

2

## **Dalla teologia liberale alla teologia dell'esistenza**

La fede cristiana è la risposta alla parola del Dio  
trascendente che incontra l'uomo.

Rudolf BULTMANN

Il percorso teologico di Bultmann presenta una qual certa linearità, che si esprime attraverso diverse fasi dagli anni Venti in avanti. Né si tratta certo di un ricorrere monotono e ripetitivo dei medesimi temi e problematiche; piuttosto, di un procedere per approfondimenti e precisazioni fatto, a un tempo, di coerenza teologica e di radicalità intellettuale. Esse, senza mai tradire le proprie origini, lo porteranno dalla teologia dei maestri liberali a posizioni proprie. E si tratta sempre del procedere di un esegeta – perché questo egli fu e rimane – che, appunto, voleva e sapeva scavare dentro i testi e porsi in attento ascolto di essi. Infatti la cosiddetta “svolta” dalla teologia liberale alla teologia dialettica – come ha fatto notare Berndt Jaspert – è andata maturando sulla base degli studi esegetici e attraverso un ripensamento e una rielaborazione critici dei risultati degli altri suoi maestri, quelli della Scuola di storia delle religioni<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. B. JASPERT, *Rudolf Bultmanns Wende von der liberalen zur dialektischen Theologie*, in: B. JASPERT (a cura di), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, p. 25.

## 1. DALLA TEOLOGIA LIBERALE ALLA TEOLOGIA DIALETTICA

I primi scritti di Bultmann, appunto, tradiscono i metodi di indagine della cosiddetta Scuola di storia delle religioni che dominava gli studi neotestamentari. Tale indirizzo, nato nella seconda metà dell'Ottocento presso l'Università di Gottinga a opera di un nutrito gruppo di studiosi protestanti, si occupa di indagare la storia della chiesa primitiva inserendola all'interno del più ampio contesto della realtà religiosa nelle sue espressioni sia nell'ambiente giudaico sia in quello greco-romano, facendo ricorso agli strumenti scientifici di indagine impiegati dalla storia delle religioni e prescindendo quindi da presupposti dottrinali e confessionali.

Così Bultmann nel 1910 si laurea con uno studio sui rapporti tra la predicazione paolina e la diatriba cinico-stoica; due anni dopo si occupa del confronto tra l'aspetto religioso dell'insegnamento etico di Epitteto e il Nuovo Testamento. Si tratta di indagini che nel corso del tempo egli continuerà; basti pensare a un contributo del 1924 sull'etica dell'apostolo Paolo a confronto con l'etica stoica e la mistica ellenistica, oppure anche a quello dell'anno successivo su fonti mandee e manichee in relazione al Vangelo di Giovanni.

Egli, comunque, anche se analizza (e continuerà a farlo) il testo biblico ricorrendo all'indagine storico-critica (critica biblica) non ricerca nella scienza storica una conferma o meno della fede cristiana, pienamente convinto che essa non ne costituisce il fondamento; così come non considera la fede (al pari della suddetta Scuola) uno stato della coscienza, bensì una risposta alla rivelazione divina: è la critica rivolta ai suoi maestri, tutti rappresentanti di quella corrente che va sotto il nome di «teologia liberale».

Con tale denominazione si vuole indicare quel vasto e complesso movimento fatto di posizioni diversificate sorto tra i primi dell'Ottocento e la Grande guerra, che storicamente affonda le proprie radici nella tradizione filosofica tedesca della *Liberalität*. Si tratta della rivendicazione della libertà di critica e di ricerca in campo religioso nei confronti di una chiesa luterana ormai dogmaticamente fossilizzata (ortodossia), che si esprime nell'illuminismo teologico di Gotthold Ephraim Lessing e di Immanuel Kant e, poi, nella fi-

losofia della religione di Johann Gottlieb Fichte e di Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher.

