

LA TEOLOGIA PROTESTANTE, OGGI

Da quando Lutero, spezzando l'unità istituzionale della Chiesa, proclamò il principio del libero esame ed eliminò qualsiasi mediatore terreno fra l'anima cristiana e Dio, la teologia protestante si è incamminata entro un campo di indagini dai limiti sempre più fluidi e indefiniti, con una consapevolezza problematica sempre più aperta, e soprattutto con una progressiva disponibilità verso la tematica speculativa. Né sono valse le sue inevitabili incrostazioni dogmatiche, formatesi in polemica contro il dogmatismo cattolico, a invalidare questo orientamento; né mai questo orientamento ha osato intaccare i fondamentali motivi della sua fede rinnovata, la dottrina cristocentrica, il rifiuto della teologia razionale, l'accentuazione dell'esperienza religiosa di fronte al dottrinarismo scolastico.

I teologi protestanti riprendono in esame i temi essenziali della teologia luterana e calvinistica e li ripensano in chiave moderna, non più ancorandoli alla metafisica e alla gnoseologia di Tommaso d'Aquino, ma saggiandone la validità al diretto contatto con la vita e i suoi impellenti problemi teorici e pratici, ora tentandone un ridimensionamento secondo le categorie esistenzialistiche, come, ad es., Karl Barth e Rudolf Bultmann, ora inserendoli nel vivo della problematica sociologica, come Harvey Cox, Reinhold Niebuhr e John A. T. Robinson, ora ponendoli decisamente a riscontro con il processo di secolarizzazione e di demitizzazione, in atto nel nostro secolo, come Dietrich Bonhoeffer e Paul Tillich, ora fondandoli su una più acuta e spregiudicata esegesi testamentaria, come Albert Schweitzer e Oscar Cullmann, ora, finalmente, avventurandosi in una teologia della «morte di Dio», come, con audacia speculativa più o meno esplicita, Gabriel Vahanian, William Hamilton, Paul van Buren, Thomas Altizer. E non solo si impongono alla nostra considerazione i pensatori e i teologi, ma altresì quelle comunità cristiane non cattoli-

che, come la comunità riformata di Taizé in Borgogna, in cui la attuazione eroica della *carriss* di Cristo in mezzo alle miserie e ai dolori della società, suo fine essenzialissimo, non impedisce né ritarda un fervido lavoro speculativo che si aggancia, anche se in tono minore, per opera soprattutto di Roger Schutz, Max Thurnian e Pierre-Yves Emery, alle più notevoli correnti teologiche.¹

La grande teologia protestante contemporanea si può dire che abbia inizio con il commentario a *La lettera ai Romani* di Karl Barth, apparso in prima edizione nel 1919.² Aveva fine con esso quel protestantesimo liberale che, per opera specialmente dell'Har-nack e dell'Herrmann, in diretta dipendenza da Schleiermacher e da Ritschl, aveva dominato nel primo dopoguerra gli ambienti colti della Germania luterana. Il protestantesimo liberale si era ingegnato di conciliare religione e cultura, di rendere popolare la fede e la sua assoluta trascendenza per mezzo della filosofia, della

¹ Un'ottima guida per la conoscenza della Comunità di Taizé è il vol. di Jean M. Paupert, *Taizé et l'Eglise de demain*, Fayard 1967, trad. da A. M. Rebandungo De Marchi e pubblicato dall'ed. Boria di Torino (1968), che si è reso benemerito nella diffusione delle nuove correnti teologiche protestanti. La Morcelliana di Brescia ha curato la trad. delle più significative opere dei Fratelli di Taizé: *La regola di Taizé* (trad. V. Minelli), con testo franc. (1968), e le opere di R. Schutz, *L'oggi di Dio* (1963), *L'unità speranza di vita* (1964), *Dinamica del provvisorio* (1964) e annuncia la pubblicazione di *Umanità nel paradiso*. Di M. Thurnian ha pubblicato, *Matrimonio e celibato* (1965), *Maria madre del Signore, immagine della Chiesa* (1966), *L'uomo moderno e la vita spirituale* (1965), nonché *La parola viva del Concilio* di R. Schutz e M. Thurnian (1965). La ed. A.V.E. ha pubblicato la trad. di *La confermazione*, 1966, *Il pane unico*, 1969; *Credere insieme*, 1968; *L'Eucaristia*, 1967.

Le opere citate nelle note sono soltanto italiane o tradotte in italiano: si vuol dare così una rassegna bibliografica pressoché completa di quanto si è pubblicato in Italia sulla teologia protestante contemporanea negli ultimi vent'anni).

² Il pensiero di K. Barth è studiato con vivo interesse in Italia: *l'Epistola ai Romani* è trad. da G. Miegge, Feltrinelli 1962; E. Rivero ha curato una buona *Antologia* presso il Bompiani (1964) e la trad. dell'*Introduzione alla teologia evangelica* (Bompiani 1968); *La Lettera a un pastore della Germania orientale* è trad. presso Paideia, Brescia 1967; *Filosofia e rivelazione* (insieme con *Anselmo: Fides quaerens intellectum*) è trad. da V. Vinay, Genova, Silva 1955. La Morcelliana ha pubblicato la trad. dei sermoni su *Il Natale* (1968) e *L'Avvento* (1968) e annuncia la trad. degli scritti minori: *Invocanti, Liberazione per prigionieri, La promessa*, mentre la Queriniana ha pubblicato *Le Meditazioni per il Natale e la Pasqua* di K. Barth e E. Thurniessen recentemente, col titolo di *Dogmatica ecclesiale*, a cura di H. Gollwitzer, è apparsa II Milano 1968 (trad. di P. Pioppi).

I più notevoli e recenti studi su B. sono: E. Rivero, *Intorno al pensiero di K. B. Colpa e giustificazione nella reazione antimaneiche del Römerbrief barthiano*, Padova, Cedam 1951; id., *La teologia esistenzialista di K. B.*, Napoli 1955; le pagine dedicate al B. da B. GERRARDY, *La seconda Riforma*, Morcelliana 1966, voll. 2 (opera fondamentale); dello stesso vedi anche *Protestantesimo oggi*, Roma, Città Nuova 1965; I. MANCINI, *La morale teologica di B.*, in «*Demitizzazione e morale*», Cedam 1965. È recente la traduzione ital. del saggio di B. WIREMS, *Introduzione al pensiero di K. Barth*, Queriniana 1966 (interessante soprattutto per le notizie relative ai rapporti del B. con l'Olanda). Al Barth dedica alcune pagine G. THILLIS, *Cristianesimo senza religione*, trad. it., Boria 1969, pp. 134-144.

