

di Fulvio Ferrario

1. *Il retaggio ottocentesco* - 2. *La teologia liberale* - 2.1. *Adolf von Harnack (1851-1930)* - 2.2. *Albert Schweitzer (1875-1965)* - 2.3. *L'eredità liberale* - 3. *La teologia evangelica nell'epoca di Weimar* - 3.1. *Il giovane Barth* - 3.2. *Barth in Germania* - 3.3. *La Lutherrenaissance* - 4. *La resistenza teologica al nazionalsocialismo* - 4.1. *Barmen* - 4.2. *La parabola di Bonhoeffer* - 4.3. *Rudolf Bultmann e la demitizzazione* - 5. *Il dibattito nel protestantesimo europeo del dopoguerra* - 5.1. *Barth vs Bultmann* - 5.2. *La scuola bultmanniana* - 5.3. *Oscar Cullmann (1902-1999)* - 5.4. *In Italia* - 6. *La teologia anglosassone* - 6.1. *Caratteristiche di fondo* - 6.2. *Paul Tillich (1886-1965)* - 6.3. *Tra proposta e provocazione* - 6.4. *Teologie contestuali* - 7. *Il secondo Novecento in Europa* - 7.1. *Oltre Barth* - 7.2. *Linee di tendenza nel dibattito recente*
Bibliografia p. 1538

1. *Il retaggio ottocentesco*

È inevitabile fare iniziare il Novecento teologico protestante con la pubblicazione, alla svolta del secolo, dell'*Essenza del cristianesimo* di Adolf von Harnack. La teologia liberale, che ha in Harnack il suo profeta, tuttavia, non esaurisce affatto l'eredità spirituale dell'Ottocento. Quest'ultima è invece attiva, nella Chiesa e nella teologia, evangeliche e non solo, attraverso molteplici linee di forza, tra le quali occorre sottolineare almeno le seguenti quattro. Anzitutto la *coscienza pia*, che Schleiermacher riassume nella formula del «sentimento di dipendenza assoluta» dell'essere umano nei confronti di Dio. In questa prospettiva, la «religione» trova il proprio radicamento in un'esperienza interiore del soggetto, la quale ha la priorità rispetto alla «parola esterna» sottolineata dalla Riforma e, a maggior ragione, rispetto al dogma della Chiesa. In secondo luogo va sottolineata la *prospettiva morale*, come chiave interpretativa del fatto cristiano. Si tratta, con tutta evidenza, del retaggio di Kant, mediante il quale si intende cogliere il nocciolo duro dell'esperienza credente nel quadro della critica della modernità. In forme diverse, autori come Ernst Troeltsch (1865-1923), Wilhelm Herrmann

(1846-1922), Albrecht Ritschl (1860-1944), vedono nell'etica la dimensione universale e permanente di un messaggio che, nella storia, assume forme narrative e concettuali variabili. Il terzo elemento, particolarmente articolato, è appunto costituito dalla *coscienza storica*, della quale occorre sottolineare almeno due aspetti. Da un lato abbiamo il portato, soprattutto hegeliano, della storicità come dimensione trascendentale della realtà e dunque anche della fede cristiana: orizzonte ontologico e noetico all'interno del quale anche la teologia pone il proprio discorso. Dall'altro si assiste all'imporre della storiografia come modalità dominante dello svolgimento dell'impresa teologica. La radicale storicizzazione della Scrittura e del dogma, iniziata in grande stile nel XVIII secolo, avanza, implicitamente o esplicitamente, la richiesta di esaurire in sé l'ambito della teologia; anche là dove tale istanza non viene accolta, la ricerca storico-critica assume in ogni caso il ruolo di interlocutrice principe nel dibattito. Infine abbiamo una dimensione *sociale-escatologica*, che si esprime in figure come Johann Christoph Blumhardt (1805-1880) e il figlio Christoph (1842-1919), che a Bad Boll praticano la guarigione mediante la preghiera, nel quadro di una incandescente attesa del ritorno di Cristo; o nel socialismo religioso svizzero, che ha i suoi esponenti più noti in Hermann Kutter (1869-1931) e Leonhard Ragaz (1868-1945), nei quali troviamo la protesta contro una riduzione borghese della fede; la passione per l'annuncio, a volte non scevro da tonalità apocalittiche, del Regno che irrompe nella storia e la destabilizza; una sensibilità per la questione sociale che non si esaurisce nell'impegno diaconale e assistenziale, bensì coglie nelle istanze del socialismo un duro monito di Dio nei confronti della Chiesa.

Questi diversi impulsi, insieme a molti altri, non tutti tali da influenzare in modo diretto la teologia accademica (menzioniamo solo l'espansione missionaria e i problemi relativi), si intrecciano nei modi più diversi, a volte trovando una sintesi, in altri casi in aperta o implicita opposizione e danno luogo

go a un panorama estremamente complesso. Quando Karl Barth individua nell'enfasi sul fattore umano, a discapito di quella che egli chiama la «divinità di Dio», il denominatore comune delle diverse tendenze, ciò costituisce, dal punto di vista storiografico, almeno una semplificazione. È vero però che, all'inizio del Novecento, non si può dire che sia il messaggio della Riforma a costituire il nucleo della riflessione teologica nel protestantesimo: la Riforma non è, nell'insieme, considerata come un messaggio critico *anche* nei confronti della modernità, bensì, abbastanza unilateralmente, come il suo punto di partenza. Ciò è particolarmente evidente nel caso della teologia liberale.

2. *La teologia liberale*

2.1. Adolf von Harnack (1851-1930)

Il grande studioso di origine baltica, poi professore a Berlino e faro intellettuale della Germania guglielmina, incarna le due grandi passioni della teologia liberale: quella per la ricerca storica e quella per una trascrizione del messaggio cristiano in termini ritenuti accessibili alla modernità borghese. Per quanto riguarda il primo aspetto, egli compie un lavoro analitico impressionante, che si condensa poi in alcune sintesi fondamentali, tra le quali spiccano il *Manuale di storia dei dogmi* [1886-1889] e la ricerca su *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli* [1902, poi ampliata]. Nella prima di queste due opere, Harnack sviluppa sul piano critico la tesi che vede nel dogma della Chiesa antica il frutto dell'ellenizzazione del cristianesimo, la quale reca con sé l'immissione di contenuti metafisici e speculativi estranei al nucleo originario del messaggio. La teologia critica ha il compito di prendere atto di questo fenomeno e di trarne le conseguenze, ponendo le nuove acquisizioni storiche al servizio del recupero dell'annuncio originario, superando in tal modo una visione del mondo che appartiene inesorabilmente al passato. Tale visione è

presentata in forma divulgativa e programmatica (all'alba del nuovo secolo, come s'è accennato) nelle celeberrime lezioni sull'*Essenza del cristianesimo*, che verranno riedite decine di volte e il cui influsso va ben oltre i limiti di solito riservati a un'opera teologica. La società moderna, secondo il teologo, ha bisogno del cristianesimo, precisamente di quello protestante: la Riforma viene interpretata come un'esplosione di libertà critica nei confronti di un retaggio obsoleto e ingombrante. In tale onestà intellettuale e spirituale, ben più che nelle formulazioni teologiche specifiche, va ricercata la sua attualità. Esserle fedeli nel nuovo secolo non significa ripeterla, ma proseguire in tale coraggiosa opera di ristrutturazione dell'annuncio cristiano, superando anche le resistenze tradizionalistiche di fronte alle quali, a dire di Harnack, Lutero si era fermato. Harnack giunge ad annoverare tra queste ultime il mantenimento dell'Antico Testamento nel canone cristiano. Nel suo studio su Marcione [1921], Harnack afferma esplicitamente che se la Chiesa antica fece bene a mantenere l'Antico Testamento, e se la Riforma non poté non farlo nelle circostanze date, la teologia moderna ha il compito di andare oltre, ponendo le Scritture di Israele, per così dire, nella preistoria del canone. Il messaggio di Gesù sulla paternità di Dio e sulla solidarietà umana non sarebbe illuminato, bensì, al contrario, inquinato dall'Antico Testamento. Decisiva è anche l'opera di Harnack in quanto organizzatore di cultura, alla testa dell'Accademia prussiana delle scienze, della quale scrive una storia [1900], che Dietrich Bonhoeffer, dal carcere, considererà come monumento di uno stile di produzione culturale, profondo e di ampio respiro, che il Novecento non sembra più in grado di raggiungere. L'attività politica di Harnack lo conduce anche, nel 1914, a essere tra i promotori del manifesto di solidarietà alla politica bellicista del Kaiser, testo sottoscritto dai maggiori intellettuali tedeschi e che sarà tra i fattori scatenanti dell'abbandono della prospettiva liberale da parte di Karl Barth.