In seguito all'illuminismo, la chiesa non ha più il monopolio della verità. Lo stesso vale, ovviamente, per la teologia protestante. I teologi liberali insegnano nelle università statali al pari dei loro colleghi di altre discipline; fanno cultura come tutti, senza distinzione. Infatti, la teologia è ormai diventata una scienza universitaria, accademica. Il protestantesimo liberale è, dunque, un atteggiamento della fede religiosa nei confronti della cultura.

Criterio della fede è la coscienza del singolo individuo, pienamente consapevole di come la fede venga ad assumere una configurazione sempre diversa a seconda dei condizionamenti storici cui essa viene sottoposta. Si tratta allora di riformulare e di riesprimere questa fede in termini culturali sempre nuovi e differenti conformemente alla storicità del momento. Non a caso, appunto, la teologia liberale ha al suo centro un forte interesse storico che la condiziona in ogni sua espressione.

La società dell'epoca non è certo in tutto e per tutto una società cristiana. Perciò, il teologo liberale si sforza di mostrare e di dimostrare ai propri contemporanei la validità e la bontà del cristianesimo. E nel procedere in tale direzione deve per forza maggiore giungere a offrire un messaggio evangelico accessibile a tutti, cioè "sdogmatizzato": il discorso cade sulla religione, anziché su Dio; la chiesa è un insieme di uomini accomunati da idealità morali-religiose; la Bibbia è un libro scritto da uomini pii e non già più la parola di Dio compresa per opera dello Spirito santo; l'evangelo viene culturalmente adattato; il metodo storico-critico elimina dai testi scritturali gli elementi non comprensibili agli uomini coevi; Gesù Cristo, in particolare e in ultima istanza, viene ridotto al rango di personalità morale e di riferimento etico. In tal modo, il divino viene tranquillamente inserito nell'orizzonte dell'umano; il regno di Dio diventa una possibilità dell'uomo, concretizzabile nella realtà mondana. Il risultato complessivo è, dunque, una religione etica razionalmente incanalata, nella quale il dogma è stato ridotto a simbolo religioso o a metafora del progresso culturale e della libertà interiore, e sostituito dalla coscienza del credente e dal sentimento religioso.

Tutto ciò provoca una reazione assolutamente critica da parte di Bultmann. Lo si può constatare in una serie di interventi a partire dal 1917, anno, questo, che vede la pubblicazione di un saggio su *Il si-*

*gnificato dell'escatologia per la religione del Nuovo Testamento. In esso egli sostiene che la fede cristiana è il rapporto che lega tra loro l'uomo e Dio; un rapporto, egli scrive, che*

non risulta né da considerazioni razionali, né da necessità naturali, ma da esperienze, che sono date all'uomo al di fuori della ragione e della natura e lo sopraffanno; esperienze, alle quali l'uomo si apre liberamente e che egli definisce come rivelazione e grazia; esperienze, in cui non ci si sente autonomi nella propria creatività, ma semplicemente dipendenti<sup>2</sup>.

Simili parole suonano a critica radicale nei confronti di quello stesso mondo concettuale nel quale il Nostro è teologicamente e culturalmente nato e si muove. Le posizioni diventano viepiù divergenti e vengono pubblicamente espresse per la prima volta nel settembre 1920 a Eisenach nel corso di un incontro degli amici de "Die Christliche Welt", la rivista ufficiale dei teologi liberali sulla quale Bultmann scrive regolarmente. La sua relazione reca il titolo *Religione etica e mistica nel cristianesimo primitivo*.

Dopo una panoramica condotta all'interno della teologia liberale, che in ultima istanza tra l'altro comprende «Dio e uomo in categorie essenzialmente etiche», e una analisi del problema storico, vengono presi in considerazione i «due *rimproveri* rivolti al *lavoro storico-critico*, o, come piuttosto si dice, alla "teologia liberale" (nella quale anch'io mi metto)». In primo luogo, si obietta all'idea secondo cui la religiosità trova fondamento nel lavoro storico-critico. È una critica oggettivamente giusta, in quanto, precisa Bultmann, «[...] non può mai essere compito della teologia storico-critica il fondare la religiosità, ma solo – e questo è il compito di ogni teologia – il portare a riflettere su se stessi [...]»<sup>3</sup>.