scienza delle religioni, della metodologia storica, di considerare la religione con le stesse categorie della speculazione razionale, cioè di reinstaurare il compromesso fra teologia naturale e fede cristiana, fra mondo ed eternità, tra Stato e Chiesa. Per Barth tutto ciò equivaleva a riproporre il principio tomistico della «*analogia entis*» (da lui considerato una «*invenzione dell'Anti-cristo*»), secondo il quale il passaggio dalle cose create al Creatore non è un salto qualitativo, ma un trapasso ontologico graduale. Nella «*Lettera ai Romani*» Barth, portando all'asperazione l'antica teologia negativa, afferma che l'uomo non può avere nessuna conoscenza di Dio, e che le nozioni teologiche che egli escogita sono il frutto di una «*colpevole arroganza religiosa*». Tra Dio e l'uomo, fra l'eternità e il tempo c'è un salto qualitativo, o, come egli ama esprimersi, «*la linea della morte*», che l'uomo da solo non può oltrepassare. La conoscenza di Dio viene da Dio, ed è suo dono e miracolo: essa ci è data dalla sua Parola, e l'uomo deve accettarla rimnegando la sua ragione e le categorie del suo pensiero, accettando con assoluta dedizione la grazia divina, capovolgendo con il suo atto di fede il corso della sua esistenza. Voler fondare la religione su considerazioni di ordine cosmologico, o sul sentimento dell'angoscia, o su esigenze morali, vale a dire su fattori umani, prescindendo dalla grazia, è uno sforzo vano ed ipocrita. La fede è vera soltanto perché è fondata sulla Parola che viene da Dio: ciò che proviene dall'uomo è peccato, cecità, miseria: perciò l'uomo che trasforma la fede in religione, vale a dire in atti rituali, in pratiche di pietà, in cerimonie sacramentali, è degno di abominazione davanti a Dio; le sue formule dogmatiche, che presumono di procedere oltre la Parola divina e di dedurre da essa, in nome della logica umana, ciò che essa non ha esplicitamente rivelato, sono la testimonianza di un orgoglio satanico. Al di fuori della Parola di Dio, nemmeno se stesso può conoscere l'uomo: poiché la Parola divina non è una astrazione, ma è la persona vivente del Cristo stesso, le dottrine centrali dell'antropologia devono essere dedotte dall'umanità di Cristo: «*essendo Gesù — egli scrive — la Parola rivelatrice di Dio, Egli è con ciò stesso la fonte della nostra conoscenza del Dio, Egli è con ciò stesso la fonte della nostra conoscenza dell'essere umano, creato da Dio*». In tal modo ogni forma di psicologismo è condannata: lo stesso esistenzialismo di Kierkegaard, al quale Barth si dichiarò affine per un certo tempo, è rifiutato, come è rifiutata la dottrina di Rudolf Otto (la cui opera su «*Il Sacro*» è anteriore di due anni al *Römerbrief*), che rintraccia la

sorte dell'esperienza religiosa in un sentimento irrazionale.

Se il Barth incentrava nell'accettazione della Parola divina tutta la problematica della salvezza, rigettando ai margini la struttura culturale delle religioni, le istituzioni chiesastiche e le azioni umane, Rudolf Bultmann³ giunge a conclusioni equivalenti partendo da una diversa esegesi dei testi scritturali. Egli distingue, nel messaggio di Cristo, un contenuto essenziale e una forma strutturale: il primo è dato dalla dottrina sotterriologica, che rimane immutata attraverso i tempi, la seconda invece muta col mutare della struttura culturale dell'epoca. Ora, la mentalità dei cristiani del I secolo era mitico-metafisica: perciò il messaggio di Cristo ricevette in quell'epoca un'espressione mitico-metafisica. È facile constatare che i cristiani del I sec. concepivano il mondo come un edificio a tre piani: «il cielo — sono parole del Bultmann — sarebbe la dimora di Dio e degli esseri celesti, il mondo sotterraneo è l'inferno, il luogo del castigo. La terra poi è non solo il teatro degli avvenimenti naturali e quotidiani, della previdenza e del lavoro, del calcolo regolato e ordinato, ma anche il teatro dell'azione di potenze soprannaturali, cioè di Dio e dei suoi angeli, di Satana e dei suoi demoni».⁴ In questo modo i cristiani del I sec. con la loro mentalità mitico-metafisica hanno esterriorizzato e oggettivato negli angeli e nei demoni gli impulsi buoni e cat-

³ Del Bultmann sono trad. in italiano soltanto *Storia ed escatologia* (Bompiani 1962) e *Il Cristianesimo primitivo nel quadro delle religioni antiche* (Garzanti 1964), nonché alcuni brevi saggi ed estratti: *Brami scelti*, nel vol. «Religione» (Storia antropologica dei problemi filosofici) a cura di M. Miegge, Sansoni 1966, pp. 1246-1256; *Intorno al problema della demitizzazione*, in «Il problema della demitizzazione», Padova, Cedam 1961; in «Il dibattito sull'ateismo», a cura di E. Giannamacheri, Queriana 1967; e in «Il dibattito sulla demitizzazione», con saggi di K. Adam, K. Barth, ecc., Genova, ed. Silva (in corso di stampa). Recente la trad. de *Il problema teologico dell'emmenutica* di R. Marité, *Queriana* 1968; l'ed. Paideia ha pubblicato la trad. di E. Fuoris, *La nuova emmenutica*, Brescia 1967.

Vasto invece l'interesse degli studiosi italiani sul pensiero bultmanniano: cfr. G. MIEGGE, *L'evangelo e il mito nel pensiero di R. Bultmann*, Milano 1956; gli articoli di R. TUCCHI in «Civiltà Cattolica» 1957, vol. 1, pp. 580-593; vol. IV, pp. 121-156; R. MARITÉ, *B. e l'interpretazione del Nuovo Testamento*, (trad. ital.), Morcelliana 1958; A. CARACCIOLO, *Il problema della demitizzazione nel dialogo Bultmann-Jaspers*, in «Studi jaspersiani», Milano 1968; M. MANNO, *Filosofia e teologia. Introduz. di pensiero di B.*, in «Teoresi» 1957, pp. 17-84; L. BERT, *L'intervento di Oscar Cullmann nella discussione bultmanniana*, in «Analecta Gregoriana», Roma 1961; F. BRANCO, *Distribuzione e riconquista di un mito. Il problema della storia come orizzonte e fondamento della demitizzazione*, Milano 1961; e gli articoli in «Arch. di filos.» 1956, pp. 289-299; 1957, pp. 199-216; 1960, pp. 161-171; 1961, pp. 267-278; I. MANCINI, *Linguaggio e salvezza*, Milano 1964 (fondamentale); O. M. NOBRIE, *Bultmann, verità dell'inaccettabile*, in «Ekklesia» 1968 (2), n. 1, pp. 35-71.

⁴ Cfr. *Newes Testament und Mythologie* (in *Beiträge zur Evangelischen Theologie*), 1941, p. 15.

tivi dell'anima umana, inserendo dentro questa cornice mitica l'autentico messaggio di Cristo. Alle demitizzazione spetta il compito di separare questo messaggio dall'elemento mitico: compito indispensabile, se vogliamo salvare l'essenza del cristianesimo in un'epoca, come la nostra, che, avendo superato la mentalità mitico-metafisica e maturato quella scientifica, non può più accogliere il messaggio cristiano nella sua forma originaria. L'uomo odierno ha del mondo e del suo posto nel mondo una concezione ben diversa, che trova — secondo l'opinione del Bultmann — la sua espressione culturalmente più adeguata nella filosofia esistenzialistica di Martin Heidegger. Per Heidegger l'esistenza umana è gettata nel mondo del bisogno e della cura a morirvi in una condizione di derelizione e di angoscia; all'uomo, che entro queste categorie concepisce oggi la sua condizione umana, il Cristo rivolge l'invito personale a «decidersi», cioè a riconoscere il suo stato di miseria e di abbandonarsi alla grazia di Dio. «Nella sua fede il cristiano è al di sopra del tempo e della sua storia; perché, pur essendo un evento storico accaduto «una volta» nel passato, l'avvento di Cristo è nello stesso tempo un evento eterno, che si ripete sempre di nuovo nell'anima di ogni cristiano, in cui Gesù nasce, soffre, muore e assurge al cielo. Nella sua fede il cristiano è un contemporaneo di Cristo, e il tempo e la storia del mondo sono superati».⁵

