teologia (discorso su Dio) diventa soteriologia (discorso sulla salvezza) e si avvia già a diventare antropologia (discorso sull'uomo). Non aveva torto Fichte nel definire Lutero: « il prototipo dell'età moderna »⁵.

Un'altra precisazione importante: nella concezione cattolica la fede è accettazione delle verità rivelate da Dio. È ben nota la definizione di fede data dal Concilio Vaticano I:

« La Chiesa Cattolica professa che la fede, che è il principio dell'umana salvezza, è una virtù soprannaturale mediante la quale, sotto l'ispirazione e l'aiuto della grazia di Dio, crediamo essere vere le cose da Lui rivelate, non a motivo dell'intrinseca loro verità vista col lume naturale della ragione, ma a motivo dell'autorità dello stesso Dio rivelante, il quale non può né ingannarsi né ingannare »⁶.

³ È noto che nelle controversie sorte dopo il Concilio di Nicea (325) si discuteva con incredibile accanimento, col rischio di frantumare l'unità dell'impero romano, se il Figlio, rispetto al Padre, dovesse venir detto *homoousios* (della stessa sostanza) oppure *homoioiosios* (di una sostanza simile). Questione di un semplice iota!

⁴ *Lehrbuch*, III, 859-860, cit in DTC 19/1, 1323.

⁵ Citato da J. MARITAIN all'inizio del suo acuto saggio su Lutero in *Id., Tre Riformatori*, Morcelliana, Brescia 1979.

⁶ Cost. Dogm. *Dei Filius*, c. 3, Dz 1789.

Si pensi anche alla formula dell'atto di fede:

« Mio Dio, poiché sei Verità infallibile, credo fermamente tutto quello che Tu hai rivelato, e la Santa Chiesa ci propone a credere. Ed espressamente credo in Te, unico vero Dio in tre Persone uguali e distinte... ».

Per Lutero invece la fede non è tanto adesione intellettuale a verità rivelate, ma fiducioso abbandono in Dio. Appartiene più alla sfera affettiva che a quella conoscitiva⁷. La volontà e il sentimento cominciano a prendere, con Lutero, il sopravvento sulla ragione: in questo senso è stato detto giustamente che « egli è il primo grande romantico »⁸.

Una tappa fondamentale: Schleiermacher

Se Lutero fu un romantico ante litteram, che si incaricò di raccogliere la sua eredità quando il romanticismo divenne effettivamente fenomeno storico fu soprattutto Friedrich E.D. Schleiermacher (1768-1834).

Basandosi sulla filosofia kantiana, che aveva nettamente separato l'ambito della fede da quello della ragione, Schleiermacher

⁷ Anche noi diciamo che la fede comporta un aspetto volitivo e affettivo. La fede, rigorosamente parlando, si trova nell'intelletto (che dà l'assenso alle verità rivelate da Dio), ma è causata dalla volontà (che, sotto l'influsso della grazia, muove l'intelletto a dare il suo assenso). Con linguaggio scolastico si dice che è *formaliter in intellectu, causaliter in voluntate*. L'aspetto conoscitivo è dunque quello essenziale, costitutivo dell'atto di fede, ma l'aspetto volitivo, pur non entrando nell'essenza stessa della fede, è assolutamente necessario. Nessuno crede se non *vuole* credere.

Aggiungiamo poi che tutto questo nostro discorso si riferisce alla fede *in senso stretto*, presa cioè nella sua essenza o definizione. Spesso invece, quando si parla di fede, la si intende *in senso largo*, comprendendo cioè in essa anche la speranza e la carità. Ora, in queste due altre virtù teologali entra in pieno — ed *essenzialmente*, non solo casualmente — l'aspetto volitivo e affettivo. E d'altra parte la fede, per essere *virtù*, deve essere sempre accompagnata dalla speranza e dalla carità: deve essere *fides caritate formata*! Ecco perché S. Paolo dice: « Anche se avessi una fede tale da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sarei nulla » (1 Cor 13,2).

Premesso tutto ciò, rimane pur tuttavia sempre vero che la fede è, *per natura sua, adesione dell'intelletto* alle verità rivelate da Dio.