In secondo luogo, l'accusa è di considerare normativo un aspetto parziale della storia o una sola persona (il cosiddetto «Gesù storico», cioè il Gesù realmente vissuto).

Nell'ottobre successivo Bultmann inviò il testo manoscritto di questa conferenza al pastore e teologo Martin Rade, per la pubbli-

<sup>2</sup> Cit. in W. SCHMITHALS, *La teologia di Rudolf Bultmann* (1966), Brescia, Queriniana, 1972, p. 15.

<sup>3</sup> R. BULTMANN, *Religione etica e mistica nel cristianesimo primitivo* (1920), in: J. MOLTSMANN (a cura di), *Le origini della teologia dialettica* (1962 e 1963), Brescia, Queriniana, 1976, p. 441.

cazione su “Die Christliche Welt”, che questi aveva fondata nel 1886, rimanendovi editore sino al 1931. Poche settimane dopo, Rade riceve una lettera ricca di osservazioni critiche da un teologo di Basilea, Paul Wernle, e la invia a Bultmann. La sua lettera di risposta risulta di estrema importanza perché in essa sono rinvenibili con chiarezza i motivi che si ritrovano in un’altra conferenza quattro anni più tardi. Scrive Bultmann:

[...] la persona del Gesù storico per la mia vita interiore significa ben poco o addirittura niente [...] noi della religione del Gesù storico non sappiamo molto. Io devo considerare la pietà religiosa per Gesù della «teologia liberale» un’auto-illusione. [...] Mi è del tutto chiaro come il «Gesù storico», di cui viveva la teologia liberale, fosse appunto una espressione simbolica della sua propria forma spirituale come lo era una volta il Cristo per tutte le prime generazioni<sup>4</sup>.

Queste poche parole sono da prendere in grande considerazione, perché tradiscono l’adesione di Bultmann alla «teologia dialettica» (cosiddetta in forza del metodo usato: a ogni affermazione segue una negazione, una «contestazione»). Vediamo di che cosa si tratta.

Di fronte alla sconfitta dell’impero guglielmino a seguito della Grande guerra, la chiesa evangelica tedesca non riesce ad afferrare il senso degli avvenimenti. Si tratta di una chiesa influenzata, appunto, dalla teologia liberale e abituata al connubio fra trono e altare. Il dio predicato da questa chiesa è il signore assoluto di una storia coincidente con quella della nazione tedesca; e il popolo di questa nazione ha una missione in quanto popolo eletto, come l’Israele dell’Antico Testamento. Per questo la chiesa tedesca non coglie il senso né della sconfitta né degli eventi che si succedono tra il 1918 e il 1933. Tanto che già precedentemente, nel 1914, 93 intellettuali tedeschi – i maestri liberali di Marburgo in prima fila, a partire da Adolf von Harnack – sottoscrissero un manifesto di sostegno alla politica bellica imperialista di Guglielmo II.

La situazione generale della Germania è politicamente tragica e teologicamente confusa e ambigua. Il sovrintendente luterano Otto Dibelius concepisce la chiesa come una forza morale in funzione antibolscevica. Un gruppo di giovani pastori e teologi – tra cui, oltre a Bultmann, Karl Barth e Friedrich Gogarten – si ribellano a tale sta-

<sup>4</sup> Cit. in B. JASPERT, *art. cit.*, pp. 30-31.

to di cose; mostrano di percepire quella crisi generale (Bultmann assumerà, vedremo, una posizione propria), che viene configurandosi come crisi della cultura, dello Stato, del cristianesimo e fondano (1922) una vivace rivista di battaglia, "Zwischen den Zeiten" ("Tra i tempi": tra la Pentecoste e il Regno di Dio; cioè il tempo della chiesa come tempo di testimonianza e di responsabilità).