Nella fede cristiana il presente è concepito come escatologico e il significato della storia si realizza. «All'uomo che si lamenta: «non riesco a vedere un significato nella storia e dunque anche la mia vita, intrecciata ad essa, è priva di senso», rispondiamo: Non guardare intorno a te alla storia universale, ma guarda alla tua personale. Nel tuo presente è sempre contenuto il senso della storia, e tu non puoi guardarlo come spettatore, ma solo nelle tue decisioni responsabili. In ogni momento dorme la possibilità di essere il momento escatologico. Tu devi risvegliarlo».⁶

Alla «teologia dialettica», rappresentata soprattutto dal Barth, dal Brunner⁷ e dal Bultmann, appartiene, per certi aspetti, anche

⁵ E. FRANK, *The Role of History in Christian Thought*, in «The Duke Divinity School Bull.», vol. XIV, n. 3, nov. 1949, pp. 74-75, cit. dal BULTMANN, *Storia ed escatologia*, trad. ital., Milano 1962, p. 174.

⁶ R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 174.

⁷ Dr. EMIL BRUNNER (n. a Winterthur nel 1889), che insiste sulla assoluta separazione fra ragione e fede e sulla insormontabile barriera del «cerchio di ferro» in cui è racchiuso il pensiero razionale umano, è trad. in ital. soltanto *La nostra fede. Un insegnamento cristiano*, Roma 1940; di lui hanno scritto in Italia P. BRANCO, *La ragione verso la fede nella teologia di E. B.*, in «Salesianum» 1950, pp. 309-371; id.,

Paul Tillich,⁸ nato in Prussia e morto a Chicago nel 1965. Come Bultmann, il Tillich considera superati i concetti teologici tradizionali (sopranaturalità e trascendenza divina, peccato, paradiso, inferno...), che l'uomo moderno non comprende più. La stessa parola «Dio» dev'essere messa per qualche tempo in disparte e sostituita con altri termini. «Se questa parola — egli scrive⁹ — non ha più per voi molto significato, traducetela, e parlate delle profondità della vostra vita, della sorgente del vostro essere, di ciò che veramente vi importa, di ciò che prendete veramente sul serio, senza riserve. Per farlo, dovrete forse dimenticare delle nozioni tradizionali di Dio, dovrete forse dimenticare questa stessa parola». Egli accetta dunque dal Bultmann il metodo della demitizzazione, o meglio lo spirito che lo ispira. Ma la sua posizione verso i simboli e i miti religiosi è ben singolare: riconosciuta ai simboli la funzione di «trascendere se stessi» e di «aprire piani della realtà che altrimenti ci rimarrebbero chiusi», dopo aver riconosciuto che essi «non si possono produrre intenzionalmente ma sorgono dall'inconscio individuale e collettivo» e «nascono quando le condizioni sono favorevoli e muoiono quando le condizioni cambiano»,¹⁰ il Tillich, contro la presunta necessità della demitizzazione, sostiene che i simboli e i miti devono essere riconosciuti come tali, ma non possono essere eliminati, poiché sono forme sempre presenti della coscienza umana. Il mito è infatti la combinazione dei simboli del nostro interesse supremo: «si può sostituire un mito con un altro, ma non si può eliminare il mito dalla vita spirituale dell'uomo». E nemmeno possono i simboli della fede essere sostituiti da altri simboli, come quelli arti-

Notizi umanistiche della teologia di E. Brunner, in «Humanitas» 1950, pp. 948-954; S. CALAZZO, *La rivelazione come idea centrale della teologia in E. B.*, Roma 1960; B. GHERARDINI, op. cit., vol. II, pp. 200-236; B. MONDINI, *I grandi teologi del sec. XX*, vol. II, Bolla, 1969.

⁸ Il pensiero di Paul Tillich fu fatto conoscere la prima volta in Italia da A. BANFI, che tradusse *Lo spirito borghese e il «kairos»*, Roma, Doxa 1929. Ora l'ed. Ubaldini di Roma si è fatto promotore della traduzione delle opere maggiori, a cura di G. SABBELLI: *Il nuovo essere* (1967), *Dinamica della fede, Religione e morale* (1967), *L'eterno presente* (1968), *Il coraggio di esistere* (1968), *La mia ricerca degli assoluti di S. secolano le fondamenta*. Scarsi gli studi italiani: E. SCABINI, *Il metodo teologico di P. T. e i suoi rapporti con la filosofia*, in «Riv. di filos. neoscolast.» 1964, pp. 186-196; B. MONDINI, *P. T.: vita, fonti del suo pensiero e intuizione fondamentale del suo sistema in «Divus Thomas» LXVI* (1963), pp. 219-234; id., *P. T. e la trasmissione del suo sistema sintesista*, Bolla 1967; E. SCABINI, *Il pensiero di P. Tillich*, Milano, Vita e Pensiero 1967. La traduzione di J. L. Adams, *Filosofia della natura, scienza e religione di P. Tillich*, annunciata dall'editore Ubaldini, non è ancora apparsa.

⁹ *The shaking of the foundations*, New York 1948, p. 63 (cit. dal Mondini, p. 30).

¹⁰ P. TILlich, *Dinamica della fede*, trad. ital., pp. 44-46.

stici, né possono essere distrutti dalla critica scientifica. Essi hanno il loro posto nella mente umana, non meno della scienza e dell'arte: il loro carattere simbolico è la loro verità e la loro forza, poiché niente più dei simboli e dei miti può esprimere il nostro interesse supremo.¹¹ Ora, se nessuna realtà finita può esprimere direttamente e propriamente l'Assoluto, se, religiosamente parlando, Dio trascende il proprio nome, la parola «Dio» è il simbolo fondamentale del nostro interesse supremo. Dio è simbolo di Dio. Tutto ciò che la Bibbia dice di Dio è dunque un simbolo e un mito, che non può essere eliminato, ma che dev'essere accolto con il suo autentico carattere di simbolo, che è quello di trascendersi e indicare qualcosa d'altro. Anche il cristianesimo parla il linguaggio mitologico come ogni altra religione; il suo mito è — come il Tillich si esprime — un «mito infranto», cioè un mito inteso come mito ma non eliminato o sostituito, ma pur sempre un mito. Se così non fosse, il cristianesimo non sarebbe un'espressione del valore assoluto, ma una forma di idolatria. La fede infatti diventa idolatra se prende i suoi simboli alla lettera, cioè se dà il nome di assoluto a qualcosa che non lo è; e quando essa, pur conservando i simboli e i miti, che sono il suo linguaggio, si rende consapevole del loro carattere simbolico, rende al Dio inaccessibile e inesprimibile l'onore che gli è dovuto.¹²

L'uomo è dunque incapace di raggiungere Dio con la sua ragione; e nemmeno può raggiungerlo con la religione, cioè con quella forma di rapporto fra uomo e Dio, che la ragione stessa ha escogitato: dai riti — dalla circoncisione degli ebrei, dai sacrifici dei pagani, dal battesimo dei cristiani — non può nascere il Nuovo Essere, la Nuova Creazione. Nessuna religione controsoltanto il nuovo stato di cose. Ora, il cristianesimo come religione non è importante; ma il cristianesimo è più che una religione. Dice il Tillich ne *Il Nuovo Essere*, che è una delle sue opere più significative: «Voglio dirvi che è accaduto qualcosa che ha importanza, qualcosa che giudica voi e me, la vostra religione e la mia religione. Si è verificata una Nuova Creazione, è apparso un Nuovo Essere; e a tutti noi viene chiesto di parteciparvi». ¹³ Questa Nuova Creazione, che è visibile nel Cristo, è la realtà in cui il separato viene riunito, in cui l'uomo, «alienato dal fondamento del suo essere, dagli altri esseri, da se stesso», è riconciliato

¹¹ Op. cit., pp. 51-52.