⁸ MARITAIN, *op. cit.*, 69.

cher si preoccupa di stabilire esattamente a quale sfera della vita umana appartenga la religione e giunge alla conclusione che essa non appartiene né all'area teoretica della ragione speculativa, né all'area pratica della morale, ma ha un suo campo proprio, nel quale domina sovrana; quello del sentimento. La religione, secondo Schleiermacher, è infatti il *sentimento di dipendenza* da Dio un Dio che egli però, da buon romantico tedesco, tende a confondere con « il Tutto ».

L'ambito della religiosità risulta quindi completamente autonomo e indipendente rispetto a quello della dottrina e della morale. In campo religioso non si tratta di *conoscere* un certo insegnamento, o di *agire* secondo certe norme, ma di *sperimentare emotivamente* la propria dipendenza da Dio (o dal « Tutto »).

In che senso allora Cristo è Salvatore? Secondo Schleiermacher nel senso che, avendo Egli sperimentato il sentimento di dipendenza in modo supremo e unico, è diventato il modello a cui ogni cristiano si deve necessariamente riferire nella propria esperienza religiosa.

Come siamo lontani, a prima vista, da Lutero! Che cosa resta infatti del suo dramma interiore, del suo vivo senso del peccato, del suo senso profondo della trascendenza di Dio e dell'unicità assoluta di Cristo? Non per nulla, in campo protestante, Karl Barth reagirà violentemente contro la deviazione romantica di Schleiermacher. Tuttavia ci sembra che in Schleiermacher l'essenza dell'intuizione luterana rimanga intatta: ciò che conta è *essere salvi*. E che cosa importa in fin dei conti che questa salvezza non sia, come pensava Lutero, la salvezza eterna dell'anima, ma soltanto la realizzazione piena e integrale della propria umanità mediante il sentimento religioso? Perché si tratta pur sempre di *sentirsi* in pace con Dio, sia che Dio venga inteso (è il caso di Lutero) come il Dio trascendente e Creatore della Bibbia, sia che Dio venga inteso (è il caso di Schleiermacher) come il termine inoggettivabile dell'esperienza

religiosa, o addirittura come la totalità dell'universo. Non importa sapere *chi* è Dio, ma solo *essere in pace* con Lui.

Portando avanti ed esplicitando l'intuizione luterana grazie all'apporto della filosofia di Kant – il filosofo del protestantesimo per eccellenza, che afferma la totale inconoscibilità di Dio da parte della ragione teoretica, dal momento che i concetti umani sarebbero validi soltanto per l'esperienza spazio-temporale –, Schleiermacher afferma dunque chiaramente che l'essenza della fede non sta nel *conoscere la realtà* (di Dio e di tutto il resto in rapporto a Dio), ma consiste in un atteggiamento emotivo e affettivo. In questa prospettiva quale posto rimane per i dogmi?

Se in Lutero l'aspetto conoscitivo e dogmatico della fede, pur passando in seconda linea, non viene ancora completamente eliminato, in Schleiermacher, discepolo di Kant, anche questo residuo di intellettualismo e di realismo conoscitivo viene a cadere: il dogma non esprime più per lui alcuna realtà oggettiva, ma è soltanto *l'espressione dell'esperienza di fede della Chiesa in un certo periodo storico*.

In questo modo la teologia dogmatica vede radicalmente modificata la propria natura: d'ora in poi essa avrà il compito di studiare e approfondire non più le verità rivelate da Dio, ma le espressioni storiche dell'esperienza religiosa della comunità cristiana. Appare così all'orizzonte una nuova scienza: *Permeutica* (cioè la scienza dell'interpretazione). La teologia è ormai ridotta a interpretazione delle espressioni religiose dell'uomo: la svolta antropocentrica inaugurata da Lutero comincia a dare i suoi frutti.

Consolidamento delle posizioni

Schleiermacher costituisce una pietra miliare nel cammino della teologia protestante. Il cosiddetto liberalismo teologico, di cui Schleiermacher può essere considerato il padre, dominò qua-

si incontrato in campo protestante sino all'inizio del nostro secolo.