Si assiste a una vera e propria svolta nella storia del protestantesimo del Novecento: sul piano politico questi "nuovi" teologi si interrogano sulle loro precise responsabilità, in Germania, tra la fine dell'impero e il dramma hitleriano; sul piano ecclesiastico rompono in maniera definitiva (per Bultmann sarà "diverso") con i loro maestri, i teologi liberali.

Il movimento della teologia dialettica può essere denominato anche «teologia della crisi»: crisi, ovvero giudizio di Dio nei confronti dell'uomo, quindi di tutti i valori umani religiosi, teologici, culturali, etici. E la sfida viene lanciata da Barth, che nel 1919 scrive il *Commentario alla lettera di Paolo ai Romani*: vi è proclamata la «totale alterità» di Dio rispetto al mondo, perché Dio e uomo sono separati da una «linea di morte». Tre anni dopo il teologo darà alle stampe il testo per una seconda edizione riveduta. In quello stesso 1922 Bultmann scrive ne "Die Christliche Welt" una recensione, di cui lo stesso Barth si stupisce per le note positive contenutevi. «Contro quale fronte combatte Barth?», si domanda Bultmann, che risponde:

*Contro la concezione psicologizzante, storicizzante della religione, che ha o ha avuto una parte non soltanto nella teologia storicista (la cosiddetta teologia liberale) ma anche nella teologia e nella vita spirituale moderna in generale*<sup>5</sup>.

Nel 1924 Barth pubblica un corso accademico sulla prima Lettera ai Corinzi, *La resurrezione dei morti*. Due anni dopo, sui "Theologische Blätter", Bultmann la recensisce favorevolmente, manifestando con l'autore accordo su molti punti; in particolare, sul superamento di una indagine puramente filologica così da pervenire al centro del messaggio. E ciò sin dal titolo stesso, che mette in risalto il caratte-

<sup>5</sup> R. BULTMANN, *L'Epistola ai Romani di Karl Barth in seconda edizione* (1922), in: J. MOLTSMANN (a cura di), *op. cit.*, pp. 152-153.

re escatologico dell'annuncio apostolico; ovvero, «la fine dell'uomo terreno e del suo mondo»<sup>6</sup>.

Facciamo un passo indietro e torniamo a quanto detto circa la lettera a Rade del 1920: la conferenza del 1924, cui si fa cenno, è tenuta a Marburgo, presente Barth. Il titolo è *La teologia liberale e il più recente movimento teologico* e viene data alle stampe in quello stesso anno sulle colonne dei "Theologische Blätter".

Bultmann si "limita" a presentare «il più recente movimento teologico»; cioè quello della cosiddetta «teologia dialettica», perché – come egli stesso precisa – gli sembra che «in esso siano stati sviluppati al massimo l'esatta cognizione dello stato attuale dei nostri studi teologici e il lavoro per superarlo». Al contempo, però, egli conduce un confronto rigoroso con la scuola liberale (e non già con i suoi singoli rappresentanti), senza ricercarne o metterne a confronto "pregi" e "difetti", in quanto non si tratta di riscontrarne i limiti per poi prendere risoluta posizione. Al contrario, la problematica coinvolge l'essenza stessa della fede, dell'essere cristiano. Per questo il confronto è «con un certo indirizzo teologico». Scrive Bultmann:

L'oggetto della teologia è Dio, e il rimprovero che si muove alla teologia liberale è d'aver trattato non di Dio, bensì dell'uomo. Dio significa la negazione radicale, l'annullamento dell'uomo; la teologia che ha per oggetto Dio può avere pertanto come suo contenuto solo la parola della croce [in greco nel testo] che però è uno scandalo [in greco nel testo] per l'uomo. Si rimprovera quindi alla teologia liberale di sottrarsi a tale scandalo [in greco nel testo] ovvero di tentare d'ammorbidirlo<sup>7</sup>.

Il confronto critico viene condotto da Bultmann sul piano della concezione liberal-teologica della storia. Secondo quei teologi (che erano anche filosofi e sociologi) la storia costituisce il fondamento della fede, la quale può così essere oggettivamente verificabile. Essi sostengono di poter accedere a Dio attraverso lo scorrere degli eventi.