2.2. Albert Schweitzer (1875-1965)

Al clima spirituale della teologia liberale appartiene anche Albert Schweitzer, alsaziano, che deve la propria fama teologica anzitutto alla *Storia della ricerca sulla vita di Gesù* [1913], nella quale traccia un bilancio fallimentare del tentativo, compiuto dalla critica, di ricostruire il Gesù storico. L'immagine di Gesù di volta in volta presentata costituisce, secondo Schweitzer, più una proiezione delle convinzioni del ricercatore che una ricostruzione affidabile. Ciononostante, egli non rinuncia a presentare la propria lettura, che vede in Gesù il predicatore dell'avvento imminente del regno escatologico di Dio. La morte di croce rappresenta il fallimento di tale attesa e, nella prospettiva di Schweitzer, sarebbe vano separare in qualsiasi modo il messaggio di Gesù dall'orizzonte escatologico nel quale esso si colloca («escatologia conseguente»). La suggestiva pagina finale della *Storia*, tuttavia, presenta Gesù come il grande sconosciuto, che ancora interPELLa e chiama alla sua sequela. Schweitzer accoglierà tale chiamata consacrandosi al servizio dell'essere umano nell'attività di cura dei lebbrosi, nel cuore dell'Africa, a Lambarené: studia medicina, fonda un lebbrosario e si dedica con determinazione a tale attività, che nel 1952 gli varrà il premio Nobel per la pace. La sua ricerca teologica, tuttavia, comprende numerose altre opere di grande significato, tra le quali *La mistica dell'apostolo Paolo*, nella quale egli propone di non considerare il tema della giustificazione come il centro della teologia dell'apostolo: tale centro andrebbe invece ricercato in ciò che egli chiama la «mistica» di Paolo, cioè le tematiche del corpo di Cristo e dell'essere in Cristo. Tale tesi percorre, in numerose varianti, la ricerca su Paolo del Novecento e anche di questo inizio di XXI secolo. Oltre che teologo e medico, Schweitzer è anche un importante organista, celebre per le sue interpretazioni bachiane (nonché autore di una monografia su Bach [1905]). I risultati in ciascuno dei tre grandi campi di attività ai quali si è dedicato avrebbero potuto garantirgli un posto nella storia del Novecento.

2.3. L'eredità liberale

L'influenza della sensibilità liberale risulta decisiva e persistente. A) Dal punto di vista propriamente sistematico: di fronte all'avanzare della secolarizzazione, l'istanza liberale di una teologia articolata a partire da una determinata comprensione dell'essere umano costituirà, nonostante tutte le proteste di matrice barthiana, una delle costanti del dibattito, in entrambe le confessioni occidentali. B) Dal punto di vista dei metodi di indagine: la critica storica (anche in questo caso: nonostante le riserve barthiane) sarà la grande protagonista del secolo. Essa non necessariamente è solidale con un impianto teorico di tipo liberale e, anzi, proprio in tale capacità di situarsi in dialogo con progetti teorici diversi risiede uno dei suoi elementi di vitalità. L'ethos scientifico liberale, tuttavia, resta nel patrimonio genetico della ricerca storica contemporanea, in termini di passione per l'onestà intellettuale, per la radicalità critica, per lo spirito di indipendenza (a volte solidale, in altri casi anche polemico) nei confronti delle opinioni dominanti nelle Chiese.

3. *La teologia evangelica nell'epoca di Weimar*

3.1. Il giovane Barth

Figlio di un professore di teologia di orientamento piuttosto conservatore, Karl Barth (1886-1968) deve superare le resistenze paterne per recarsi a studiare a Berlino, presso il grande Harnack; più tardi, a Marburgo, ha modo di ascoltare anche Herrmann e dunque entra in contatto diretto con due delle dimensioni più caratteristiche del pensiero liberale, quella storica e quella etica. Dopo il vicariato nella comunità di lingua tedesca di Ginevra, inizia nel 1911 il ministero a Safenwil, villaggio minerario dell'Argovia. Il contatto con i problemi della classe lavoratrice lo avvicina tanto al partito socialdemocratico, quanto al socialismo religioso di Kutter e Ragaz. Già in questa fase gli è accanto il col-

lega Eduard Thurneysen (1888-1977), la cui amicizia, unita al dialogo teologico, accompagnerà tutta la vita di Barth. La svolta decisiva avviene, secondo la testimonianza del teologo, in connessione con la pubblicazione del manifesto bellicista degli intellettuali tedeschi, firmato da tutti i grandi nomi della teologia liberale, con l'unica eccezione di Martin Rade, il direttore della «Christliche Welt», l'organo ufficioso della corrente, al quale anche Barth collabora. Secondo il teologo svizzero, il fatto che, nel momento critico, la teologia liberale non sappia produrre altro che la celebrazione del più vieto pangermanesimo, indica una bancarotta che non riguarda soltanto l'etica, ma anche la dogmatica e l'esegesi. Una simile catastrofe richiede un vero e proprio nuovo inizio, che secondo Barth può partire soltanto da un rinnovato ascolto della Scrittura, che superi l'impostazione puramente (o prevalentemente) storica della teologia liberale e recuperi l'accentuazione kerygmatica della Riforma. In un serrato dialogo, soprattutto epistolare, con Thurneysen, Barth imprime una svolta alla propria predicazione e si dedica alla redazione di un commentario all'epistola ai Romani. Ancora una volta, dunque, dopo Agostino, la Riforma, Wesley, l'esegesi di Paolo e in particolare dell'epistola conclusiva della sua produzione, segna l'inizio di una nuova epoca della riflessione teologica. L'esegesi barthiana non respinge, in linea di principio, l'approccio della critica storica, ma ne considera gli esiti come preliminari rispetto al vero e proprio compito teologico, che consiste nel far risuonare oggi il messaggio del testo in quanto annuncio della parola di Dio. L'opera esce nel 1919 e suscita un acceso dibattito. La critica liberale (tipico il caso di Adolf Jülicher, noto soprattutto per il suo libro sulle parabole) reagisce bollando quella barthiana come anacronistica risurrezione di un'ermeneutica pneumatica scientificamente ingenua, che pretende di ignorare quanto la scienza biblica ha acquisito una volta per tutte, sul piano delle conoscenze, ma soprattutto su quello del metodo. Non mancano, tuttavia, i consensi, tra i quali si segnala-

no quelli di Friedrich Gogarten (1887-1968) ed Emil Brunner (1889-1966). Barth stesso, però, è insoddisfatto del proprio lavoro, per motivi opposti a quelli rilevati dagli oppositori: nel suo commentario sarebbero ancora rintracciabili eccessivi influssi neokantiani e del socialismo religioso, cioè di una teologia che concede eccessivo spazio al momento antropologico. Il centro del messaggio apostolico è invece individuato da Barth nella «infinita differenza qualitativa» tra Dio e l'essere umano. Lo stesso evento dell'incarnazione vede bensì un contatto tra le due dimensioni, che però va paragonato a quello della tangente rispetto alla circonferenza. Il pastore di Safenwil si dedica quindi a una nuova edizione del commentario, che in realtà è un rifacimento completo ed esce nel 1922. È un testo aspro, il cui metodo dà il nome alla teologia «dialettica»: il discorso su Dio, più che mediante affermazioni, si struttura per tesi contrapposte che circoscrivono un campo di tensione. La parola vivente di Dio si lascia annunciare solo mediante tali negazioni dialettiche e si configura come drastica critica dell'umano, frontalmente contrapposta all'impostazione armonizzante della teologia liberale. Tale critica non risparmia la «religione», che per Barth è una forma di idolatria, il tentativo di rinchiudere Dio nell'ambito delle possibilità dell'essere umano e, in tal modo, di addomesticarlo. Questa celebrazione della trascendenza viene posta, dai critici ma non solo, in relazione a Kierkegaard, ma Barth stesso non si considera un discepolo di quest'ultimo, se non per il consenso sull'affermazione, solo apparentemente tautologica, in base alla quale «Dio è Dio e l'uomo è l'uomo». Intorno a Barth si forma un combattivo gruppo di giovani teologi, che pubblicano, a partire dal 1922, la rivista «Zwischen den Zeiten», che diviene la tribuna di quella che, nonostante le proteste barthiane, viene considerata una nuova scuola teologica. Tra coloro che recensiscono favorevolmente la seconda edizione dell'*Epistola ai Romani* vi è anche un esegeta storico-critico che, insieme a Martin Dibelius, va considerato il maggior rappresentante della

scuola storico-formale, in quel momento una delle frontiere della scienza biblica: Rudolf Bultmann (1884-1976). Di confessione luterana, come Gogarten (Barth, Thurneysen e Brunner sono invece riformati), Bultmann condivide, partendo da premesse assai diverse (nonostante il debito comune nei confronti di Herrmann), l'enfasi barthiana sulla dimensione kerygmatica. La sua presenza nel gruppo dei «dialettici» rende evidente che essi non intendono tornare indietro rispetto all'esegesi critica, della quale Bultmann è un esponente radicale. Si tratta invece di superare la sterilità teologica dell'impostazione liberale, rimettendo al centro la nozione di «parola di Dio», con la quale stanno o cadono le ragioni della Riforma. Sensibile agli impulsi barthiani è anche un altro giovane teologo, tedesco, luterano e politicamente schierato, come Barth, nel campo socialista, Paul Tillich (1886-1965). Nel 1923 lo stesso Harnack interviene direttamente nel dibattito sul nuovo orientamento teologico, ponendo, nella «Christliche Welt», «Quindici domande a quei teologi che disprezzano la teologia scientifica». Ne nasce un appassionato scambio con Barth, nel quale le rispettive posizioni si delineano con grande chiarezza: da una parte una visione della teologia e dell'annuncio cristiano come vertice e compimento delle potenzialità culturali umane; dall'altro l'accentuazione della critica della parola di Dio nei confronti della «figura di questo mondo», ivi comprese le sue manifestazioni religiose.