I teologi liberali vogliono distinguere la vera *essenza del cristianesimo* dalla sua sovrastruttura dogmatica. Secondo l'ultimo grande rappresentante della teologia liberale di stampo classico, Adolf von Harnack (1851-1930), i dogmi sarebbero frutto dell'ellenizzazione del cristianesimo (e anche i miracoli andrebbero eliminati dai Vangeli, in quanto sarebbero soltanto il prodotto della mentalità magica e superstiziosa dei primi discepoli). Il cristianesimo, nella sua essenza, si ridurrebbe al lieto annunzio della paternità divina recato al mondo da Gesù.

Non è difficile vedere anche qui chiaramente raccolta l'eredità di Lutero: una fede intesa come fiducia e non come conoscenza oggettiva di misteri soprannaturali rivelati da Dio.

Il liberalismo teologico suscitò la violenta reazione di Karl Barth (1886-1968) e in genere dei rappresentanti della teologia dialettica, i quali, vedendovi compromessa la trascendenza del cristianesimo rispetto alle altre religioni, propugnarono un ritorno alle genuine posizioni di Lutero e di Calvino. Ma a parte il caso di Barth (nel quale effettivamente troviamo dei ripensamenti interessanti), non è il caso di parlare di un vero e proprio ritorno a una concezione dogmatica della fede. Questo testo di Emil Brunner (insieme con Barth uno dei più notevoli esponenti della teologia dialettica e oppositori del liberalismo teologico) è molto significativo:

« La nozione biblica della fede è diametralmente opposta al concetto popolare di fede. Quest'ultimo, a sua volta, è il frutto della confusione ortodosso-oggettivistica tra Parola di Dio e dottrina. Dalla metà del secondo secolo la Chiesa ha cominciato a insegnare ai credenti che per essere cristiani 'bisogna credere' questa e quella dottrina: *quicumque vult salvus esse ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem* (chiunque vuole essere salvo è necessario anzitutto che tenga la fede cattolica). Se l'oggetto della fede è il dogma, ne consegue che la fede è determinata dalla contrapposizione tra soggetto e oggetto, cioè dal concetto razionale di verità, e rimane tale anche se si applica alla verità rivelata. Non cambia nulla se al posto del dogma si mette il testo biblico inteso come 'verità rivelata' (...). Quando la nozione di

verità è dominata dall'equivoco anzidetto è perfettamente inutile insegnare in un secondo tempo⁹ che la fede non è soltanto un tener per vero ma è 'anche' fiducia e obbedienza! Tale insegnamento a quel punto è tardivo, il danno è già fatto e la Chiesa si è già trasformata da comunità di discepoli in scuola (...). La Chiesa diventa oggetto di fede (...), Cristo oggetto di fede, come una verità che bisogna credere. Questa confusione, questo passaggio da una concezione personale a una intellettuale della fede è senza dubbio l'evento più infausto di tutta la storia ecclesiastica, è la causa della mostruosa inflazione di cristianesimo e di ecclesiasticità che ha gravato così terribilmente sulla testimonianza resa alla rivelazione della salvezza in Gesù Cristo, e ha danneggiato la reputazione della Chiesa più di qualsiasi altra cosa. Infatti questo difetto ecclesiastico fondamentale è la causa segreta di tutti gli altri mali »¹⁰.

Questa pagina, che espone in modo straordinariamente chiara una concezione diametralmente opposta a quella cattolica, potrebbe essere suffragata da altre innumerevoli testimonianze: non vi è dubbio che il rifiuto di una fede concepita come assenso intellettuale a verità rivelate da Dio, cioè come accettazione di dogmi, appartiene all'anima profonda del protestantesimo.

Radicalizzazione ulteriore: Bultmann

La teologia liberale, che vuole eliminare dal Vangelo tutto quanto vi è di miracoloso e soprannaturale, e la teologia dialettica, che sostiene con forza la trascendenza di Dio (il *totalmente Altro*, assolutamente irraggiungibile dall'uomo) si incontrano in Rudolf Bultmann (1884-1976).

Egli innanzitutto dichiara che i dati storicamente certi intorno a Gesù si riducono a ben poco: i Vangeli ci presentano infatti *il Cristo della fede* delle primitive comunità cristiane, e non *il Cristo della storia*. Ma questo non deve per nulla turbarci, aggiunge Bultmann: infatti a noi interessa il *messaggio* del

⁹) Proprio come facciamo noi cattolici! Vedi sopra, nota 7.

