

Jung, Bultmann e la psicoterapia

Hélène Erba, Roma

La giustificazione per mezzo della sola Fede è sia il fondamento del Protestantesimo, sia l'idea che divide il Protestantesimo dal Cattolicesimo. Inoltre essa diventa il cosiddetto principio materiale della Chiesa protestante, mentre la norma biblica ne è il principio formale.

« Questo principio della sola fede non si riferisce soltanto alla vita religioso-morale, ma anche alla vita religioso-intellettuale », scrive Paul Tillich, uno dei rappresentanti più noti del Protestantesimo moderno. « Non solo colui che vive ' nel peccato ', ma anche chi vive nel dubbio viene giustificato dalla Fede ». (Quanto lontani siamo qui da Lutero!) « Non c'è nessuna necessità che la situazione del dubbio, perfino del dubbio su Dio, ci separi da Lui. In ogni dubbio profondo si nasconde una fede: la fede nella verità stessa, anche se l'unica verità che possiamo esprimere è la nostra mancanza di verità. È questo, scrive Tillich, che mi ha permesso di rimanere teo-

logo e mi ha dato un profondo senso di liberazione. Non si può trovare Dio attraverso lo sforzo di pensare in un determinato modo o attraverso un sacrificium intellectus o mediante la sottomissione ad un'autorità estranea e una dottrina della Chiesa o della Bibbia. Ma anche nel dubbio si è nella verità. E nei momenti in cui si dispera del senso della vita, allora proprio la serietà del dubbio è di per se stessa l'espressione di questo senso. Tale serietà incondizionata è la manifestazione della presenza del divino nell'esperienza della totale separazione da esso. È proprio questa interpretazione radicale della dottrina della giustificazione per mezzo della sola Fede che ha potuto fare di me un Protestante cosciente » (1).

(1) Paul Tillich, *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung* (Evangelisches Verlagswerk GmbH, Stuttgart I. Auflage, 1962. *Schriften zur Theologie I. Gesammelte Werke Band VII*).

Per il protestante non esiste una sfera sacra, una verità sacra che sia in sé verità divina. Ogni protestante, laico o pastore, deve decidere da se stesso se una dottrina è vera o falsa, se un profeta è un profeta vero o falso. Neppure la Bibbia può sollevarlo da questa responsabilità, perché anche la Bibbia è sottoposta all'interpretazione. Il contributo più importante che il Protestantesimo ha portato al mondo è, secondo Tillich, il principio della protesta profetica contro ogni potere che si arroghi un carattere divino, sia che si tratti di una chiesa, di uno Stato, di un partito o di un Führer. (« profetica », nel senso di P. Tillich, significa una critica non razionale, ma che emerge dalla Fede, dall'aldilà di questo mondo).

Da questa negazione del carattere divino di qualsiasi verità o autorità sulla terra, risulta che non esiste mai una posizione assicurata, un possesso certo della verità. Da ciò è ovvio che il Protestantesimo deve di continuo riaffrontare il contenuto della sua Fede: Dio, Cristo, Chiesa. « Ecclesia semper reformanda ». Con l'evoluzione dell'uomo si trasforma anche la sua comprensione del messaggio evangelico.

Il Protestantismo è aperto allo spirito del tempo e se ne serve per l'interpretazione della Bibbia: teologia e filosofia sono necessariamente in un rapporto reciproco. « Colui che con spirito critico riflette sui concetti che utilizza, — scrive Bultmann —, in qualsiasi campo, della fisica o della teologia, si avvicina con analisi critica alla filosofia e si serve delle sue opere ».

Il dialogo fra teologia e filosofia si snoda attraverso tutto il nostro Cristianesimo. Per comprendere Bultmann è bene soffermarsi rapidamente su questo argomento.

Dice Gerhard Ebeling:

« La teologia e la filosofia rappresentano due correnti di tradizione, di origine e mentalità del tutto diverse l'una dall'altra: la Fede cristiana, la cui origine storica risale al mondo ebraico del Vecchio Testamento, e il pensiero greco, nel quale si manifesta in un modo unico la libertà dello spirito umano spinto ad indagare razionalmente l'Essere e le sue origini. L'unione di queste due correnti così diverse di tradizione ha creato il complesso storico più potente e differenziato, senza mai perdere però il carattere di una dualità piena di tensioni. Non si tratta di un miscuglio di due correnti che si potrebbero ulteriormente dividere. Per quanto la Fede cristiana sia legata al Vecchio Testamento, non vuoi essere però compresa come una forma della religione israelitico-giudaica. Infatti già all'inizio del Cristianesimo si era venuti ad un chiarimento decisivo in merito alla Fede cristiana, quando ci si persuase che i pagani erano ammessi alla Fede senza dover prima divenire Giudei.

Paolo conserva lo stesso atteggiamento tanto di fronte agli Ebrei quanto ai Greci; apertura di mente e dedizione, ma anche prontezza nel contraddire; nella certezza che la divisione fra Giudei e non Giudei, Greci e barbari, era risolta nella Fede. (Poiché i Giudei chiedono dei miracoli e i Greci cercano sapienza; ma noi predichiamo Cristo croci-

fisso, che per i Giudei è scandalo, e per i Gentili paz-
zia), (1 Cor. 1, 22). La penetrazione del messaggio
cristiano nel mondo greco-ellenistico non è un caso
né un avvenimento problematico per la purezza della
Fede cristiana... Il fatto che il Nuovo Testamento non
sia scritto in ebraico, come il Vecchio Testamento,
ma in greco, ha un significato profondo. L'incontro
della Fede cristiana con il mondo greco, che
costituisce l'essenza vitale del Cristianesimo, si con-
figura, infatti, soprattutto come adesione all'esponen-
te principale del pensiero ellenico, la filosofia » (2).