3.2. Barth in Germania

Nel frattempo, Barth riceve, del tutto inaspettatamente, la chiamata all'insegnamento universitario in Germania. Si tratta, per la verità, di una cattedra particolare: teologia «riformata» nella roccaforte luterana di Göttingen, un insegnamento istituito grazie a sovvenzioni delle Chiese presbiteriane americane. Barth accetta non senza titubanze, non avendo percorso la normale carriera universitaria e non essendo nemmeno provvisto di un dottorato (che però ottiene *ad ho-*

norem nel 1922: il primo di una lunga serie) né di un'abilitazione. I primi anni di insegnamento lo vedono strenuamente impegnato nello sforzo di colmare quelle che considera le lacune della propria preparazione: i corsi e i seminari hanno evidentemente per tema anzitutto la tradizione confessionale riformata, ma anche la storia della teologia evangelica dell'Ottocento; si impegna anche nella redazione di due altri saggi di esegesi «teologica», un commento a 1 Cor 15 e uno all'Epistola ai Filippesi. Nel 1925 viene chiamato a Münster, questa volta come professore di dogmatica e non più, semplicemente, di «calvinismo». Nel 1927 pubblica il primo volume, dedicato alla dottrina della parola di Dio, di quella che avrebbe dovuto essere la sua dogmatica. In esso, Barth sviluppa la propria alternativa al «neoprotestantesimo» (come egli definisce la tradizione teologica che ha la propria origine in Schleiermacher), sotto forma di una radicale rifondazione del discorso teologico, che intende riprendere le intenzioni di fondo della Riforma: la parola di Dio ha in se stessa il criterio ermeneutico fondamentale e non richiede, per legittimarsi, puntelli esterni. La teologia è dunque al servizio di un annuncio che rifiuta ogni apologetica e che si contrappone in termini assai accentuati a quello che Barth considera un complesso di inferiorità della Chiesa nei confronti della modernità. Come già era accaduto per il *Römerbrief*, anche in questo caso il primo tentativo è giudicato dall'autore insufficiente e subito egli si mette all'opera per presentarne una nuova versione, che esce nel 1932, quando già il teologo è passato sulla cattedra di dogmatica di Bonn. Inizia così il lungo cammino della *Dogmatica ecclesiale*, l'opera maggiore di Barth, che resterà incompiuta, dopo che ne saranno usciti tredici tomi (l'ultimo nel 1967, un anno prima della morte). Già il titolo è abbastanza originale in ambito protestante (l'opera del 1927 intendeva iniziare una *Dogmatica cristiana*) e sottolinea il radicamento dell'impresa teologica nella comunità di fede: oggetto della teologia è quanto la Chiesa confessa, in obbedienza alla Scrittura. Nel corso degli anni, il grande progetto

barthiano vedrà importanti spostamenti di accento, ma anche significative linee di continuità. In particolare, Barth si contrappone al neoprotестantesimo intendendo onorare fino in fondo il principio scritturale della Riforma, il che però *include*, a suo parere, anche la valorizzazione della tradizione dogmatica della Chiesa, concepita come *norma normativa*, strutturalmente rivedibile, ma decisiva per la teologia. La parola di Dio «accade» come evento pneumatico dall'alto: certo non lo si può coordinare con forme liberali di storicismo, ma nemmeno con l'ontologia fondamentale del cattolicesimo romano. Per tale motivo l'*analogia entis* è definita, nella prefazione al volume del 1932, «un'invenzione dell'Anticristo». Non l'ontologia, ma solo la *fides ex auditu* nei confronti della proclamazione fa sì che la parola intercetti criticamente la storia e la cultura. Barth dichiara di essere debitore, dal punto di vista epistemologico, allo studio del *Proslogion* di Anselmo, al quale dedica un'importante monografia nel 1931. Contrapponendosi alla tradizione che interpreta filosoficamente il priore del Bec, il teologo identifica il punto di partenza anselmiano (cioè l'idea di Dio come «ciò di cui non si può pensare alcunché di maggiore») come la rivelazione del Nome di Dio, la parola di Dio stessa nella sua espressione concentrata, che risuona a monte di ogni pensiero, ma che viene ad abitare il pensiero e a determinarlo. La teologia, dunque, segue dall'interno la dinamica della parola, aderisce ad essa, rispecchiandone le articolazioni e, in questo senso, testimoniandone l'autoevidenza, la capacità di autofondarsi. In questa sottolineatura dell'autonomia dell'evento della parola risiede indubbiamente l'aspetto più vistoso della teologia barthiana.

3.3. La *Lutherrenaissance*

La riflessione barthiana, tuttavia, non è l'unica manifestazione dell'esigenza della teologia evangelica di riscoprire la Riforma del XVI secolo. Gli studi storici di Karl Holl (1866-1926), in particolare, favoriscono una rinnovata interpretazione di Lutero,

che riporta in primo piano la dottrina della giustificazione concepita come centro e criterio dell'intero annuncio cristiano. L'enfasi sulla figura e sul messaggio di Lutero intende superare il paradigma liberale senza necessariamente adottare le rigide contrapposizioni barthiane. Anzi, la dottrina del rapporto tra legge ed evangelio e quella degli «ordinamenti della creazione» (strutture che organizzano il mondo e che dovrebbero costituire un fondamento per l'etica: Stato, matrimonio, professione; più tardi, fatalmente, si aggiungerà il «popolo») sembrano permettere un recupero, in prospettiva protestante, di elementi di «teologia naturale» che la teologia barthiana intende eliminare. La valorizzazione della figura di Lutero, nella Germania di quegli anni, non è tuttavia scevra da elementi confessionali e nazionalisti che avranno conseguenze nefaste. Il luteranesimo è visto come l'unica autentica eredità della Riforma, legato a una specifica vocazione spirituale della nazione tedesca e rigidamente contrapposto non solo al cattolicesimo romano, ma anche alla tradizione riformata. In ambito dogmatico, tra gli autori che si impegnano in tale direzione sono particolarmente significativi Emanuel Hirsch (1888-1972) a Göttingen, Werner Elert (1885-1954, detto il *Lutheranissimus*) e Paul Althaus (1888-1966) a Erlangen. La loro riflessione teologica (e anche il loro lavoro storiografico: Hirsch, per esempio, si illustra come grande studioso di Kierkegaard) è robusta e compatta; l'intreccio di nazionalismo e confessionalismo, tuttavia, mostra abbastanza precocemente le sue potenzialità esplosive. Non stupisce che la figura di Barth (riformato, svizzero e, se ciò non bastasse, democratico e socialista) costituisca per essi il simbolo di quanto, nella Germania che cerca di riemergere dal tunnel della sconfitta bellica, debba essere respinto. L'emergere del nazionalsocialismo pone in evidenza un ulteriore elemento della posizione ideologica di questi uomini, cioè l'antisemitismo. Date simili premesse, e nonostante il fatto che, fra i tre, solo Hirsch si iscriva al partito nazionalsocialista, si comprende il ruolo

che essi assumeranno come corifei teologici del nuovo regime.

4. *La resistenza teologica al nazionalsocialismo*

4.1. Barmen

I primi mesi di governo vedono l'hitlerismo assai attivo anche nella politica ecclesiastica. Nei confronti del cattolicesimo l'obiettivo, ben presto raggiunto, sarà un concordato. Per quanto riguarda le Chiese evangeliche, si assiste invece al tentativo, condotto dai cosiddetti *Deutsche Christen* (cristiano-tedeschi) di elaborare una forma di «cristianesimo» pangermanico e antisemita, che avrebbe dovuto essere «conforme all'indole del popolo tedesco». Tale tentativo di sintesi tra la croce cristiana e quella uncinata intende da un lato «nazificare» la Chiesa, dall'altro opporsi al neopaganesimo radicale di Alfred Rosenberg e dell'ex generale della prima guerra mondiale, Erich Ludendorff: lo fa, però, integrando numerosi elementi di quest'ultimo orientamento, e assumendo dunque un marcato orientamento sincretista. In ogni caso, i cristiano-tedeschi ottengono un enorme consenso nelle elezioni ecclesiastiche del 1933; dalle loro file proviene Ludwig Müller, ex cappellano militare e amico di Hitler, primo vescovo della Chiesa evangelica del Reich, che dovrebbe integrare le Chiese regionali (*Landeskirchen*), da sempre colonna vertebrale del protestantesimo tedesco. L'influsso cristiano-tedesco consegue una vittoria decisiva quando il sinodo della Chiesa evangelica della Vecchia Prussia esclude i cristiani di origine ebraica dal servizio (pastorale o d'altro genere) nella Chiesa. Di fronte a tale plateale negazione dell'evangelo, Martin Niemöller (1892-1984) organizza la «Lega di emergenza dei pastori», nel tentativo di difendere il messaggio cristiano di fronte a quella che ormai si configura come un'eresia. Barth, in quel momento professore a Bonn, vede nei cristiano-tedeschi, ma anche nella sudditanza del luterane-