¹⁰) *Wahrheit als Begegnung*, Zürich, Zwingli 1963, citato da H. ZÄHRNT, *Dialogo su Dio. La teologia protestante nel 20° secolo. Una antologia*, Queriniana, Brescia 1976, 215-216.

Vangelo, non la storicità o meno degli avvenimenti. In ciò Bultmann non fa altro che seguire la via indicata da Lutero, il quale distingue la fede salvifica (che riguarda il messaggio) e la fede storica (che riguarda i fatti). Che importa dunque, si chiede Bultmann, sapere quello che Gesù è stato, ha detto o ha fatto? Importa solo conoscere l'annuncio della salvezza, per potervi credere e così essere salvi.

Inoltre, dice Bultmann, bisogna distinguere nel Nuovo Testamento il messaggio dal suo rivestimento. Tale rivestimento, legato alla cultura del tempo, avrebbe, sempre secondo Bultmann, un carattere *mitico*, cioè sarebbe caratterizzato dal fatto di voler rappresentare ciò che è trascendente come se fosse non trascendente, l'al di là come se fosse il di qua. Per esempio, quando diciamo che Dio è *lassù*, facciamo uso di un linguaggio mitico: ci rappresentiamo infatti Dio come se fosse *nel* mondo, mentre Egli non è nel mondo, ci rappresentiamo come spaziale ciò che in realtà non è spaziale.

È necessario dunque, dice Bultmann, se vogliamo cogliere l'essenza vera e autentica del messaggio cristiano, procedere alla cosiddetta *smitizzazione* (o *demitizzazione*). Secondo Bultmann appartengono al mito, cioè al rivestimento culturale, e non al vero messaggio neotestamentario, quasi tutti i principali enunciati del *Credo*: l'Incarnazione del Figlio preesistente, i miracoli, il valore redentivo della morte in croce, la risurrezione, l'ascensione, il ritorno di Gesù ecc. Si tratta di miti inaccettabili e privi di senso per l'uomo moderno, afferma Bultmann. Dobbiamo dunque chiederci: che cosa Dio vuol dirmi con queste rappresentazioni simboliche? Qual è l'avvenimento di salvezza (perché di questo appunto si tratta) mascherato sotto questi miti?

Bisogna escludere, risponde Bultmann, una salvezza che riguardi un impensabile al di là. Immortalità dell'anima, risurrezione dei corpi, paradiso, inferno appartengono alle rappresentazioni mitiche. In che cosa dunque consiste la salvezza promessa nel Vangelo? Bultmann, ispirandosi alla filosofia esistenzia-

listica di Heidegger, risponde a questa impegnativa domanda in un modo che il Vögtle così sintetizza:

« Prendi sulle tue spalle la tua croce, la tua sorte disperata, confessa la tua impotenza a redimerti, con le tue sole forze, dalla carne, dalla materia disponibile e dall'inautenticità, abbandonati all'amore di Dio. Con questa tua confessione e con questa tua confidenza conseguirai il tuo vero essere, e, sgombrato da ogni passione, sarai liberato per una vita fatta di amore. Questo è tutto. Il resto non è che inaccettabile mitologia »¹¹.

Le radicali tesi di Bultmann provocarono nel mondo protestante un autentico terremoto: alcuni le respinsero scandalizzati, altri, soprattutto i giovani, le accolsero con entusiasmo. Il protestante E. Schmidt riassume così le critiche comunemente rivolte a Bultmann:

« La teologia di Bultmann è un liberalismo e un radicalismo guastato dalla teologia dialettica e dalla filosofia esistenzialistica, cioè da Kierkegaard e Heidegger, non illuminato e approfondito da alcuna teologia e filosofia positiva »¹².