<sup>6</sup> In CC, pp. 49-76.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 9-10.

La teologia dialettica, invece, soprattutto nell'opera dei due teologi sunnominati, contesta con forza questo come qualsiasi altro tentativo di divinizzazione dell'uomo e di oggettivazione di Dio sotto qualsiasi forma essa si presenti.

Sin qui Bultmann concorda con le tesi della teologia dialettica, ovvero con Barth e Gogarten. Infatti la sua è una posizione che lo porterà ad allontanarsi soprattutto dal primo e, quindi, dal movimento stesso, per giungere a un percorso proprio. Perché egli si pone rispetto ai suoi maestri in una duplice posizione: di critica e non già di rifiuto e di onestà intellettuale. In altri termini, da un lato, non pensa a una «apostasia dal proprio passato» bensì a un «metterlo in discussione»; e, dall'altro, riconosce alla generazione liberale di avere educato alla critica, alla libertà e alla verità («Quanti proveniamo dalla teologia liberale, non avremmo potuto diventare o restare teologi se non ci fossimo imbattuti, proprio nell'ambito della teologia liberale, nel rigore della verità radicale [...]»)⁸.

Innanzitutto, la “svolta” bultmanniana dalla scuola liberale alla teologia dialettica non è stata causata – come per Barth e per gli altri – anche dal “crollo” rappresentato dalla Grande guerra. Il suo travaglio è tutto interno all'ambito universitario. Con queste parole egli si rivolge per lettera, nel 1926, a Erich Föster, pastore di Francoforte:

[...] la guerra non è stata per me un'esperienza traumatica [...] nella guerra non accade nulla di diverso che in tempo di pace [...] Io ritengo che, se si vuol cercare l'origine della nostra teologia, la polemica interna con la teologia dei nostri maestri abbia giocato un ruolo assai più importante che semplici impressioni di guerra o la lettura di Dostoevskij⁹.

In secondo luogo, essa è frutto della scuola (liberale!) del suo maestro Wilhelm Herrmann, cui rimase sempre legato e fedele. In una lettera, sempre del 1926, Bultmann sottolinea con estrema chiarezza la propria posizione teologica:

Io stesso considero la mia posizione come quella di un alleato di Barth e di Gogarten, in nessun modo come un trapasso a una nuova

⁸ Ivi, p. 10.

⁹ Cit. in W. SCHMITHALS, *op. cit.*, p. 16.



teologia; piuttosto, come proseguimento conseguente di quanto ho imparato da Herrmann<sup>10</sup>.

Dunque, la “tradizione” è e rimane quella liberale; egli però continua a pensare alla parola di Dio come a una parola “scandalosa” sia per l’uomo sia per la coscienza morale. Così, per tornare alla citata conferenza marburghese del 1924, si pone la domanda che cosa Dio significhi per l’uomo (singolo) e risponde che «quando l’idea di Dio viene intesa davvero, egli significa proprio la radicale messa in questione dell’uomo». Il quale può conoscere la redenzione solo come liberazione da se stesso e giungere alla fede solo rispondendo alla parola divina, che gli annuncia giudizio e grazia. Allora, parlare di fede in tali termini comporta l’esclusione di ogni mistica: l’uomo non deve fuggire da se stesso, l’uomo è peccatore e soltanto il peccatore è il giustificato da Dio. Il che significa: «l’uomo singolo concreto, che si assume su se stesso tutto il peso del suo passato, presente e futuro». La fede di quest’uomo è «l’abbandono d’ogni possibile punto fisso, è sempre il grido altamente paradossale: “Credo, o Signore, aiuta tu la mia incredulità!” [Marco 9,24]»<sup>11</sup>.