simo confessionale nei loro confronti, la conseguenza di una teologia di impianto ancora liberale, che cioè cerca di fondare su elementi antropologici la plausibilità del messaggio cristiano. Il teologo invita la Chiesa evangelica a tornare a ciò che egli chiama «esistenza teologica», cioè una predicazione e una prassi che, sulla scia della Riforma, sappia pronunciare le rette affermazioni e, con ciò, anche i necessari «no». *Nein* è anche il titolo di un libretto che egli scrive contro Brunner, che a suo giudizio fa concessioni eccessive, e fatali, alla «teologia naturale». Nonostante Brunner si senta molto vicino a Barth, quest'ultimo lo ritiene intimamente legato a una tradizione teologica che va rifiutata e, anche nei decenni successivi, continuerà a mostrarsi molto polemico nei confronti del collega, prima di riconciliarsi nel 1966, mentre Brunner è in punto di morte. Un altro membro del gruppo dei «dialettici», Gogarten, aderisce addirittura, per un breve periodo, ai cristiano-tedeschi: è evidente che «Zwischen den Zeiten» non ha più ragion d'essere e chiude i battenti. Le posizioni barthiane appariranno da allora in avanti nella serie intitolata «Esistenza teologica oggi!». Il rigoroso «cristocentrismo» barthiano si esprime, nel 1934, in quella che viene modestamente chiamata «Dichiarazione teologica», approvata dal sinodo di Barmen. In realtà, si tratta di una vera e propria confessione di fede, con la classica struttura «afferriamo... condanniamo...». La prima tesi di Barmen identifica in Gesù Cristo «l'unica parola di Dio», che irrompe nella storia per giudicarla e orientarla; ciò comporta la condanna di ogni concezione che vede in una figura storica, in un movimento o in un'ideologia una manifestazione della volontà salvifica di Dio. Mentre a Barmen anche i luterani si associano alla proposta di Barth (un unico loro rappresentante, Hermann Sasse, che avanza riserve teologiche, lascia il sinodo per non comprometterne l'unanimità), Elert e Althaus redigono un documento alternativo (il cosiddetto «parere di Ansbach», *Ansbacher Ratschlag*), nel quale criticano come corto circuito teologico quello che appare loro come un esclusivi-

simo cristologico della dichiarazione di Barmen. Il loro documento intende presentarsi come difesa di una corretta teologia luterana, di fronte all'influsso del riformato Barth: di fatto, esso contribuisce a incrinare la compattezza della Chiesa in una fase oltremodo critica. Per contro, la «teologia della parola» diviene il fulcro dell'opposizione ecclesiale all'eresia derivata dal nazionalsocialismo e dunque anche (benché solo indirettamente e non senza molte tensioni e contraddizioni) il punto di riferimento per una resistenza evangelica al totalitarismo. È stato spesso rilevato criticamente che né la Dichiarazione di Barmen né, in seguito, la Chiesa confessante (quella parte del protestantesimo tedesco che si riconosce in quel testo) si impegnano su quella che in quel frangente viene chiamata «questione ebraica». Le motivazioni storiche sono numerose e importanti, ma il fatto rimane. Lo riconoscerà negli anni Quaranta colui che diverrà un simbolo, non solo della Chiesa confessante, ma del cristianesimo del Novecento, Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), nella sua *Etica*, che sarà pubblicata postuma.

4.2. La parabola di Bonhoeffer

Nato in una famiglia borghese, Bonhoeffer si forma nel clima del *Kulturprotestantismus* di matrice liberale. Sin dagli scritti giovanili (la dissertazione ecclesiologica *Sanctorum Communio* e l'abilitazione all'insegnamento accademico, *Atto ed essere*), però, manifesta un interesse, destinato poi ad accentuarsi, per la teologia di Barth. Di ritorno da un soggiorno di studio negli USA, sperimenta quella che egli chiama una conversione «da teologo a cristiano», cioè una riscoperta della pietà personale e comunitaria, ma soprattutto del Discorso della montagna e della fede come discepolato, la quale implica anche, secondo lui, un radicale pacifismo. Fin dal 1933 il giovane teologo si schiera con l'ala radicale della Chiesa confessante: non partecipa al sinodo di Barmen perché in quella fase si trova in Inghilterra, come pastore della comunità di lingua tedesca di

Londra, deluso per quello che gli appare un atteggiamento non sufficientemente risoluto dello stesso fronte confessante. Rientra in Germania, anche su pressione di Barth, nel 1935 e assume la direzione del seminario di formazione pastorale della Chiesa confessante di Finkenwalde, in Pomerania. In questo periodo, oltre a numerosi importanti scritti pastorali e spirituali pubblicati postumi, elabora *Sequela*, un'intensa meditazione biblica e teologica sulla dimensione del discepolato, nella quale polemizza contro il fraintendimento pseudoprotestante della giustificazione come «grazia a buon mercato». Ad essa Bonhoeffer contrappone la «grazia a caro prezzo», che si sperimenta nella fatica e nella sofferenza della *sequela crucis*. Profondamente radicato tanto nella tradizione luterana quanto nell'insegnamento di Barth, il pensiero bonhoefferiano evidenzia una caratteristica originalità, forgiata nel clima infuocato del conflitto per la libertà della Chiesa evangelica (*Kirchenkampf*). Ormai la battaglia non è più anzitutto contro i cristiano-tedeschi: la loro inconsistenza teologica e spirituale si mostra in tutta la sua evidenza e lo stesso regime ricorre, per controllare il protestantesimo, ad altri strumenti. Secondo Bonhoeffer, la Chiesa è esposta a una duplice tentazione. Da un lato c'è l'ampio fronte che non si è schierato né con la Chiesa confessante né con i cristiano-tedeschi, fronte particolarmente robusto nelle Chiese territoriali luterane: esso mostra di non comprendere la portata dello scontro in atto e, accecato dalla propria lealtà al regime, è fortemente esposto al rischio di svendere le ragioni dell'evangelo. Dall'altro, vi sono incertezze anche nella stessa Chiesa confessante, che impediscono di rendere la testimonianza che l'asprezza dei tempi richiede. Karl Barth, intanto, viene espulso dalla Germania a motivo del proprio rifiuto di rendere il giuramento di fedeltà a Hitler richiesto ai professori universitari. Da Basilea, dove riceve una cattedra, egli continua a seguire le vicende del *Kirchenkampf*, ma certo la Chiesa confessante non ha, nelle sue file, personalità che possano adeguatamente sostituirlo. Bonhoeffer stesso viene

spesso ritenuto, anche dagli stessi confessanti, un pericoloso radicale. All'approssimarsi della guerra, la Chiesa confessante vorrebbe metterlo al sicuro in America. Subito dopo esservi giunto, tuttavia, egli decide di rientrare in Germania, convinto che non possa partecipare alla ricostruzione del paese (il teologo non ha dubbi sull'esito della guerra) chi non condivida fino in fondo il destino del popolo tedesco. A partire dal 1940, Bonhoeffer entra in contatto con i circoli militari di opposizione, attraverso la mediazione del cognato Hans von Dohnanyi, che è tra i *leader* della congiura contro Hitler. Mentre utilizza i propri contatti ecumenici per mantenere rapporti tra i cospiratori e gli Alleati, egli si dedica alla redazione dell'*Etica*, un testo nel quale convivono forti impulsi barthiani (etica come esegesi del comandamento di Dio incarnato in Gesù Cristo) ed elementi della tradizione luterana, rielaborati in termini fortemente originali. Bonhoeffer intende superare l'opposizione tra la realtà e il dover essere, presentando il comandamento di Dio come la massima espressione di un autentico realismo, che evita gli opposti estremi del riferimento esclusivo a principi in ultima analisi astratti, da un lato, e del compromesso opportunistico, dall'altro. Il testo è ancora allo stato di appunti (che verranno pubblicati postumi nel 1949) quando il teologo è arrestato, nell'aprile 1943, nel corso di un'indagine della Gestapo relativa a un'operazione, diretta da Dohnanyi, nel corso della quale lo spionaggio militare fa espatriare alcuni ebrei destinati ai campi di sterminio. Mentre l'inchiesta su Bonhoeffer e Dohnanyi si protrae, a causa dell'abile difesa di quest'ultimo e della protezione accordata ai detenuti dagli alti responsabili della giustizia militare, essi stessi congiurati, il teologo intrattiene dal carcere una corrispondenza clandestina con l'amico Eberhard Bethge (1909-2000). In essa, egli presenta i lineamenti di una riflessione teologica che, a partire soprattutto dagli anni Sessanta del Novecento, sarà al centro della discussione. Bonhoeffer ritiene che la «religione», cioè un tipo di cristianesimo basato sulla «metafisica» e sull'«interiori-

tà», sia giunta al termine e che la domanda teologica decisiva sia la seguente: «come può Cristo essere il Signore anche dei non religiosi?». Il «mondo adulto», che ha rinunciato all'«apriori religioso», richiede una Chiesa che sappia prendere congedo da un linguaggio e da una concettualità ormai improporzionabili. Lo stesso discepolato, centrale in *Sequela*, viene ora interpretato come esistenza profana, nel cuore delle ambiguità e delle sfide di una realtà che non si lascia incasellare nelle categorie teologiche tradizionali. «Dio si lascia scacciare dal mondo», consegnando quest'ultimo a un'autonomia che richiede scelte un tempo impensabili: è chiaro che l'esperienza della cospirazione costituisce lo sfondo di simili riflessioni. Persino la teologia barthiana, che pure egli continua ad apprezzare, si rivela insufficiente, in quanto esposta, egli dice, al rischio di divenire un «positivismo della rivelazione», che impone al mondo secolare un'ortodossia dogmatica compatta e coerente, ma in definitiva incapace di accogliere coraggiosamente le sfide del tempo nuovo. La riflessione di Bonhoeffer è bruscamente interrotta dalla scoperta, in seguito al fallito attentato a Hitler del 20 luglio 1944, del ruolo del teologo e di Dohnanyi nella cospirazione. Entrambi vengono assassinati il 9 aprile 1945, un mese prima della fine delle ostilità in Europa.