Eppure Bultmann si difende da queste accuse, rivendicando la propria fedeltà all'ispirazione di fondo di Lutero. E possiamo dargli torto? A Lutero, come abbiamo visto, non importava tanto sapere che Gesù sia Dio, quanto sapere che Egli è il Salvatore. A Bultmann non interessa tanto sapere chi sia Gesù, né che cosa Egli abbia detto o insegnato o compiuto, se sia o non sia risorto: tutto ciò è insignificante per Bultmann; conta solo sapere che Dio ci salva se accettiamo l'annuncio evangelico. E anche se per Lutero si trattava della salvezza dal fuoco eterno dell'inferno, mentre per Bultmann (che all'inferno non crede più) si tratta soltanto della salvezza dalla propria inautenticità, le cose non cambiano poi molto, perché si tratta pur sempre dell'unico problema della salvezza, che ogni uomo (a parere di

¹¹) A. VÖGTLE, *Rivelazione e mito*, in AA.VV., *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, vol. 1, Marzorati, Milano 1957, 952.

¹²) Citato da VÖGTLE, *op. cit.*, 903.

Bultmann) non può intendere che secondo i condizionamenti culturali del proprio tempo.

È significativo a questo punto considerare il giudizio ufficiale su Bultmann dato dall'autorevole Università protestante di Tubinga:

« Prima di arrogarsi il diritto di accusare Bultmann per aver ridotto il Vangelo e la redenzione alla nuova possibilità di auto-comprensione offerta al singolo, bisogna rendersi conto che questa riduzione è in verità un concentrarsi sul tema centrale del Nuovo Testamento, cioè sulla dottrina della giustificazione mediante la sola fede. Così anche in Lutero la giustificazione si presenta come un radicale processo di riduzione, nel quale tutta l'ampiezza e la pienezza del mio mondo si condensa o, se così si vuole, si assottiglia al punctum mathematicum dell'esistenza davanti a Dio »¹³.

È chiaro che in questa prospettiva i dogmi non hanno più senso: la fede non è più accettazione di verità oggettive ma, per esprimerci con il linguaggio esistenzialistico di Bultmann, è solo « un tenersi liberi e aperti di fronte al futuro di Dio »¹⁴.

Oltre Bultmann?

Sembra proprio che con Bultmann si sia giunti all'estremo limite della smitizzazione. Eppure, a ben riflettere, ci si accorge che resta ancora in lui qualcosa che, mettendosi dal suo punto di vista e spingendo sino in fondo le sue concezioni, potrebbe venire qualificato come « residuo mitologico ».

Sappiamo infatti che per Bultmann Dio è il « Totalmente Altro », assolutamente inconoscibile e inoggettivabile. Per cui la Rivelazione divina finisce con l'essere, come dice il Mondin, « una pura onda sonora proveniente da una stazione trasmitten-

¹³) Citato da VÖGTLE, *op. cit.*, 908.

¹⁴) *Jesus Christ and Mythology*, New York 1958, 202, citato da B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo. I teologi protestanti e ortodossi*, Borla, Torino, 1969, 177.

te totalmente sconosciuta »¹⁵. Ma che cos'è, in fin dei conti, questa ignota stazione trasmittente? Perché non potrebbe essere anch'essa un mito? In base a che cosa possiamo dire che non è un mito, legato ai condizionamenti culturali di epoche storiche passate?

Noi cattolici diciamo che Dio non è un mito perché affermiamo che la ragione può stabilire con certezza l'esistenza di un Essere trascendente, principio e fine di tutte le cose¹⁶. Ma i protestanti respingono con sdegno ogni prova razionale dell'esistenza di Dio. Come sfuggire allora all'accusa di alienazione religiosa, già mossa da Feuerbach e ripresa da Marx?

Effettivamente sembra che lo sviluppo logico della prospettiva bultmanniana debba portare alla secolarizzazione radicale e al cosiddetto ateismo cristiano. Non per nulla il bultmanniano Herbert Braun giunge a sostenere che il Nuovo Testamento può essere letto e compreso anche prescindendo da Dio (inteso come Essere trascendente). Per lui, infatti, quando il Nuovo Testamento nomina Dio non intende « Colui che esiste in se stesso », ma semplicemente « l'origine del mio vivere », o meglio ancora « l'origine della mia certezza e del mio dovere che mi vengono dal prossimo ». « Dio è là dove io sono afferrato dal dovere, dove io sono impegnato in un 'io posso' e un 'io devo' assoluti »¹⁷.