¹² Op. cit., p. 52.

¹³ P. TILlich, *Il Nuovo Essere*, trad. ital., p. 22.

con se stesso e con l'Assoluto; il Nuovo Essere è rappresentato dal Cristo, perché in Lui «la separazione non vinse mai l'unità fra Lui e Dio, fra Lui e l'umanità, fra Lui e Se stesso».¹⁴ Ciò che soprattutto preme al Tillich — e questo suo impegno è riscontrabile specialmente nella *Teologia sistematica*, non ancora tradotta in italiano — è di esprimere la visione cristiana della vita in una forma nuova che risponda alle esigenze dell'uomo odierno, in maniera che «il messaggio cristiano — sono sue parole, evidentemente polemiche nei riguardi di K. Barth — non sia scagliato nella situazione umana come un corpo estraneo, da un mondo straniero».

Anche Oscar Cullmann non accetta la recisa opposizione di tempo ed eternità sostenuta dal Barth, e nemmeno accetta integralmente il metodo buhlmanniano della demitizzazione. Con il Cullmann la teologia si affianca a un'acuta esegesi neo-testamentaria, che intende essere scientificamente oggettiva, e in essa ricerca il suo unico fondamento dottrinale. In *Cristo e il tempo* — che è indubbiamente la sua opera più rappresentativa — egli enuncia la concezione essenziale del cristianesimo precisandone l'autentica natura nei confronti della visione greca del mondo. Nel pensiero greco il tempo non è concepito come una linea continua che abbia un inizio e una fine, ma come un processo ciclico, in cui tutto si ripete: il fatto che l'uomo sia legato al tempo è inteso perciò come una schiavitù e una maledizione; la liberazione non può consistere che nel riscattarsi dal tempo, nel passare dall'esistenza di quaggiù vincolata al ciclo temporale a un al di là immobilmemente eterno. I Greci non riescono a pensare che la liberazione possa avvenire per mezzo di un atto compiuto da Dio nella storia, cioè nel tempo, poiché la storia non è polarizzata, come tale, da una Provvidenza verso una sua finalità. Il singolo, per soddisfare al suo bisogno di salvezza, deve ricorrere a una mistica atemporale, che pensa secondo categorie spaziali: il dolore, la colpa, sono quaggiù, sulla terra; la beatitudine è lassù, negli spazi

¹⁴ Op. cit., p. 25.

¹⁵ Pochissimo studiato in Italia il pensiero di O. CULLMANN. In compenso, il lettore italiano può conoscerlo direttamente dalle sue opere accuratamente tradotte, di cui s'è fatta promotrice la Casa ed. Il Mulino di Bologna: *Cattolici e protestanti* (1962), *Cristo e il tempo* (1965), *Il primato di Pietro* (insieme con scritti di C. Journet e N. Amsgörlf, 1965), *Introduzione al Nuovo Testamento* (1968). La Casa ed. di Comunità ha pubblicato la trad. di *Der Staat im neuen Testament* col titolo *Dio e Cesare* (1957); la Paideia di Brescia *Immortalità dell'anima o resurrezione dei morti?* (1968); e l'A.V.E. la trad. degli *Studi di teologia biblica* (1969).

celesti.¹⁶ Il Cristianesimo primitivo non conosce un Dio fuori del tempo: il Dio «eterno» è colui che era all'inizio, che è ora e che sarà eternamente, cioè colui che conosce e domina tutti i tempi e rivela la sua volontà nella storia. Ecco perché l'opposizione sostenuta dal Barth fra tempo ed eternità, estranea al cristianesimo autentico, è inaccettabile. Nel Nuovo Testamento il piano divino della salvezza si attua nel tempo, e il tempo è una storia della salvezza perché in esso e nei suoi periodi storici, nei suoi *αιώνες*, sono individuabili i *καιροί*, i momenti salienti e determinanti dell'azione salvifica di Dio. Il *καιρός* centrale è la resurrezione del Cristo, cioè un fatto storico che si è già verificato, da cui prendono significato tutti i periodi storici passati e futuri. La storia universale si trova così inserita nell'evento della salvezza nei tre punti essenziali della linea cristologica: nella creazione, in cui tutto è creato attraverso il Cristo; nella morte e resurrezione del Cristo, in cui tutto è riconciliato attraverso di lui: nel compimento finale, escatologico, in cui tutto sarà sottomesso a Dio, che è tutto in tutto.¹⁷ Se si parte dall'opposizione, sconosciuta al Nuovo Testamento, fra tempo ed eternità, si giunge a una negazione ascetica del mondo. Ma se il tempo viene concepito come una linea in cui ogni parte rivesta un suo senso specifico nell'economia divina, è impossibile una negazione pura e semplice del mondo nel periodo attuale; nella misura in cui il credente sa che questo mondo passerà, lo nega; ma nella misura in cui sa che questo mondo forma l'ambito, voluto da Dio, della storia della salvezza nel periodo attuale, lo accetta e vi si impegna con tutta l'anima.¹⁸ Questo svolgimento temporale del messaggio cristiano non è dunque una cornice «mitica», di cui si possa e si debba liberarlo per comprenderne l'essenza: qui anche la demitizzazione del Buhlmann è perciò inaccettabile.

* * *

Nel pensiero di questi teologi protestanti è evidente l'accordo — anche se conseguito per vie e con metodi talora contrastanti — su due punti fondamentali della tematica luterana: la centralità assoluta riconosciuta al Cristo nella storia della salvezza, e l'impegno esistenziale del singolo nell'esperienza della

¹⁶ O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, trad. ital., p. 77.

¹⁷ Op. cit., p. 213.

¹⁸ Op. cit., pp. 249-250.

fedè; il rifiuto, o quanto meno la svalutazione del Cristianesimo come «religione» istituzionalizzata e dogmatizzata. Questi teologi protestanti mirano all'essenziale, cioè a enucleare il messaggio di Cristo nella sua originaria, incontaminata autenticità, eliminando da esso tutte le sovrastrutture prodotte dalla speculazione umana, dai dogmi escogitati dalle presunzioni razionalistiche dei teologi, dai compromessi con le filosofie, dagli apparati liturgici che non rispondono alle esigenze spirituali del nostro tempo: mirano dunque a prospettare il messaggio cristiano nella sua piena autonomia di fronte alle discipline culturali mondane.