4.3. Rudolf Bultmann e la demitizzazione

Professore di Nuovo Testamento a Marburgo, Bultmann sviluppa la sua personale sintesi tra le istanze della teologia della parola e la critica storica radicale, utilizzando in modo massiccio categorie desunte dall'analitica esistenziale svolta da Heidegger in *Essere e tempo*. Bultmann è assai scettico circa la possibilità di ricostruire criticamente la figura di Gesù, ma ritiene che ciò non sia necessario per la fede. Anzi, il *kerygma* chiama l'essere umano ad abbandonare un'esistenza fondata su sicurezze criticamente accertabili: questa sarebbe una falsa *securitas*, corrispondente, sul piano teologico a quanto Heidegger chiama «esistenza inautentica». La fede

vive invece della *certitudo*, che pone l'essere umano fuori da se stesso e dalle proprie possibilità, chiedendogli di affidarsi, nella «decisione», alle possibilità di Dio. Questa è l'interpretazione esistenziale offerta da Bultmann del messaggio luterano della giustificazione. L'evangelo di Giovanni, del quale il teologo pubblica un fondamentale commentario nel 1941, presenta l'annuncio relativo a Gesù come un messaggio che, nel suo risuonare, determina la *krisis*, l'ora escatologica del giudizio, che non si colloca in un futuro indefinito, ma nel presente nel quale risuona la predicazione. Nel 1941 Bultmann tiene, nel quadro della Gesellschaft für Evangelische Theologie, che riunisce studiosi che fanno riferimento alla Chiesa confessante, della quale anch'egli fa parte, una conferenza su *Nuovo Testamento e mitologia*, destinata a dominare il dibattito per interi decenni. Il teologo marburghese ritiene che la visione del mondo presupposta dal Nuovo Testamento (un universo a tre livelli: il mondo visibile, il cielo popolato, oltre che da Dio, dagli angeli e gli inferi con i loro demoni) sia mitologica e inesorabilmente superata e che la predicazione debba coraggiosamente prendere congedo da essa. Una radicale «demitizzazione» è il presupposto di una predicazione cristiana adeguata alla temperie culturale del Novecento. Non si tratta, semplicemente, di eliminare il mito, bensì di interpretarlo, ponendone in luce il significato autentico, che trascende l'antica visione del mondo e interpella l'essere umano di ogni epoca. A quanti lo accusano di voler eliminare lo scandalo dell'annuncio cristiano, Bultmann replica che ciò che va eliminato è il *falso* scandalo, cioè il sacrificio dell'intelletto richiesto da una visione del mondo oggi inaccettabile; solo quando tale ostacolo è rimosso, il *vero* scandalo, cioè il paradosso dell'annuncio della salvezza di Dio nella parola della croce, può essere colto nella sua autentica portata. Molte delle tesi sostenute nella conferenza erano nell'aria da tempo, ma la chiarezza e la radicalità con la quale Bultmann le riassume suscitano un accessissimo dibattito. Nella Chiesa confessante c'è addirittura chi

vorrebbe scomunicare Bultmann per eresia. Bonhoeffer, in carcere, ritiene invece che egli abbia colto un problema effettivo, anche se critica quello che gli appare uno schema «liberale» della teologia bultmanniana: il «nucleo» dell'evangelo da scoprire sotto la scorza della mitologia, che invece andrebbe rimossa. In realtà, al di là delle profonde differenze e, in parte, anche opposizioni, le riflessioni di Bultmann e quelle di Bonhoeffer nelle lettere da Tegel hanno un elemento in comune: la convinzione che la teologia di Barth, pur con tutti i suoi meriti, in particolare nel sostenere la resistenza della Chiesa confessante, sia esposta al rischio di riproporre schemi dogmatici ormai inesorabilmente superati; per evitare tale strettoia, il messaggio cristiano richiede una traduzione: in termini «non religiosi», secondo Bonhoeffer, «non mitologici», secondo Bultmann.

5. *Il dibattito nel protestantesimo europeo del dopoguerra*

5.1. Barth vs Bultmann

Il protestantesimo del dopoguerra si riorganizza, in Germania, lungo due direttrici in un certo senso contrastanti. Dal punto di vista propriamente ecclesiastico, la nuova Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) non riprende, nell'insieme, gli stimoli più radicali dell'esperienza della Chiesa confessante e mantiene l'organizzazione delle Chiese territoriali, centrandola sul modello della «Chiesa di popolo» (*Volkskirche*), nella fiducia, che si rivelerà fallace, che le spinte della secolarizzazione e di un nuovo assetto culturale della società possano essere contenute e in parte riassorbite. Le facoltà teologiche, per contro, vedono l'affermarsi di professori legati alla riflessione di Barth da una parte e di Bultmann dall'altra. Il primo mantiene la propria cattedra a Basilea, dedicandosi alla prosecuzione della monumentale *Dogmatica ecclesiale*, giunta nel frattempo alla dottrina della creazione, sviluppata evitando consapevolmente di integrare le problematiche lega-

te ai nuovi sviluppi della scienza della natura. La teologia barthiana, tuttavia, non si lascia ridurre a una neoortodossia conservatrice: già nella dottrina di Dio, Barth aveva profondamente innovato, proponendo una comprensione dell'elezione fortemente critica nei confronti della tradizionale lettura calvinista della predestinazione. Il teologo di Basilea *evita di negare* la possibilità della riconciliazione escatologica universale (apocatastasi): essa non può nemmeno, secondo Barth, essere affermata, ma può legittimamente costituire oggetto di speranza, a partire da una comprensione radicale della grazia di Dio in Gesù Cristo. Nella sua antropologia, poi, il teologo svizzero manifesta l'esigenza, relativamente nuova rispetto agli scritti precedenti, di sottolineare la positività della relazione del Dio trascendente con la creazione, l'essere umano, la storia e la cultura: la trascendenza di Dio, cioè, include le sue negazioni in un sì più ampio e più radicale, che collega intimamente creazione e redenzione e che manifesta le potenzialità di apertura e di ottimismo della centralità cristologica, la quale resta costante. Tali elementi si esprimeranno più tardi nella famosa conferenza sull'*Umanità di Dio*, efficacissimo manifesto dell'universalismo cristocentrico barthiano, e nelle affermazioni, contenute nella dottrina della riconciliazione, relative alle «luci della creazione» che riflettono in modo autonomo l'unica luce di Gesù Cristo. La teologia del Barth maturo si caratterizza in modo sempre più chiaro in quello che, criticamente, sarà definito un «trionfo della grazia», cioè una sottolineatura sempre più consapevolmente unilaterale del sì di Dio all'essere umano e al mondo in Gesù Cristo.

Nei confronti di Bultmann, invece, Barth pronuncia un no assai drastico. Benché il suo saggio dedicato al collega si intitolasse: *Rudolf Bultmann: un tentativo di comprenderlo* [1952], la tensione è fortissima. Secondo Barth, non è tanto la radicalità critica dell'esegeta marburghese a essere problematica, quanto la sua dipendenza dalla filosofia di Heidegger. Essa rappresenterebbe l'ennesimo asservimento del messaggio cristia-

no a una determinata concezione del mondo, ponendosi in tal modo nella tradizione, che Barth depreca, del liberalismo di matrice schleiermacheriana. Bultmann, da parte sua, sottolinea il carattere immobilistico di quella che gli appare una teologia preoccupata, in termini piuttosto astratti, dell'ortodossia dottrinale, mentre la mentalità dell'uomo contemporaneo pone domande inedite, alle quali è impossibile rispondere senza una decisa rilettura non di questo o quel teologo, ma del modo stesso di comprendere la rivelazione. Collegando in termini teologicamente molto coerenti l'impostazione heideggeriana al programma della demitizzazione, Bultmann risolve le affermazioni neotestamentarie relative alla storia e all'escatologia in una comprensione dell'esistenza umana come storicità, la quale si esprime nella posizione del singolo di fronte al *kerygma*. Ancora una volta, l'ascolto della parola è l'evento escatologico. In tal modo il teologo intende superare il carattere mitologico, che gli pare anacronistico, delle rappresentazioni escatologiche della Scrittura, riferendole all'esistenza umana. Ridotta a *storicità*, tuttavia, la *storia* rischia di smarrire il proprio spessore effettivo e la teologia di Bultmann non sfugge a una forte flessione individualista. Oltre a essere un esegeta di elevatissima caratura dogmatica, Bultmann è anche uno straordinario maestro, dalla cui scuola usciranno numerosissimi allievi di eccellenza, capaci, ciascuno a modo proprio, di percorrere vie originali rispetto a quelle del maestro.