Ci si può chiedere allora se, in questa prospettiva, possono ancora esistere degli atei, e Braun risponde di no: perché Dio si trova in ogni solidarietà umana. O meglio: Dio « avviene » ovunque l'uomo è impegnato col suo prossimo. « L'uomo come uomo, l'uomo nella sua solidarietà umana, implica Dio »¹⁸.

Anche in un pensatore di grande levatura come Paul Tillich (1886-1965), che è considerato da molti come il più importante

¹⁵) MONDIN, *op. cit.*, 178.

¹⁶) Cf. Vat. I, Cost. Dogm. *Dei Filius*, c.2, Dz 1785 e Vat. II, Cost. Dogm. *Dei Verbum*, n. 6.

¹⁷) Cf. H. ZÄHRNT, *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel 20° secolo. Una storia*, Queriniana, Brescia 1976, 305 e Id., *Dialogo*, cit., 378-381.

¹⁸) Citato da ZÄHRNT, *Alle prese con Dio*, 305.

e più influente teologo protestante del nostro secolo, troviamo la tendenza a vedere Dio come una dimensione immanente del mondo e dell'uomo, rendendo di conseguenza insignificante il problema dell'ateismo:

« Il nome di questa profondità infinita e di questo fondamento inesauribile di ogni essere è *Dio*. Con la parola *Dio* si designa questa profondità. E se questa parola non ha molto significato per voi, traducetela e parlate della profondità che è nella vostra vita, dell'origine del vostro essere, di ciò che vi riguarda incondizionatamente, di ciò che voi prendete sul serio senza alcuna riserva. Se fate questo, forse dovrete dimenticare qualcosa di ciò che avete appreso su Dio, forse anche lo stesso termine. Perché se voi avete riconosciuto che Dio significa profondità, sapete molto di lui. Per cui non potete più definirvi atei o non-credenti, perché voi non potete pensare o dire: la vita non ha profondità', la vita è piatta, l'essere stesso non è che superficie. Solo se potete dire queste cose con tutta sincerità, potete dire che siete degli atei, diversamente non lo siete. Chi ha conoscenza delle profondità, ha pure conoscenza di Dio »¹⁹.

Sarebbe certo molto difficile riconoscere in queste concezioni di Braun e di Tillich (e potremmo citare molti altri) il Dio trascendente, Creatore e Signore del cielo e della terra. Ma se, ancora una volta, nella prospettiva di Lutero, la domanda « chi è Dio? » è considerata secondaria, e conta soltanto la salvezza, non cambia poi molto se tale salvezza è perdono dei peccati da parte di Dio Padre misericordioso, come pensava Lutero, o se invece è soltanto capacità di aprirsi al prossimo, come sembra intendere Braun, o riconciliazione con se stessi, con le profondità del proprio essere, come sembra pensare Tillich.

Posizioni analoghe in campo cattolico

Le idee e le prese di posizione che abbiamo incontrato nel nostro rapido excursus non sono più – almeno da qualche anno a questa parte – patrimonio esclusivo del mondo protestante:

¹⁹) Citato da ZAHNNT, *Alle prese con Dio*, 252.

esse trovano accoglienza anche in ambienti cattolici. E non solo, si noti bene, in ciò che esse hanno di positivo e conforme al dato tradizionale (la sottolineatura dell'aspetto salvifico della Rivelazione: Dio *per noi*, Gesù Cristo *per noi*), ma anche in ciò che hanno di negativo e radicalmente innovatore (l'eliminazione del fondamento oggettivo: Dio *in sé*, Gesù Cristo *in sé*).

È evidentemente impossibile in questa sede documentare esaurientemente tale fatto²⁰. Ci limitiamo perciò soltanto a suggerire qualche spunto di riflessione, che il lettore potrà facilmente sviluppare e arricchire in base alla propria esperienza.

a) *Campo biblico*. Capita di leggere, anche in libri destinati a un vasto pubblico, che nei Vangeli non contano i fatti in quanto tali, ma solo in quanto portatori del messaggio. Addirittura, quando si parla delle apparizioni del Risorto, sembra che vi sia quasi il desiderio di riscontrare qualche divergenza insanabile fra le narrazioni dei diversi evangelisti, perché ciò sarebbe una riprova della non importanza del modo in cui la Risurrezione è storicamente avvenuta ed è stata costatata dai testimoni. In una parola: il Cristo della fede è bultmannianamente inteso come *altro* dal Cristo della storia, per cui il Vangelo non interessa come fonte di conoscenza oggettiva, come narrazione di avvenimenti reali, storici, ma *esclusivamente* come lieto annunzio.