Siamo finalmente arrivati a un ulteriore passo avanti compiuto da Bultmann, che lo allontanerà da Barth e dal «più recente movimento teologico». Il Nostro conclude la conferenza con le seguenti parole:

Oggetto della teologia è ben dunque Iddio, e la teologia parla di Dio parlando dell’uomo, così come è posto dinanzi a Dio; parla, cioè, muovendo dalla fede<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Cit. in B. JASPERT, *art. cit.*, pp. 41-42.

<sup>11</sup> In CC, p. 33.

<sup>12</sup> *Ibid.*

## 2. DALLA TEOLOGIA DIALETTICA ALLA TEOLOGIA DELL'ESISTENZA

Nel 1933 “Zwischen den Zeiten” chiude e il sodalizio si infrange: Barth litiga con tutti e da allora ognuno seguirà un proprio percorso. Quanto a Bultmann, questi si incammina per la strada dell’«esistenzialismo teologico» o «teologia dell’esistenza». Con tale denominazione si intende quell’indirizzo teologico di stampo germanico che, richiamandosi a Sören Kierkegaard e soprattutto a una prima fase del pensiero di Martin Heidegger, pone al centro della propria problematica la categoria dell’esistenza, trasportandola sul piano della riflessione teologica: l’esistere dell’uomo è essenzialmente storico e nell’evento della fede l’uomo incontra la parola e l’azione storica e salvifica di Dio in Gesù Cristo, che gli rivolge un appello alla decisione.

Tale indirizzo di pensiero applicato all’esegesi neotestamentaria, con conseguenti risvolti su altri piani, non costituisce per Bultmann il superamento o il rifiuto della teologia dialettica. Si tratta di un percorso improntato alla coerenza. Bastino le seguenti parole, contenute in un testo del 1957, *Sulla mia teologia*, recensione di un testo sul suo pensiero di René Marlé, pubblicata nello stesso anno sulla “Theologische Literaturzeitung”:

Io cerco di associare il decisivo contributo della cosiddetta teologia dialettica e l’eredità della cosiddetta teologia liberale, il che evidentemente implica che la mia posizione nei confronti dell’una e dell’altra è anche critica<sup>13</sup>.

A dette componenti se ne va ad aggiungere una terza, quella appunto della cosiddetta «interpretazione esistenziale», caratteristica del Nostro e precedente l’incontro decisivo con Heidegger o, meglio, con la sua opera principale e fondamentale *Essere e tempo*, pubblicata all’inizio del 1927.

Due anni prima di quest’ultima data appare su “Zwischen den Zeiten” un saggio di Bultmann su *Il problema di una esegesi teologica del Nuovo Testamento*. Sono pagine che segnano una rottura con

<sup>13</sup> Ivi, p. 839.

la teologia dialettica. In esse egli esamina le varie tendenze esegetiche di indirizzo storico e mette l'accento su come in tutti i casi considerati il testo venga visto «*da lontano*» per scoprire che cosa esso contenga e non già, al contrario, per vedere quale «*istanza*» esso rivolga al lettore per determinarlo nella sua esistenza. Allora, quando si parla di esegesi e delle conseguenze sul piano teologico bisogna essere consapevoli di ciò: entrambe dipendono in modo significativo dal presupposto della fede di cui non possono disporre; per cui rinunciare alla teologia equivale anche a rinunciare alla fede e «dimostrerebbe che non si è capito il senso della rivelazione come della giustificazione del peccato». E la teologia non è altro che «la rappresentazione concettuale dell'esistenza dell'uomo come determinata da Dio».

In questo stesso testo Bultmann sostiene che la teologia «non può disporre né di Dio né dell'uomo nella sua concretezza esistenziale» e che essa può essere «solo un discorso *su* Dio e *sull'*uomo [...] [ed] è un discorso dell'uomo *peccatore*»<sup>14</sup>. Tale specifica questione viene ripresa in termini più organici, sempre nel 1925, in un articolo per "Theologische Blätter": *Che senso ha parlare di Dio?*

Si tratta di pagine molto dense nelle quali il Nostro argomenta l'impossibilità di considerare Dio un "oggetto" di discorso o del pensiero, perché

ogni «discorso su» qualcosa, infatti, presuppone un punto di vista all'infuori dell'entità di cui si parla. Ma non si può dare un punto di vista esteriore a Dio, e quindi non vi è modo di parlare di Dio con frasi generali e generali verità, che siano vere senza riferimento alla concreta situazione esistenziale [l'esistenza quale viene determinata dalle decisioni del singolo] di colui che parla<sup>15</sup>.