5.2. La scuola bultmanniana

È molto significativo che, tra i discepoli di un teologo che interpreta il luteranesimo in modo particolarmente radicale, uno dei più brillanti, Heinrich Schlier (1900-1978), aderisca al cattolicesimo romano, come già aveva fatto Erik Peterson (1890-1960), sulla base di un'interpretazione soprattutto delle epistole pastorali come necessaria evoluzione «istituzionale» dell'ecclesiologia di Paolo. Il fronte opposto della scuola bultmanniana è rappresentato anzitutto da Ernst Käsemann (1906-

1998), già pastore confessante incarcerato nel Terzo Reich, poi professore di Nuovo Testamento, prima a Göttingen, poi a Tübingen. Radicale oppositore di quelle che considera tendenze restauratrici nel protestantesimo tedesco, Käsemann domina il dibattito esegetico per quasi vent'anni con una serie di tesi che polarizzano la discussione. La più dirompente e significativa per le sue conseguenze dogmatiche è la riapertura del dibattito sul Gesù della storia, che Bultmann, e a modo suo Barth, ritenevano di avere chiuso. Käsemann, seguito in questo da altri bultmanniani (importante soprattutto il contributo di Günther Bornkamm, 1905-1990, fratello del luterologo Heinrich) mostra che il Gesù della storia può essere ricostruito criticamente, nei suoi lineamenti fondamentali, senza cadere nelle ingenuità denunciate da Schweitzer, e che ciò è decisivo per una cristologia biblicamente responsabile. Decisive sono le tesi käsemanniane sull'apocalittica come punto di partenza della teologia cristiana primitiva e sull'interpretazione di Paolo, che esce dalle secche individualiste dell'esistenzialismo bultmanniano per rivendicare la portata politica e sociale del messaggio della giustificazione. In alcune incursioni negli studi giovannei, Käsemann ribalta l'interpretazione di Bultmann, presentando il quarto evangelista come un autore vicino per molti aspetti a circoli gnosticizzanti e che si oppone all'incipiente istituzionalizzazione della Chiesa attraverso una teologia della gloria (non della croce) e un'ecclesiologia che non pone in primo piano la dimensione ministeriale. Dirompente anche la posizione di Käsemann relativamente al canone biblico. Parlando all'assemblea mondiale di Fede e Costituzione, nel 1963, il teologo sostiene che il carattere multiforme del canone neotestamentario *non* fonda l'unità delle Chiese, bensì, al contrario, la loro diversità e molteplicità.

Ernst Fuchs (1903-1983) incide nel panorama teologico in misura minore di Käsemann, ma contribuisce significativamente ai maggiori dibattiti del tempo e in particolare a quello sul Gesù storico, nonché alla

difesa della metodologia bultmanniana contro la critica conservatrice. Come Bultmann, Fuchs è molto legato alla filosofia heideggeriana; insieme a Gerhard Ebeling (1912-2001), tuttavia, egli utilizza il pensiero del *secondo* Heidegger, concentrato sulle tematiche del linguaggio. Fuchs ed Ebeling partecipano alla riscoperta del Gesù della storia, ma su altri temi, anche a causa del loro apparato filosofico, manifestano una certa continuità con la prospettiva individualista di Bultmann. Ebeling acquisisce meriti notevolissimi come interprete di Lutero e nella sua maturità propone una teologia dogmatica centrata sulla nozione di fede e che dunque, nella sostanza, intende riproporre nuclei importanti del pensiero di Schleiermacher filtrati dai dibattiti del XX secolo.

5.3. Oscar Cullmann (1902-1999)

Alsaziano, esegeta del Nuovo Testamento, ma anch'egli con forti interessi sistematici, Cullmann percorre un itinerario personale rispetto alla grande alternativa tra Barth e Bultmann. Al centro della sua riflessione è la nozione di storia della salvezza, presentata anzitutto in *Cristo e il tempo* [1946]. Contro la concentrazione della storia nella «storicità» (Bultmann) e della parola di Dio in una verticalità che gli appare «astorica» (Barth), Cullmann intende comprendere la rivelazione a partire dal suo intrecciarsi con la storia universale e profana. La ricezione del suo pensiero è inferiore al dovuto, a causa della concentrazione del dibattito sulle questioni poste dai suoi grandi colleghi. Le ricerche di Cullmann, tuttavia, influenzano la riflessione successiva in modo decisivo: è il caso, ad esempio, della *Cristologia del Nuovo Testamento* e delle riflessioni sulla distinzione tra trinità «immanente» ed «economica» e, più tardi, delle tesi sull'unità della Chiesa. Ecumenista fervente, Cullmann lancia l'idea di un modello di unità che non elimini la diversità, bensì la valorizzi come elemento di ricchezza. Il movimento ecumenico non ha come scopo l'eliminazione delle differenze, bensì delle divisioni. Il modello dell'«unità

nella diversità», certo inteso in forme molto diversificate, sarà al centro di tutto il dibattito ecumenico successivo.

5.4. In Italia

Negli anni Trenta la Facoltà Valdese di teologia, trasferitasi nel 1921 da Firenze a Roma, è dominata da un orientamento che sintetizza elementi liberali con altri risalenti alla tradizione del Risveglio ottocentesco. I dibattiti teologici più vivi, nel protestantesimo italiano, avvengono nel gruppo di pastori e laici (tra questi il giurista Giorgio Peyrot, il chimico e futuro *leader* della resistenza ed europeista Mario Alberto Rollier, l'allora giovanissimo storico Giorgio Spini) riuniti intorno a Giovanni Miegge (1900-1961) e alla rivista «Gioventù Cristiana», poi soppressa dal fascismo e la cui eredità verrà ripresa da «L'Appello». Qui la lezione di Barth arriva tempestivamente, non da ultimo grazie a Valdo Vinay (1906-1990), nei primi anni Trenta studente a Bonn e testimone delle vicende del *Kirchenkampf*; i «giovani barthiani» sono in dialogo con i non molti fermenti critici della cultura italiana del tempo e ai loro convegni si può a volte incontrare Ernesto Buonaiuti, scomunicato e perseguitato dalla repressione romana, non senza l'aiuto del regime. Divenuto professore alla facoltà nonostante l'opposizione dei liberali, Vinay inizia la stagione barthiana presso l'istituto teologico dei valdesi ed è raggiunto nel dopoguerra da Vittorio Subilia (1911-1988). Mentre Vinay si dedica prevalentemente agli studi storici (importanti le sue traduzioni di Lutero, le edizioni di fonti della Riforma, gli studi sul Cinquecento e sulla storia del protestantesimo italiano), Subilia sviluppa una teologia dogmatica fortemente debitrice, oltre che a Barth, all'eredità della Riforma, contribuendo in modo decisivo a formare la sensibilità teologica di intere generazioni di pastori italiani. Nonostante il comune orientamento barthiano, Vinay e Subilia svilupperanno interpretazioni opposte del Vaticano II: il primo individua in esso una svolta decisiva nella storia del cattolicesimo romano,

mentre l'altro ritiene che la «nuova cattolicità» romana si limiti ad adattare ai tempi nuovi il classico modello di Chiesa sviluppatosi a partire dalla Controriforma e culminato nei dogmi del Vaticano I e in quelli mariani del 1854 e del 1950. La personalità teologica più significativa del protestantesimo italiano resta tuttavia Giovanni Miegge, capace di unire il rigore della teologia protestante e dell'ispirazione barthiana con una grande apertura dialogica, nei confronti sia della cultura cattolica, sia di quella laica. Tra i suoi capolavori vanno almeno menzionati: una monografia su Lutero del 1946, che supera con sovrana eleganza le interpretazioni polemiche cattoliche (Denifle, Grisar, Buonaiuti) allora correnti in Italia; una tempestiva [1952] presentazione di Bultmann, completamente scevra dalle paure che caratterizzano molti «barthiani» del tempo e *Per una fede* [1956, pubblicato dalle olivettiane edizioni di Comunità], che presenta il dogma cristiano nel contesto della nuova mentalità secolare.

6. La teologia anglosassone

6.1. Caratteristiche di fondo

Il cristianesimo anglosassone è sempre stato molto vivo e originale nelle sue manifestazioni e, di conseguenza, ha sempre saputo produrre una propria teologia: è un fatto, però, che il dibattito internazionale ha visto, fino ad anni recentissimi, una forte prevalenza della riflessione germanofona. Almeno due orizzonti tematici, tuttavia, sono stati, nell'ambito della teologia sistematica, sviluppati anzitutto nei paesi di lingua inglese. In Gran Bretagna si assiste a un vivo interesse per la ripresa teologica degli impulsi provenienti dalla filosofia del linguaggio, articolata secondo tre tendenze. La prima accetta la critica al linguaggio religioso condotta in base al criterio di verifica e sottolinea che le espressioni religiose non hanno carattere informativo, ma essenzialmente «performativo», cioè tale da orientare l'azione.

Una seconda tendenza si sforza di recuperare elementi cognitivi del linguaggio religioso, senza i quali, si osserva con ragione, anche la dimensione performativa si ridurrebbe a vuota retorica. Una terza linea di pensiero, sviluppando la nozione di «atto linguistico», insiste sulla relazione tra chi parla e la realtà della quale egli o ella parla. Il linguaggio religioso, dunque, si colloca sul piano della testimonianza e la sua analisi si collega a quella del ruolo sociale della comunità che lo utilizza.

Negli Stati Uniti prevalgono in un primo tempo le tematiche di etica sociale, che già all'inizio del secolo erano state poste in primo piano dal movimento del *Social Gospel*, il cui teologo più noto è Walter Rauschenbusch (1861-1918): gli impulsi di questa corrente restano vivi nel cristianesimo americano, come stimolo a collegare la predicazione con l'impegno per la giustizia sociale e a essi si possono ricollegare anche i movimenti per i diritti civili e figure come quella di Martin Luther King. Su tematiche in parte analoghe, ma con accenti diversi, si muove la riflessione dei fratelli Niebuhr, generalmente identificata come realismo «teologico» o «cristiano». Il pensiero di Reinhold Niebuhr (1892-1972) si sviluppa nel senso del progressivo abbandono di orientamenti socialisti e pacifisti ritenuti utopici: Cristo è visto come colui che utilizza il potere in vista del bene e la croce manifesta la trasformazione dell'impotenza in potenza, ad opera di Dio. Dopo la seconda guerra mondiale, Niebuhr si schiera con decisione a favore della democrazia americana, e ritiene che l'equilibrio strategico delle forze costituisca una difesa della pace più sicura di un'ideale di legge sovranazionale. Il fratello Richard (1894-1962) si interessa più direttamente di questioni squisitamente dogmatiche.