b) *Campo dogmatico*. Lieto annunzio di che cosa? Un tempo lo si diceva chiaramente: della salvezza dal peccato (originale e attuale) e dall'inferno, mediante il dono della grazia santificante fattoci da Gesù, il vero Figlio di Dio incarnato, morto e risorto per la nostra salvezza; grazia santificante che ci rende figli di Dio, eredi del Paradiso, degni della beata ed eterna visione della Santissima Trinità.

²⁰) Per chi volesse approfondire l'argomento indichiamo, a mo' di esempio, l'articolo (dal titolo assai eloquente) di P. TOINET, *Protestantisation de l'Église?*, in « Revue thomiste » 88 (1980) 241-293.

Oggi il discorso è più vago: si parla poco di peccato, poco di grazia santificante. La salvezza sembra che venga intesa soltanto come una soluzione « orizzontale » al problema del senso della vita, e in ultima analisi come semplice vittoria sul proprio egoismo e apertura al prossimo. La dimensione soprannaturale e ultraterrena è lasciata in ombra.

Ancora: perché molti specialisti di catechesi sono avversi al « nozionismo » al punto di dire che non bisogna far imparare a memoria ai bambini le principali formulazioni della dottrina cristiana (i misteri principali della fede, i sette sacramenti, i dieci comandamenti ecc.)? Non tanto, mi sembra, per motivi pedagogici o didattici, quanto perché si ritiene che la fede è soltanto vita, esperienza, incontro, e non è in alcun adesione intellettuale a verità oggettive, a una « dottrina ». Proprio ciò che sosteneva con tanto calore, in chiave marcatamente anticatolica, Emil Brunner, nel brano che abbiamo sopra citato.

c) *Campo morale*. L'amore del prossimo prende sempre più il sopravvento sull'amore di Dio. Il vero amore di Dio è l'amore per l'uomo – si dice –. Le posizioni secolaristiche che abbiamo visto caratterizzare il protestantesimo contemporaneo prendono sempre più piede anche da noi. E il motivo è chiaro: nella misura in cui Dio, e Gesù Cristo, vengono avvolti in una nube di inconoscibilità, non rimane altro da fare che rivolgersi al prossimo. La morale dovrà per forza ridursi « a misura d'uomo ».

Due esempi

Vorremmo a questo punto portare due esempi.

Il primo lo prendiamo dall'ispirato libretto del teologo contemporaneo Urs Von Balthasar: *Cordula ovvero il caso serio*²¹. Il celebre teologo svizzero sviluppa in quest'opera un at-

²¹) Queriniana, Brescia 1968.

tacco a fondo contro alcune tendenze della teologia contemporanea, caratterizzate dalla cosiddetta svolta antropologica, e rifacentisi soprattutto al pensiero di Karl Rahner²². In un paragrafo dal titolo significativo: « Se il sale diventa scipito », Von Balthasar immagina un interrogatorio fra un commissario della polizia comunista e un cattolico progressista:

« *Il commissario*: (...) Ma credete qualcosa di particolare?

Il cristiano: Questo non è tanto importante; ciò che importa è la parola epocale; l'accento oggi cade sull'amore del prossimo. Chi ama il prossimo ama Dio.

Il commissario: Nell'ipotesi che esista. Ma poiché non esiste, non l'amate.

Il cristiano: Lo amiamo implicitamente, in modo non oggettivo.

Il commissario: Ah, la vostra fede quindi non ha un oggetto. Andiamo avanti. La cosa diventa chiara.

Il cristiano: Non è del tutto così semplice. Noi crediamo in Cristo.

Il commissario: Ne ho già sentito parlare. Ma sembra che storicamente se ne sappia maledettamente poco.

Il cristiano: Concesso. Praticamente nulla. Perciò noi non crediamo tanto al Gesù storico quanto al Cristo del kerygma.

Il commissario: Che razza di parola è questa? Cinese?