Si presentava d'altra parte ai teologi protestanti, e non con minore impellenza, la necessità di inserire il messaggio di Cristo nell'odierna società secolarizzata, spogliata ormai del senso del soprannaturale, della trascendenza, del «sacro». Di qui deve partire anche il nostro discorso su quella «teologia della morte di Dio», della quale il teologo Bonhoeffer è considerato, indubbiamente con molte riserve, il vero precursore. Dietrich Bonhoeffer, pastore protestante, impiccato a 39 anni dai nazisti a Flossenbürg il 9 aprile 1945 sotto l'accusa di aver cospirato contro la sicurezza dello Stato, ha piena coscienza che l'odierna società si è laicizzata, è diventata maggiorenne e ha imparato a risolvere tutti i suoi problemi senza ricorrere alla «ipotesi di lavoro: Dio», non solo i problemi della scienza e della tecnica, ma anche i suoi problemi più autenticamente umani, come quelli della morte, del dolore, della colpa. E vano ormai fondare un'apologetica sulla debolezza dell'uomo: quando l'uomo non accetta di essere considerato un oggetto di pietà e di commiserazione, Dio non ha più nulla da dirgli.¹⁹ In realtà, Dio, nel nostro tempo, è diventato un «tappabuchi», un *deus ex machina* (sono sue parole), che non spiega più nulla; ed è inutile impresa voler restaurare la «religione» (nel senso incrinato che abbiamo già visto) o sulla vita interiore tanto declamata dal pietismo, o sulla psichiatria, o sulla

¹⁹ Di D. BONHOEFFER sono finora tradotti in ital. i voll. *Resistenza e resa* ed *Etica* presso l'ed. Bompiani (1969) e *L'ora della tentazione*, Queriniana, 1968. Oltre gli accenti al B. nell'op. cit., del Ghirardini e in B. Mondin, vanno segnalati i segg. studi: G. TOURN, *B. e la Chiesa sotto il nazismo*, Torino, Ed. Claudia 1965; L. VIVIANI-MURARO, *La religione cristiana nel pensiero di D. B.*, in «Riv. di filos. neoscolaste», 1966, pp. 332-347; S. BOLOGNA, *La Chiesa Confessante sotto il nazismo*, Feltrinelli 1967; I. MANCINI, *D. B.*, Vallecchi, 1969. È tradotto presso la Morcelliana lo studio di R. MARLÉ, *D. B. testimonia di Cristo fra i suoi fratelli* (1968). Del Marlé vedi anche in B. V. MEHRA, *Teologi senza Dio*, trad. ital. Einaudi, 1969, pp. 132-202. Cfr. anche G. THUS, op. cit., pp. 145-155.

²⁰ DIETRICH BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, trad. di S. Bologna, p. 255.

filosofia dell'esistenza.²¹ La differenza fondamentale fra le «religioni», o la «religione» *tout court*, e il cristianesimo è tutta qui: le religioni concepiscono Dio come l'essere potente e soccorrevole, al quale l'uomo deve ricorrere nei momenti del pericolo e del bisogno; il cristianesimo invece, in un'età in cui l'uomo nel pericolo ricorre soltanto a se stesso, ci spinge a pensare, non alla potenza, ma all'impotenza e alla sofferenza di Dio. Ecco le sue parole testuali: «solo un Dio che soffre può essere di aiuto. In questo senso si può dire che quel processo storico, attraverso il quale il mondo ha raggiunto la maggiore età, è consistito proprio nell'abbandono di una falsa concezione di Dio, ed ha in questo modo sgombrato il terreno al Dio della Bibbia, che con la sua debolezza può di nuovo conquistarsi un potere e uno spazio nel mondo. Di qui deve partire la nostra interpretazione "secolare"»... «Il Cristo non ci viene in aiuto grazie alla sua onnipotenza, ma in virtù della sua debolezza, della sua sofferenza».²² Il Dio degli eserciti, il *deus sabaotb* del Vecchio Testamento, il Dio dei teologi, causa prima e trascendente, e motore immobile, sparisce dall'orizzonte di Bonhoeffer: troppo tenue appare la demitizzazione del Bultmann, troppo conservatrice la teologia del Barth. La fede cristiana s'incentra e si esaurisce nel *Christus patiens*, in quanto sollecita ogni uomo ad andare incontro, nel nome di Cristo, a coloro che soffrono come Lui. Il cristiano «che ha raggiunto la maggiore età incontra il Dio vivente partecipando alle sofferenze di Dio nella vita del mondo».²³ Negli *Appunti per uno studio* così egli concepisce l'autentica Chiesa cristiana: «La Chiesa è veramente se stessa solo quando esiste per l'umanità. Per ricominciare tutto da capo, essa dovrebbe dare tutti i suoi beni ai poveri. Il clero dovrebbe vivere solamente delle offerte spontanee dei suoi fedeli o dedicarsi, possibilmente, a qualche attività secolare: la Chiesa dovrebbe prender parte alla vita sociale degli uomini, non per dominarli ma per aiutarli e servirli. Essa deve poter dire a tutti gli uomini, qualunque sia la loro occupazione, che cosa significa vivere in Cristo, esistere per gli altri».²⁴

La «teologia radicale» ha avuto inizio da questo «visionario inquietante», dal quale i nuovi teologi hanno imparato a rivedere e a ridimensionare in senso orizzontale e sociologico i concetti fonda-

²¹ Op. cit., p. 260.

²² Op. cit., pp. 264-265.

²³ Op. cit., p. 265.

²⁴ Op. cit., pp. 279-280.

mentali del Cristianesimo. Consideriamo, ad es., la personalità di Dio. Per la teologia tradizionale cattolica Dio è personale in quanto si distingue per la sua volontà libera e assoluta dalla natura e dall'umanità e trascende con la sua abissale essenza tutto ciò che è creatura. Per John Robinson vescovo anglicano di Woolwich, ²⁵ «dire che "Dio è personale" significa che "la realtà nel suo più profondo è personale"», cioè che «il significato ultimo dell'esistenza» è tutto nelle «relazioni personali». ²⁶ Robinson è d'accordo con Tillich nel rifiutare il concetto tradizionale di Dio come essere trascendente e soprannaturale e nel concepirlo come «fondamento» e «profondità» dell'essere, ²⁷ ed è perciò disposto a considerare Feuerbach e Nietzsche non più come atei, ma come autentici credenti, la cui rivolta mirava ad uccidere, non Dio stesso, ma quella «suprema persona celeste», che è «il grande nemico della maturità dell'uomo». ²⁸ «Dio, l'incondizionato, lo si può dunque trovare soltanto *in, con e sotto* i rapporti condizionati di questa vita, poiché egli è il loro significato profondo». La vita cristiana cessa di consistere nel rapporto verticale dell'anima con Dio, che si esprime nella preghiera, nell'adorazione, nel sacrificio, e si risolve tutta «nell'aprirsi alla scoperta del Cristo nelle cose comuni e profane»; ²⁹ e il «segregato della nostra salvezza» non consiste più in un «richiamo alla religione», ma «nel metterci decisamente al fianco di coloro che si dedicano con tutte le loro forze alla ricerca del significato della vita *exi deus non daretur*, come se Dio non esistesse; significa raggiungere sulla strada di Emmanuel coloro che sono rimasti senza religione, e nell'incontro dell'uomo con l'uomo così come nell'atto di spezzare il pane quotidiano, scoprire l'incondizionato, e cioè il Cristo della nostra vita». ³⁰

Anche Harvey Cox, il giovine teologo dell'Università di Harvard, ³¹ è d'accordo col Bonhoeffer, come Robinson, di «dover imparare a parlare di Dio in maniera secolare e a trovare un'interpre-

²⁵ L'opera fondamentale di John A. T. Robinson, *Honest to God* (1963), è tradotta in ital. col titolo *Dio non è così* (Vallecchi 1968, III ed.). Cfr. Mondin, op. cit., pp. 47-59. Per le reazioni suscitate v. V. METNA, op. cit., pp. 11-73.

²⁶ J. A. T. ROBINSON, *Dio non è così*, trad. ital., p. 72.