6.2. Paul Tillich (1886-1965)

Già professore in Germania, viene privato della cattedra nel 1933 a motivo delle sue convinzioni socialiste ed emigra negli Stati Uniti, dove sviluppa la propria riflessione

«sulla linea di confine» (è il titolo della sua autobiografia intellettuale) tra filosofia e teologia, Chiesa e secolarità, Bibbia e cultura. Le radici della ricerca tillichiana si collocano nella «teologia della mediazione» (*Vermittlungstheologie*) del XIX secolo. Una finissima analisi dell'esperienza umana (nei suoi aspetti propriamente antropologici, e poi in quelli culturali, estetici, spirituali) fornisce il quadro entro il quale la ricerca sul senso ultimo, e dunque su Dio, trova la propria formulazione. Provocato dalla domanda radicale del non-essere, l'uomo prende coscienza della propria finitudine. Dio (*lo ultimate concern*, come Tillich si esprime nella sua *teologia sistematica*) è la risposta radicale alla domanda contenuta nella realtà stessa, così come si manifesta. Tale strategia argomentativa, che colloca le categorie teologiche in rapporto con la domanda inscritta nella realtà espressa nella cultura e analizzata dalla filosofia, è chiamata da Tillich «metodo di correlazione» e rappresenta il cuore del suo pensiero. Sarebbe naturalmente ingiusto vedere nel progetto di Tillich un tentativo di sintesi universale, che annulla le tensioni della realtà e la struttura paradossale della rivelazione: è vero, tuttavia, che il suo è un pensiero della sintesi e della conciliazione. Muoversi sulla linea di confine vuol dire per lui anche abbattere i confini e mostrare che Dio può essere compreso a partire dalla realtà perché ne è parte, anche se il linguaggio religioso non sempre è in grado di mostrarlo adeguatamente. Di qui la necessità di una decodificazione culturale di tale linguaggio, la quale costituisce il compito specifico della teologia nel contesto della modernità. Probabilmente non è esagerato affermare che l'intero dibattito teologico nordamericano, fino ai nostri giorni, si svolge in dialogo, esplicito o meno, con Tillich. Il metodo di correlazione, del resto, non è privo di rapporti evidenti con progetti teologici che percorrono il XIX e il XX secolo, nello sforzo di porre in dialogo la teologia con la cultura secolare. Come osservano alcuni dei suoi critici (i cosiddetti «postliberali, dei quali si dirà), Tillich incarna un modello fondamentale di teologia cri-

stiana: quello che descrive la fede a partire da un'esperienza umana trascendentale, che il linguaggio religioso esprime in termini oggi non più immediatamente comprensibili, ma che, nelle sue coordinate di fondo, è strutturale dunque traducibile anche nei codici della cultura secolare.

6.3. Tra proposta e provocazione

Tra gli impulsi offerti dalla teologia nordamericana al dibattito del secondo Novecento, menzioniamo tre correnti. Anzitutto la teologia «del processo», che ha i suoi esponenti più noti in John Cobb (n. 1919) e Schubert Ogden (n. 1929). Essa accoglie una comprensione liberale dell'istanza di conciliazione tra il messaggio cristiano e il pensiero moderno e intende svolgere tale programma utilizzando in particolare la filosofia di Alfred N. Whitehead (1861-1946). Dio viene interpretato come fonte di vita e di sviluppo e la creazione è vista come processo in svolgimento, rispetto al quale Dio non dev'essere teisticamente concepito come «esterno», bensì coinvolto in tale processo. Si tratta di superare le contrapposizioni tra «oggettivismo» e «soggettivismo» e tra «natura» e «soprannatura». Se, da un lato, le modalità nelle quali tale programma viene svolto appaiono piuttosto speculative e, a tratti, vagamente gnosticizzanti, bisogna riconoscere che le istanze di fondo dei teologi del processo si ritrovano, in forme diverse, nel cuore di molti tra i più importanti dibattiti teologici del nostro tempo.

Il tema della modernità secolare è al centro della riflessione di un gruppo di teologi che si ritengono radicali, i quali interpretano la secolarizzazione come commiato dalla dimensione della trascendenza di Dio e propugnano una cristologia «secolare» come appello alla prassi etica in un mondo ormai senza Dio. Questa «teologia della morte di Dio» intende sviluppare alcune intuizioni dell'ultimo Bonhoeffer, ma lo fa in termini alquanto selvaggi, che prescindono completamente dal quadro teologico di riferimento del pensatore tedesco. Negli anni Sessanta e

nei primissimi anni Settanta essa ottiene una certa risonanza, che può essere interpretata come espressione acuta del disagio di parte del cristianesimo nei confronti della radicale secolarizzazione occidentale. Thomas Altizer, William Hamilton, Paul van Buren vorrebbero, come si esprime la teologa tedesca Dorothee Sölle, che per un certo tempo ne condivide alcune tesi, «credere ateisticamente in Dio»: tali paradossi non andranno oltre una moda abbastanza fugace. Quanto di significativo vi è in tale problematica (la ripresa di tematiche hegeliane e nitzscheane, il tema della morte di Dio cristologicamente intesa, le riflessioni bonhoefferiane) sarà sviluppato altrove con ben altro rigore teologico.

Negli ultimi vent'anni del Novecento, partendo dall'università di Yale, si sviluppa una corrente che intende contrapporsi in modo frontale all'eredità tillichiana. Ne *La natura della dottrina* [1984] George Lindbeck (n. 1923) interpreta la fede religiosa, utilizzando strumenti filosofici tratti dal secondo Wittgenstein, come un «gioco linguistico», sostanzialmente incommensurabile con altri universi di linguaggio. La fede, cioè, non andrebbe compresa a partire da un universo di esperienza ad essa esterno, bensì in termini «intratestuali»: una percezione dell'esperienza definita da coordinate comprensibili a partire dal loro uso nel mondo narrativo di un testo, che nel caso del cristianesimo è la Bibbia. La riflessione di Lindbeck è stata definita una sintesi tra Barth, del quale si riprende l'idea dell'autonomia del discorso teologico rispetto all'orizzonte della cultura e della storia, e Wittgenstein. Comprensibile, in questo quadro, l'accusa di autoreferenzialità rivolta alle tesi lindbeckiane. Altri autori, però, come ad esempio William Placher (1948-2008) hanno cercato di valorizzare alcune preoccupazioni di Lindbeck in termini più equilibrati e attenti a evitare esiti paradossali. Tra i teologi «post-liberali» si segnala anche, per il carattere incisivo e spesso provocatorio delle sue posizioni, lo specialista di morale Stanley Hauerwas (n. 1940).

6.4. Teologie contestuali

Negli Stati Uniti si sviluppano a partire dagli anni Sessanta due orientamenti teologici che sottolineano la dimensione contestuale della teologia, il fatto cioè che l'elaborazione teologica è riccamente determinata dall'orizzonte ermeneutico costituito dalla situazione di chi parla. Mentre in America Latina tale paradigma è svolto in prospettiva politico-sociale, negli USA sono le donne e i neri ad articolare un'elaborazione teologica originale. La teologia femminista diviene rapidamente uno degli orizzonti più importanti dell'ultimo Novecento, in quanto mette in luce le conseguenze pervasive di una declinazione androcentrica del linguaggio cristiano, la quale ha caratterizzato tutta la storia delle Chiese. Se, in alcune autrici, tale riflessione finisce per assumere una flessione postcristiana (Mary Daly, 1928-2010), in altre essa si propone come radicale ristrutturazione (che, certo, presuppone un'altrettanto radicale decostruzione) del discorso teologico. La teologia femminista è trasversale rispetto alle confessioni e anche rispetto alle culture. Essa si fonde in vari casi con le diverse teologie della liberazione e contribuisce ampiamente alla nascita dei *Women studies*, concepiti non solo come ambito tematico, bensì anche come paradigma metodologico nell'ambito delle scienze umane.

La teologia nera ha naturalmente la propria origine nella ricchissima, ancorché breve, tradizione del cristianesimo afroamericano, negli *spirituals*, nel movimento dei diritti civili. Come tutte le teologie contestuali della liberazione, tuttavia, essa chiede di discutere, dal punto di vista della condizione oppressa dei neri, l'insieme del messaggio cristiano. L'obiettivo di solidarietà delle Chiese con il mondo bianco ricco e sfruttatore non costituisce semplicemente un problema etico, bensì mette in questione le strutture della teologia cristiana in quanto tale. Il «dialogo» con la teologia bianca non può prescindere da un appello alla confessione di peccato e alla conversione. Tra i più noti esponenti di questo orientamento teologico è James Cone

(n. 1939). Le teologie contestuali hanno cambiato il volto della teologia, che attraverso di loro è uscita da un'ingenua presunzione di neutralità nei grandi conflitti della storia, per fare amare ma salutari esperienze relative alla propria corresponsabilità nelle maggiori tra le ingiustizie che squassano l'umanità. Al di là delle mode, che passano, le sfide che tali teologie lanciano rimangono e sono enormi. Il cristianesimo del XXI secolo non può permettersi di rimetterle tra parentesi.