Il cristiano: Greco. Significa la predicazione del messaggio. Noi ci sentiamo toccati dall'evento linguistico del messaggio della fede.

Il commissario: E che mai c'è in questo messaggio?

Il cristiano: L'importante è il modo in cui se n'è toccati. A uno può promettere il perdono dei peccati. Questa, in ogni caso, era l'esperienza della comunità primitiva. A ciò dev'essere stata indotta dagli eventi relativi al Gesù storico, del quale veramente non sappiamo abbastanza per essere certi che lui...

Il commissario: E questo chiamate la vostra conversione al mondo? Siete gli oscurantisti di sempre. È con simili chiacchiere prolisse che volete collaborare all'edificazione del mondo!

(.....)

²²) L'A. scrive, fra l'altro: « Chi è che non si richiami quest'oggi, in questa o in altra maniera, al Rahner nel tentativo di allargare liberalisticamente il dogma, di modificarne il contenuto in qualcosa di 'inoggettivabile', in una enunciazione soltanto indiretta e in ogni caso altamente passibile di cambiamento » (138)?

Il commissario: (...) Il vostro cristianesimo non vale un fico secco.

Il cristiano: Voi siete con *noi!* Io so chi voi siete. Tu pensi onestamente, sei un cristiano anonimo.

Il commissario: Non diventare insolente, giovanotto. Anch'io ora ne so abbastanza. Vi siete liquidati da soli, e con ciò ci risparmiate la persecuzione. Via »²³.

Il secondo esempio è la risposta che, non molto tempo fa, un giovane cattolico diede al giornalista di un noto quotidiano laico che, intervistandolo, gli aveva chiesto chi fosse per lui Dio. La risposta fu: « È il senso del destino ». Al che il giornalista laico, pensoso, commenta: « Che tempi! Vent'anni fa mi sarei sentito rispondere che è l'Essere perfettissimo, Creatore e Signore del cielo e della terra »!

Una pista sbagliata

Ci sembra a questo punto di poter dire che la strada imboccata da Lutero con la distinzione fra *Dio in sé* e *Dio per noi* porta alla dissoluzione della fede cristiana, almeno se questa viene intesa nel senso tradizionale.

In realtà questo atteggiamento di Lutero, anche se può avere delle attenuanti dal punto di vista storico (come reazione a certi eccessi intellettualistici della filosofia scolastica decadente) non regge a un attento esame filosofico e teologico.

Ciò che Lutero e i suoi discepoli dimenticano è che noi, in quanto uomini, non possiamo fare a meno di interrogarci sulla *realtà*. Ciò è dimostrato fra l'altro dal fatto che tra le prime domande del bambino vi sono quelle che riguardano l'*essenza reale* delle cose, ciò che le cose effettivamente sono: mamma, che cos'è quello? Oppure che ricercano le *cause reali*: mamma, perché piove? Sono cioè domande squisitamente metafisiche,

²³) Cordula, cit., 117-119.

proprie di chi vuole conoscere la realtà *in sé*, e non la realtà *per noi*.

Ciò vale anche per la nostra vita cristiana: noi non possiamo prestare fede a Dio se non sappiamo *Chi Egli è* (per esempio che è Verità infallibile). Non possiamo seguire Gesù Cristo, donarci completamente a Lui lasciando ogni cosa, se non sappiamo che Egli è veramente il Figlio di Dio e che cosa ciò significhi. L'atteggiamento morale del cristiano presuppone necessariamente la conoscenza delle verità di fede: in caso contrario esso è cieco, irrazionale, indegno dell'uomo e destinato prima o poi a cedere di fronte alle pressioni ambientali.

I dogmi, cioè le verità rivelate da Dio e che noi accettiamo come assolutamente certe e incrollabili, sono il fondamento necessario di ogni vita cristiana che sia davvero degna di questo nome. Prendiamo l'esempio di S. Paolo: solo perché era assolutamente certo che Dio, il Creatore del cielo e della terra, esisteva e che Gesù Cristo era il vero Figlio di Dio, morto risorto per la nostra salvezza, egli ha fatto quello che ha fatto, ha cioè speso tutta la sua vita per il Vangelo. Lo ha fatto solo perché poteva dire: « SO IN CHI HO CREDUTO » (2 *Tim* 1,12).