²⁷ Op. cit., pp. 69-71.

²⁸ Op. cit., p. 62.

²⁹ Op. cit., pp. 84, 114.

³⁰ Op. cit., p. 148.

³¹ Di Harvey Cox (n. nel 1929) sono tradotte in ital. le opere più significative: *Il cristiano come ribelle*, Queriniana, 1968, II ed., *La città secolare*, Vallecchi 1968 e *Non lasciatevi al serpente*, Queriniana 1969. Sul suo pensiero vedi: Mondin, op. cit., pp. 59-78 e il recente studio *La secolarizzazione: morte di Dio?*, Boria 1969; R. MARÉ, in «Civiltà cattolica», 1968, I, pp. 43-50; 1968, IV, 204; I. L.

tazione non religiosa dei concetti biblici». La sua insistenza sulla fatale e irreversibile secolarizzazione della civiltà contemporanea — esposta nella sua opera più famosa *La città secolare*, tradotta anche in italiano — è persino esasperante: l'universo, egli dichiara, è diventato la città dell'uomo, il campo dell'esplorazione e dello sforzo umano, da cui gli dèi sono fuggiti: l'uomo deve ora assumersi la responsabilità per il mondo. Non può più scaricarla sulle spalle di qualche potenza divina. L'universo è privato delle sue basi sacrali e religiose; la religione è messa da parte, non con un gesto di rabbioso rifiuto, ma con disinteresse e indifferenza, con essa decadono, come vuoti simboli, i concetti delle metafisiche. Lo stesso nome di Dio è diventato oggi una parola insignificante; e, poiché anch'esso, come ogni altra parola, non è sacro in se stesso, ma acquista valore e significato nella storia, può darsi che si debba smettere per qualche tempo di parlare di «Dio», finché sarà possibile un giorno contare il nuovo nome. «Con che nome — si chiede il Cox — chiameremo Colui che abbiamo incontrato sia nella vita di Gesù che nella nostra storia presente come il liberatore e il dio nascosto?» ³²

Il Cox si guarda bene dal confondere «secolarizzazione» e «secolarismo»: la secolarizzazione — egli precisa — è un processo di liberazione: rimuove antiche oppressioni e rovescia convenzioni assurde, esigendo dalla piena responsabilità dell'individuo un continuo consumo di intuizione e di competenza; il secolarismo invece provoca un corto circuito nella rivoluzione secolare, paralizzandola in una nuova concezione del mondo: taglia le ali dell'emancipazione e fissa una società con lo spillo di un'altra ortodossia. ³³ Ecco perché l'uomo di oggi non può più essere religioso, nella città secolare; ma non può tuttavia essere pienamente moderno senza essere cristiano, perché soltanto il cristianesimo gli dà la verità, la libertà e la forza liberatrice, l'autonomia interiore e l'apertura verso gli altri; soltanto il cristiano può e deve «assumere la responsabilità nella città e per la città dell'uomo, o ricadere di nuovo nella schiavitù di potenze disumanizzanti». ³⁴

Benché voglia interpretare i concetti biblici in maniera non

NEWBURN, *Honest religion for secular men*, Londra, 1966 (trad. it. col titolo *Una religione autentica per un mondo secolarizzato*, Assisi, Cittadella 1968); G. THUR, op. cit., pp. 161-164.

³² H. COX, *La città secolare*, trad. ital., p. 266.

³³ Op. cit., p. 87.

³⁴ Op. cit., p. 132.

religiosa, il Cox, all'inverso, anche ricerca nella Bibbia i fondamenti primi della secolarizzazione moderna. Col racconto della creazione il *Genesis* biblico ha spogliato la natura d'ogni dimensione magica e ha disincantato l'uomo dall'attrazione panteistica dell'universo; col racconto dell'esodo ha dissacralizzato la politica celebrando «un atto d'insurrezione contro un sovrano legittimamente costituito»; col Patto del Sinai ha proibito gli idoli come «opere delle mani dell'uomo» ed ha segnato così l'inizio della «relativizzazione dei valori umani, che è una delle dimensioni costitutive della secolarizzazione».³⁵ Per continuare l'opera cominciata dall'Antico Testamento, la Chiesa odierna deve assumere un aspetto secolare inserendosi tutta nella città secolare, per liberare l'uomo dalla schiavitù politica, culturale ed economica. Dio infatti «è la rivoluzione in atto».³⁶ Non hanno più senso dunque né il culto liturgico come riunione a tempo e luogo determinati per un'attività ritualmente prestabilita, né l'appartenere a un «al di là» con la tendenza di sfuggire al mondo in cui Dio ci ha posti, né soprattutto la divisione fra sacro e profano: ³⁷ il sacro è calato e disciolto nel profano, al quale infonde il suo valore dinamico e progressivo; il profano, cioè l'uomo in tutti i suoi aspetti e forme, si identifica al sacro; il sacerdote non deve più essere recluso nella sua chiesa e nella sua canonica, escluso dagli interessi mondani; né a lui soltanto è riconosciuto il ministero della fede. Se l'obiettivo della Chiesa non è più di liberare l'uomo dal peccato, di conferirgli la grazia di Dio, di aiutarlo a conseguire la vita eterna, ma di promuovere in lui l'acquisto di un livello di vita più umano, più alto, più felice, qualsiasi uomo può assolvere a questo compito, qualora sia sorretto dalla fede cristiana, poiché, come scrive il Bonhoeffer, che il Cox cita, «è solo in mezzo al mondo che il Cristo è il Cristo».³⁸ Perciò i vecchi concetti religiosi devono essere, anche per il Cox, ripensati e riformulati in chiave politica e sociologica: il peccato non va più inteso come ribellione a Dio, ma come «accidia», «passività», «disimpegno»; la pace non come serenità interiore, ma come «ri-conciliazione» e «prospettiva di speranza»; il culto non come atto liturgico, ma come amore operante fra gli uomini; l'*enciclistia* non un bere semplicemente del vino da un calice, ma un parte-

cipare alla sofferenza di Dio nel mondo; la fede non come una tensione dell'anima a una Luce soprannaturale, ma come un inserimento attivo nella «rivoluzione della storia»; l'*esorcismo* non come liberazione dagli spiriti maligni, ma come riscatto dalle potenze del sesso, del lavoro, della politica.³⁹ E in tutti questi aspetti nuovi della vita cristiana il «trascendente» non è estinto, poiché «è l'esperienza del trascendente — scrive il Cox — che rende l'uomo uomo»;⁴⁰ ma il trascendente, nel suo nuovo significato, non è il soprannaturale che è oltre il mondo, ma è l'impegno etico, non ancora realizzato, che ci viene incontro da ogni situazione mondana.

* * *

La «teologia della morte di Dio», o «ateismo cristiano», che ha avuto in Bonhoeffer il suo autentico annunciatore, ha trovato la sua espressione speculativa più audace in alcuni teologi americani, in William Hamilton, Paul van Buren, Thomas Altizer. In costoro la «morte di Dio» non è considerata un mero «fenomeno culturale», come per Gabriel Vahanian,⁴¹ ma una dottrina essenzialmente teologica. Per Vahanian, nato a Marsiglia e attualmente professore di religione all'università di Syracuse nello stato di New York, la nostra civiltà è entrata ormai in una fase post-cristiana: «oggi solo la realtà del mondo, in tutta la sua immediatezza e in tutta la sua immanenza, offre all'uomo un contesto per una possibile autocomprensione. Questa autocomprensione è amputata da ogni necessità di una fondamentale conoscenza di Dio. È più facile comprendere se stessi senza Dio che con Dio».⁴² E tuttavia il riconoscimento della «morte di Dio» come fatto culturale non distrugge, per Vahanian, la realtà di Dio in sé. Il vero Dio è e rimane «completamente diverso» da ogni fenomeno culturale. E benché egli affermi che si deve agire al di fuori della Chiesa per recuperare la profondità e la forza della

³⁹ Op. cit., pp. 50-52; pp. 62-63; p. 73 seg.; pp. 84-85; p. 88, 106; *La città secolare*, pp. 130-131.