7. *Il secondo Novecento in Europa*

7.1. Oltre Barth

Il clima della guerra fredda non risparmia la teologia. Barth mantiene le proprie convinzioni socialdemocratiche e si distanzia dall'anticomunismo viscerale imperante nelle Chiese, il che gli procura non poche polemiche (una, ancora una volta, con Emil Brunner): si deve anche a lui se il Consiglio Ecumenico delle Chiese, nonostante le pressioni del segretario di Stato americano (e convinto protestante) Foster Dulles, evita di assumere posizioni parallele a quelle di Pio XII. Tra i barthiani, il pacifismo, l'impegno politico in senso socialista, la lotta contro il riarmo della Germania, trovano il più convinto sostenitore in Helmut Gollwitzer (1908-1993) e, più tardi, nel suo discepolo Friedrich Wilhelm Marquardt (1928-2002). Entrambi sono anche molto impegnati nel tentativo di elaborazione teologica della Shoah, un tema che viene alla ribalta solo nel secondo dopoguerra, mentre la generazione dei testimoni (con alcune eccezioni, come appunto Gollwitzer), compresi quelli della Chiesa confessante, manifesta, rispetto ad esso, resistenze psicologiche consistenti. Alla «sinistra» barthiana si contrappone una «destra» che vede nelle sottolineature politiche di Gollwitzer unilateralità, esagerazioni e, anche, il rischio di asservire nuovamente la teologia a un programma secolare.

I primi anni Sessanta vedono l'emergere di due originali pensatori che intendono

no superare l'individualismo esistenzialistico di Bultmann, recuperando la pertinenza teologica della storia (e non solo della storicità). Il primo di essi, Wolfhart Pannenberg (n. 1928) pubblica nel 1961, insieme ad alcuni colleghi, una sorta di manifesto, *Rivelazione come storia*, in decisa dialettica anche con Barth. L'idea stessa di parola di Dio, secondo Pannenberg, è in definitiva derivata: Dio si rivela nella storia, che la parola racconta e interpreta. Ricostruendo criticamente la storia si raggiunge, a suo parere, l'azione stessa di Dio nella sua concretezza e poiché i metodi della ricerca storica sono criticamente controllabili, una teologia fondata storicamente può rivendicare una portata veritativa universale. Mentre la teologia della rivelazione risulterebbe inesorabilmente fideistica, Pannenberg ritiene che, per essere credibile, l'annuncio cristiano debba essere preparato filosoficamente e sostenuto storiograficamente. Richiamandosi a Hegel, egli ritiene che la storia sia comprensibile solo a partire dalla storia universale; un'analisi trascendentale dell'essere umano ne mostrerebbe l'apertura a Dio come unico adeguato orizzonte ermeneutico; e la critica storica applicata a Gesù mostrerebbe l'affidabilità delle narrazioni pasquali, come rivelazione del significato ultimo di Gesù: egli è anticipazione del senso escatologico della storia, che dunque risulterebbe, per così dire, storiograficamente accessibile. Pannenberg sostiene le proprie tesi impiegando un'impressionante erudizione filosofica, esegetica, spesso anche scientifica. L'impianto apologetico del suo pensiero, la sua ecclesiologia luterana conservatrice (molto interessata a temi come il ministero ordinato e l'episcopato) e il suo impegno ecumenico ne favoriscono una ricezione assai ampia in ambito cattolico.

Jürgen Moltmann (n. 1926), dopo gli esordi nel campo della storia della teologia, ottiene fama mondiale a partire dal 1964 con la *teologia della speranza*, un'opera molto originale, condotta in intenso dialogo con la filosofia di Ernst Bloch, che intercetta criticamente l'ottimismo storico del tempo. Come Pannenberg, Moltmann centra la propria ri-

flessione sull'escatologia, ma sviluppa il tema nella prospettiva di una prassi cristiana di liberazione storica, il che lo porrà, insieme al cattolico Johann Baptist Metz, in confronto simpatetico (anche se a volte critico) con le teologie della liberazione del Terzo Mondo. In tutta la sua produzione, Moltmann si mostra capace di elaborare teologicamente in modo non banale i temi che sono nell'aria: rimanendo fedele all'impianto blochiano, egli ripensa la teologia della croce nel quadro del dibattito sulla Shoah [*Il Dio crocifisso*, 1972], entra in dialogo con il cattolicesimo del Vaticano II in vista di un'ecclesiologia aperta alle problematiche del tempo nuovo [*La Chiesa nella forza dello Spirito*, 1975]. A partire dal 1980, si dedica a una serie di monografie sui principali temi teologici, sviluppando una prospettiva trinitaria e attenta agli impulsi dell'ebraismo e del cristianesimo orientale, ai grandi problemi del tempo (ecumenismo, ecologia, liberazione, femminismo, globalizzazione), sempre più critica nei confronti di Barth, politicamente impegnata. Moltmann è probabilmente il teologo del Novecento più tradotto in tutto il mondo. I suoi libri uniscono acume, qualità letteraria e qualche concessione alle mode culturali, il che ne ha favorito una ricezione che va ben al di là della cerchia dei teologi di professione.

Eberhard Jüngel (n. 1934) rappresenta invece la continuità con le tradizioni barthiana e bultmanniana, che egli unisce in una riflessione di grande e fascinosa complessità. La sua è teologia della parola e della rivelazione nella migliore tradizione barthiana, condotta in stretto rapporto con l'esegesi critica della scuola di Bultmann; egli sviluppa la teologia della croce come contestazione tanto del teismo classico quanto del suo rifiuto ateistico. La critica moderna alla religione è accolta nella misura in cui essa problematizza l'idea della necessità di Dio in ordine alla comprensione del mondo. Dio, però, non può essere per questo considerato superfluo: piuttosto, egli è *più che necessario*, cioè si colloca, sul piano ontologico e, di conseguenza, su quello noetico, *oltre* l'orizzonte della necessità e

per tale motivo può essere pensato cristologicamente, come evento di grazia e di libertà [*Dio, mistero del mondo*, 1977].

7.2. Linee di tendenza nel dibattito recente

Non è semplice individuare con chiarezza le tendenze che, nella riflessione teologica recente, determinano il dibattito attualmente in corso. Certamente l'egemonia tedesca registrata fino agli anni Settanta sta tramontando, ad opera sia della produzione nordamericana, sia di quella dei paesi del Terzo Mondo. In Europa e in Nordamerica (con declinazioni diverse nelle due situazioni) la teologia come disciplina accademica è messa in discussione dalla secolarizzazione nella sua legittimità scientifica. Non è certo una situazione nuova (Kant!), ma la tendenza (assai marcata oltre oceano, ma che si avverte anche in Europa) di sostituire le tradizionali facoltà teologiche con «dipartimenti di scienze religiose» ha conseguenze profonde anche sui contenuti della riflessione. La grande teologia protestante è sempre stata, in forme diverse, «funzione della Chiesa»: un'eventuale indebolimento del suo radicamento ecclesiale avrebbe conseguenze profonde.

Negli anni Sessanta e Settanta la teologia evangelica ha coltivato, nel Terzo Mondo e non solo, le tematiche della liberazione e del carattere «soggettuale» del pensiero di Dio: dall'America Latina, alla Corea, all'Africa; a ciò si aggiungono la già menzionata riflessione dei neri d'America e l'elaborazione teologica femminista. In queste teologie è particolarmente evidente la trasversalità rispetto alle tradizionali frontiere confessionali. Alla fine del XX secolo, certo, la visione di un sostanziale superamento delle barriere confessionali, balenata per un breve periodo, appare smentita dai fatti. Il movimento ecumenico da un lato e il cammino della storia dall'altro, tuttavia, fanno sì che, in molti casi, tali barriere siano oggi relativizzate, mentre molte contrapposizioni importanti (su questioni

politiche ed etiche, soprattutto, ma anche su temi più classicamente dogmatici) *attraversino* le confessioni.

L'evento forse più significativo della storia della Chiesa negli ultimi decenni del Novecento è stata l'esplosione (anch'essa, almeno in parte, trasversale rispetto alle famiglie confessionali) dei movimenti carismatici. In tutti i continenti, tranne l'Europa, il cristianesimo è in forte espansione e si tratta di un cristianesimo carismatico e pentecostale, il quale, finora, non ha espresso un'elaborazione teologica accademica particolarmente articolata: spesso, anzi, esso manifesta un certo sospetto nei confronti della teologia scientifica. È verosimile, tuttavia, che le dinamiche di consolidamento che inevitabilmente si produrranno anche nelle nuove espressioni ecclesiali siano accompagnate dalla riflessione teologica. Il futuro della teologia evangelica è molto legato alla sua capacità di interpretare queste istanze, che in larga misura sono collegate a quelle della Riforma: lettura diretta della Scrittura da parte delle comunità, sacerdozio universale, forte impegno etico. Il movimento ecumenico si è finora concentrato sui rapporti tra le Chiese «tradizionali». Se, tuttavia, queste ultime non vorranno essere tagliate fuori dai fermenti più impetuosi della testimonianza cristiana nel prossimo futuro, dovranno porre tra le priorità il dialogo con le comunità che li rappresentano. In questa impresa, anche la teologia è chiamata a offrire il proprio contributo, modesto, ma essenziale.

Bibliografia

Il solo elenco delle opere fondamentali degli autori citati, per tacere della letteratura secondaria, supererebbe di molto i limiti dello spazio disponibile. Mi limito dunque a segnalare alcune storie della teologia del Novecento che si segnalano anche per le ottime bibliografie. K. Blaser, *La Théologie au XX^e siècle*, Lausanne 1995; D. Ford (ed.), *The Modern Theologians*, Oxford 1996; R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992; G. Angelini - S. Macci (a cura di), *La teologia del Novecento*, Milano 2008.