Allora, non si può parlare né su di sé né su Dio, ma soltanto di sé e di Dio; e ciò può aver luogo in modo assoluto all'interno del nostro concreto esistere del quale siamo responsabili. Qui Bultmann cita il suo maestro Herrmann, cui rimase sempre fedele nel senso che

<sup>14</sup> R. BULTMANN, *Il problema di una esegesi teologica del Nuovo Testamento* (1925), in: J. MOLTSMANN (a cura di), *op. cit.*, p. 469.

<sup>15</sup> In CC, p. 35.

si avvicinava a lui criticamente: «Di Dio possiamo dire solo quel che egli fa su di noi». E conclude con parole categoriche, cui non si può sfuggire:

Ogni nostro operare e parlare ha un senso solo se sottoposto alla grazia della remissione dei peccati, di cui non disponiamo affatto, ma in cui possiamo soltanto credere<sup>16</sup>.

Dio nella sua alterità e l'uomo nella sua storicità costituiscono un binomio imprescindibile, intorno al quale si svolge l'intero teologare bultmanniano e che impiega, valorizzandole, intuizioni della teologia dialettica. Ciò è esplicito in particolare in una conferenza tenuta a Eisenach nel 1927 e pubblicata l'anno successivo su "Theologische Blätter", *Il significato della «teologia dialettica» per la scienza neotestamentaria*.

Sin dalle prime righe Bultmann tiene a precisare – al di fuori di ogni possibile ambiguità – che la scienza neotestamentaria si occupa per definizione esclusivamente di comprendere quanto ha da dire il Nuovo Testamento. Per cui eventuali asserti dottrinali (dedotti da un principio dogmatico) non potrebbero affatto interessare tale ambito di indagine. E appunto «con la denominazione di "teologia dialettica" non si vuole intendere un sistema teologico, che contenga determinati asserti dogmatici»; e neppure un metodo di ricerca che per certi versi andrebbe a sostituire il metodo storico. Tanto più che la teologia non costituisce un sistema speculativo incentrato su Dio, perché a essa spetta di parlare non già del «concetto di Dio, ma del Dio reale, ha l'obbligo, mentre parla di Dio di parlare nel tempo dell'uomo». Allora, che cosa bisogna intendere con l'espressione «teologia dialettica»? Risponde Bultmann (ricorrendo al linguaggio di *Essere e tempo* di Heidegger):

Noi riteniamo di intendere più giustamente l'esistenza dell'uomo definendola come *storica*. E per *storicità* dell'uomo intendiamo dire che tale essere è un *poter essere*. Vale a dire che l'essere dell'uomo è sottratto alla disponibilità dell'uomo stesso, è in gioco di volta in volta nelle concrete situazioni della vita, procede per decisioni, nelle quali l'uomo non sceglie giammai *qualcosa per sé*, ma sce-

<sup>16</sup> Ivi, pp. 45, 47.

glie *se medesimo come sua propria possibilità*. Cosa s'intenda con lo *slogan* «teologia dialettica», si può dire quindi in breve: l'intelligenza della storicità dell'umano esistere, ovvero (giacché nella teologia si tratta d'una precisa modalità dell'esistenza umana, cioè del discorso): l'intelligenza della storicità del discorso su Dio [...] con la teologia dialettica è data la prospettiva [...] sulla peculiarità dell'oggetto, cioè, in questo caso, sulla storicità dell'uomo e del suo discorso su Dio<sup>17</sup>.

Il “salto di qualità” – per così dire – è definitivamente compiuto, Bultmann rimane fedele a se stesso come esegeta del Nuovo Testamento.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 127, 131.