⁴⁰ *La città secolare*, p. 262.

⁴¹ Gabriel Vahanian (n. a Marsiglia nel 1927) è conosciuto in Italia soltanto per la traduzione de *La morte di Dio*, pubblicata dall'ed. Ubaldini (1966), che ha annunciata la trad. anche di *Atteza senza idoli*. Il Mondini, ne *I teologi della morte di Dio*, Boria 1968, gli ha dedicato soltanto una nota (pp. 83-84); Thomas W. Ogilby, *La controversia sulla morte di Dio*, trad. ital., Queriniana 1967, soltanto tre pagine (29-32).

⁴² G. Vahanian, *La morte di Dio*, trad. ital., p. 134.

³⁵ Op. cit., pp. 21-25; 25-30; 30-37.

³⁶ H. Cox, *Il cristiano come ribelle*; trad. ital., p. 87.

³⁷ Op. cit., p. 88.

³⁸ Op. cit., p. 88.

fede nel nostro tempo, egli non è né un teologo della morte di Dio, né un teologo senza Dio.⁴³

Da William Hamilton,⁴⁴ professore di teologia all'Università di Rochester negli Stati Uniti d'America, nel quale è pressoché assente una trattazione sistematica della teologia radicale, la «morte di Dio» è anzitutto presentata come un'esperienza personale, cioè come il senso di una perdita irreparabile: il Dio concepito come colui che «risolve i problemi» e «soddisfa a umane esigenze» è da lui inesorabilmente rifiutato, senza interiori nostalgia. Anch'egli è d'accordo con Bonhoeffer nell'ammettere che ormai l'uomo si è fatto adulto e deve perciò assumersi tutte le responsabilità, al di fuori di qualsiasi ipotesi teistica; ma non per questo egli rifiuta il fondamento cristiano di queste responsabilità. Per Hamilton il compito del cristiano consiste nello «scoprire» Gesù che è nascosto nel mondo, vale a dire discernere nel mondo il posto particolare in cui ci vuole la nostra obbedienza a Cristo: «diventare Gesù» nel mondo e per il mondo vuol dire accettare il posto di Gesù per noi stessi, partecipando a tutte le lotte, in cui si combatte per i diritti civili, contro la schiavitù, la povertà, la fame, le alienazioni sociali, accettando i progressi della tecnologia per contribuire con essi ad approfondire gli autentici valori dell'esistenza umana. Benché egli non consideri il Cristo come il luogo definitivo della rivelazione di Dio, il suo cristocentrismo è indiscutibile. «Gesù — egli scrive con il fervore di un mistico⁴⁵ — è il solo in cui mi rifugio, il solo davanti al quale io posso stare, il solo che ha un modo di fare con gli altri che deve essere anche il mio perché c'è qualcosa in lui, nelle sue parole, nella sua vita, nel suo modo di operare con gli

⁴³ Ch. T. W. OGLETTREE, op. cit., p. 32.

⁴⁴ L'opera più sistematica di WILLIAM HAMILTON, *The New Essence of Christianity* (1961), è tradotta presso la Quarantina (1969). In italiano sono apparse contemporaneamente, con titolo diverso, due traduzioni dell'articolo *The Dead of God: What Does It Mean?* (Wileand Lectures, 15-16 marzo 1966) in «Dibattito sul l'ateismo», Queriniana, 1967 (a cura di E. GRANMANGHETTI), pp. 77-79 e in «Dio è (morto?)», Milano, Mondadori 1967 (a cura di F. V. JOANNES), pp. 177-190 e alcuni scritti minori, insieme con altri di T. J. J. Altizer, presso il Feltrinelli (1969) col titolo *La morte di Dio*. Vedi anche *Una nota sulla teologia radicale*, in «Conciliium», 1967, 9, pp. 95-108. Di Hamilton parla con sufficiente ampiezza T. W. OGLETTREE, *La conversione sulla morte di Dio*, pp. 41-62, da cui ha atinto il Mondin nelle poche pagine che ha dedicato ad Hamilton ne *I teologi della morte di Dio*, Borla, 1968, pp. 84-89; vedi anche R. Marilè in «Civiltà Cattolica», 2 nov. 1968, pp. 245-254. La Queriniana annuncia la trad. dell'opera *Stellvertreitung: Ein Kapitel Theologie nach dem «Todes Gottes»* di Dorothee Sölle, che ha molti interessanti accenti al pensiero dell'Hamilton.

⁴⁵ *The Shape of a Radical Theology*, in «Christian Century», LXXXII (6 ott.

altri, nella sua morte, qualcosa che non c'è altrove. Egli mi attrae, e io gli ho dato la mia obbedienza».

È quanto mai evidente che il cristocentrismo, professato con tanto fervore, è assunto da Hamilton con tale acritica immediatezza che non può sfuggire a due fondamentali obiezioni: perché la sua scelta cade su Cristo e non su un altro genio religioso? può la scelta giustificarsi se chi la compie non intravede in Cristo la presenza di un assoluto? E se Cristo è assunto come paradigma etico per la sua divinità, quale significato può conservare ancora questa parola in una teologia che ha proclamato la morte di Dio? È questo il problema affrontato da Paul van Buren,⁴⁶ professore di teologia nell'università di Temple (Philadelphia), che nella sua opera principale *Il significato secolare del Vangelo*, del 1963, si è assunto il compito di analizzare, secondo i criteri del neopositivismo, il termine «Dio». Com'è noto, secondo i neopositivisti, le affermazioni del linguaggio umano sono conoscitive o non conoscitive: sono conoscitive quelle che possono essere verificate per mezzo di una analisi oggettiva dei dati empirici; sono non conoscitive quelle che possono trovare la loro verifica in un comportamento di fronte alla vita. Ora, il termine «Dio» può trovare la sua sede soltanto fra le affermazioni non conoscitive; ma anche in questo caso esso finisce per oscurare le nostre considerazioni sull'uomo e sul suo destino, le quali acquistano una maggiore evidenza se dal loro contesto eliminiamo il termine «Dio». Per van Buren dunque il cristianesimo — sono sue parole — «riguarda fondamentalmente l'uomo, e il suo linguaggio su Dio è una maniera di dire quello che il Cristianesimo vuol dire sull'uomo, la vita umana, la storia umana.⁴⁷ Eliminato così «Dio» come un termine «ingannevole» e «insignificante», Cristo perde tutta la sua divinità, e la sua eccezionale umanità è tutta nella sua libertà dalle pressioni mondane, dalle tradizioni religiose, dall'ansietà e dal timore, e soprattutto nella sua libertà per il prosimo; e la sua unicità consiste nella sua «libertà contagiosa», cioè nel fatto ch'egli è un uomo libero che rende liberi altri uomini.⁴⁸ Perciò la fede cristiana vuol dire impegnarsi in un modo

⁴⁶ L'opera fondamentale di Paul M. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York, 1963, non è tradotta in italiano. Sul suo pensiero vedi OGLETTREE, op. cit., pp. 65-99; B. MONDIN, op. cit., pp. 84-102; V. MEHTA, *Teologi senza Dio*, passim.

⁴⁷ Cit. da OGLETTREE, op. cit., 86.

⁴⁸ *Secul. Meaning of the Gospel*, pp. 121-123, 137-139.

di vivere che assuma nel mondo contemporaneo lo stile di libertà di Gesù.

Una ben diversa impostazione riceve il problema della «morte di Dio» nel giovane teologo Thomas Altizer,⁴⁹ professore di Sacra Scrittura e di religione nell'Università di Emory in Georgia, che si rifà a William Blake, a Giorgio Hegel e Federico Nietzsche, da lui considerati «cristiani radicali» e trova soprattutto nella dialettica hegeliana il fondamento teorico per dare alla «morte di Dio» un'interpretazione autenticamente teologica e metafisica. Nella fede cristiana Altizer considera come centrale la nozione di Verbo incarnato, ch'egli oppone allo spirito del misticismo orientale: mentre questo promette la rivelazione del Sacro attraverso la negazione del profano, in un ritorno alla Totalità immutabile ed eterna, la dottrina del Verbo incarnato ci spinge sempre più avanti nella vita e nel movimento e ci chiama a partecipare della storia in un progresso infinito. È il concetto che abbiamo visto ispirare l'opera del Cullmann. Ma Altizer non si ferma qui. La «morte di Dio», l'«assenza di Dio» dalla civiltà moderna non è per lui, come per Vahanian, semplicemente un «fatto culturale», ma una verità teologica vincolata alla figura di Cristo e al significato della sua presenza nello sviluppo del mondo. Nella dialettica hegeliana la negazione ha una funzione positiva: essa annulla il dato, l'immobilità, l'astratto e garantisce il rinnovamento e il progresso; per Hegel, Dio, finché è inteso come Essere statico e trascendente, è un Nulla mistico ed esanime; Dio è vita in quanto «si annichila» come Essere puro per «vuotare» se stesso nella mobile concretezza del mondo. Alla luce di questa visione hegeliana, Altizer intende la morte di Dio come atto di auto-negazione e di auto-annientamento, che compie Dio stesso. Dio è morto in Cristo per identificarsi a lui, per esser lui; e la redenzione che si compie con Cristo è la liberazione dell'uomo da quella Potenza estranea e lontana che amministrava il fato degli uomini. Ma poiché l'incarnazione significa una entrata totale nel divenire della storia, essa non si esaurisce nell'avvenimento, già accaduto nel passato, della morte del Cristo storico. Il Verbo — come diceva Eckhart — *semper natus est et semper nascitur*:

⁴⁹ Nessuna opera di THOMAS J. J. ALTIZER (*Oriental Mysticism and Biblical Eschatology*, Philadelphia 1961; *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia, 1963; *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia 1966) è tradotta in italiano. Al pensiero di Altizer ha dedicato alcune precise e brillanti pagine T. W. GEHRETT, op. cit., pp. 103-142; cfr. anche B. MONDIN, op. cit., pp. 102-124.

esso vive nell'intero processo del mondo. Perciò soltanto il cristiano può affermare teologicamente la «morte di Dio», cioè soltanto chi osa credere che la presenza di Cristo può essere scoperta anche nel tempo profano in cui viviamo. Così egli scrive: «Una volta che confessiamo che Cristo è pienamente presente nel momento che ci sta davanti, possiamo veramente amare il mondo e accettare persino la sua pena e le sue tenebre come un'epifania del corpo di Cristo».⁵⁰

* * *

In questa nostra epoca, in cui l'uomo si è davvero accampato al centro del cosmo verificando e insieme violando la legge della gravitazione universale; in cui la scienza sembra aver consegnato all'uomo le chiavi della verità e della potenza, qualcuno potrebbe chiedersi quale significato possano conservare ancora tutte queste indagini teologiche, così estranee allo spirito del nostro tempo. È vero che queste indagini, soprattutto nelle forme più radicali assunte nella teologia americana, hanno preso atto delle demitizzazioni già consumate nella società e nella cultura e vi si sono adattate senza sforzo ed hanno — direi anzi — disarmato troppo presto di fronte al trionfo della scienza e della tecnica, dimenticando il senso religioso del cosmo e il mistero della vita; ma è anche vero che di tutto il complesso dottrinale e dogmatico, che presume di essere non solo un messaggio di salvezza ma anche una visione dell'universo, è rimasta — come abbiamo veduto — la figura di Cristo con tutte le implicanze umane e le suggestioni divine, con tutto il fascino della sua personalità eccezionale, con tutto l'alone di una problematica infinita. Di fronte ai prodigi della scienza e della tecnica, di fronte alla proclamata autosufficienza dell'uomo, Cristo resta ancora, anche per i teologi più radicali ed eversori; e in lui — per così dire — prende corpo e significato questa immensa inquietudine religiosa, che agita protestanti e cattolici, di cui è viva appassionata testimonianza la letteratura teologica dei nostri giorni. Ma perché il Cristo rimane? Rimane forse per giustificare il mistero che, malgrado i prodigi compiuti dall'uomo, circonda lo spazio che abbiamo violato, la vita che presumiamo di costruire sinteticamente, il pensiero che moltiplichiamo con le nostre macchine pensanti? Cristo è vera-

⁵⁰ *The Gospel of Christian Atheism*, pp. 155-156 (cit. dall'OGHETTINI, p. 132).

mente, come sognava Teilhard de Chardin, il punto supremo cui tende, ansiosamente, tutta l'evoluzione cosmica? Oppure, il Cristo è assolutamente estraneo alla problematica speculativa, ormai affidata alle indagini di laboratorio, e si impone invece ai nuovi cristiani come l'eterno paradigma della sofferenza, in cui tutti siamo chiamati a ritrovarci come fratelli per vincere l'odio, la fame, le diseguaglianze? Il Cristo non è piú dunque, come il vecchio dio detronizzato, un'ipotesi di lavoro, ma un principio, una condizione primaria di vita comunitaria, poiché non è ipotesi il dolore che accompagna l'esistenza dell'uomo. Cristo rimane finché la vita, conservando i suoi aspetti negativi, assurdi, irrazionali, esige di essere salvata.

E se un giorno — qualcuno obietterà — il dolore, il male, l'ingiustizia fossero eliminati dalla terra, e fossero eliminati — come sogna il verbo marxista — da una rivoluzione integrale, anche il Cristo sarebbe estromesso come un salvatore inutile? In realtà, il marxismo, che intende sostituirsi in pieno al cristianesimo in nome dello stesso impegno di liberazione e di salvezza, presenta se stesso come l'unica alternativa alla fede cristiana. Ma se è vero che il Cristo è il fondamento, la condizione assoluta insostituibile della vita comunitaria, fondata sull'amore operante e sulla giustizia, egli non potrebbe non essere il principio innanzi tutto del marxismo stesso. Questa è l'istanza che fermenta nel nostro travagliatissimo secolo. Ma l'istanza resta insoddisfatta, e il dilemma rimane. E l'inquietudine religiosa, che si esprime con voci così appassionate ed eloquenti, sta a testimoniare che la salvezza umana promessa dalla violenza, dalla sopraffazione, dalla violazione sistematica dei diritti della persona non può essere un'alternativa valida al messaggio soteriologico del Cristo.

GIUSEPPE FAGGIN