(2) Gerhard Ebeling, Lu-
ther Einführung in sein
Denken. J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck) Tübingen
1964.

Non accennerò, neppure brevemente, alle varie fasi
del Protestantismo dovute all'influenza delle diverse
correnti filosofiche, da Lutero in poi, mentre ritengo
di dovermi soffermare su un movimento teologico
le cui radici affondano nell'Illuminismo, nei concetti
di Kant ed Hegel, nel razionalismo. È la teologia
liberale che ha dato una profonda impronta a uo-
mini come Jung, Albert Schweitzer, Rudolf Bultmann,
Tillich, ecc.

Dalle allusioni fatte nei confronti della propria fa-
miglia, particolarmente a proposito del padre, si può
dedurre che Jung è cresciuto in un ambiente d'un
Protestantesimo ortodosso, altrimenti non avrebbe
mai potuto scrivere che si trovava solo con la sua
opinione, che Gesù era un uomo (3). Il problema del
Gesù storico è un frutto dell'Illuminismo, epoca in
cui Raimarus, nel 1778, scrisse il suo famoso libro
che presentava Gesù come un Messia politico ebreo.
Nel 1900 era molto in voga la teologia liberale, se-
condo la quale Gesù è certo l'apportatore di una
rivelazione, ma non ha significato assoluto; egli po-
teva essere cioè il rappresentante più puro e insigne
di una vita spirituale, l'incarnazione di un ideale che
dorme in ogni essere umano e si risveglia attraverso
l'incontro con Lui, ma non, come nel Protestantismo
ortodosso, il Figlio Unico e Redentore.

(3) C. J. Jung, Ricordi,
sogni, riflessioni. Il Sag-
giatore, Milano 1965, pag.
105.

Ciò che caratterizza la teologia liberale è la predo-
minanza dell'interesse storico. Il suo merito non sta

tanto nell'indagine e nel chiarimento della figura storica di Gesù, quanto soprattutto nell'allenamento alla critica, cioè alla libertà e veridicità. Scrive Bultmann: « Noi che veniamo dalla teologia liberale, non avremmo potuto divenire o rimanere teologi, se nella teologia liberale non avessimo incontrato la serietà della verità radicale; la teologia accademica ortodossa ci dava, invece, l'impressione di svolgersi nel compromesso » (4).

Ora, dove conduceva la via della teologia liberale storico-critica? La speranza che la critica, una volta liberata dal fardello della dogmatica, ci avrebbe condotti alla conoscenza della vera immagine di Gesù, fondamento della Fede, si rivelò rapidamente un'illusione. Albert Schweitzer scrive verso la fine del suo libro: « L'indagine sulla vita di Gesù ha avuto una strana sorte. Partì per scoprire il Gesù storico credendo di poterlo mettere, tale e quale, come « La Vita e Salvezza » nella nostra epoca. Sciolse i vincoli che lo legavano da secoli alla rocca della dottrina ecclesiastica e si rallegrò quando vide che la sua figura riacquistava vigore e vitalità e che Gesù le veniva incontro come uomo storico. Ma egli non si fermò: oltrepassò il nostro tempo e ritornò nel suo ».

Per A. Schweitzer è stata la delusione per la mancata Parusia, l'avvento del Regno di Dio, che indusse Gesù, il rabbi e profeta ebraico, ad accettare la via del dolore, della croce, per forzare in questo modo la Parusia. Albert Schweitzer s'indirizzò verso l'amore del prossimo e fondò Lambarené. Trovò la sua soluzione sul piano etico.

Il problema del rapporto fra il Cristo kerygmatico, cioè il Cristo come è annunciato dalla Chiesa, e il Gesù storico, determina oggi in gran parte l'indagine scientifica del Nuovo Testamento. Ovviamente esiste una differenza fra la predicazione di Gesù e il messaggio annunciato dalla comunità primitiva. Gesù, il rabbino e profeta ebraico, predicò l'avvento del Re-

(4) Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*. Erster Band Fünfte, unveränderte Auflage 1964. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen. Zweiter Band Dritte, unveränderte Auflage 1961. Dritter Band: Zweite, unveränderte Auflage 1962.

gno di Dio. La comunità primitiva predicava Gesù come il Cristo, la sua morte e la sua resurrezione, la sua venuta alla fine dei tempi. L'Annunciatore divenne l'Annunciato. Come possiamo comprendere questo?

Quando Jung scrive di appartenere all'ala sinistra del Protestantismo, ciò significa precisamente che egli condivide la concezione liberale, secondo cui Gesù è un uomo, un rabbi ebreo e profeta, senza essere però soddisfatto della teologia liberale dominante nel periodo della sua gioventù, che era quella di Ritschl (5).

(5) C. G. Jung, op. cit., pag. 104.

Nella sua conferenza all'Eranos del 1940 sulla psicologia della Trinità, Jung allude alla problematica delle indagini sulla vita di Gesù; e inoltre parla dell'influenza esercitata dalla Gnosi e dalle religioni dei misteri sul Cristianesimo primitivo, i cui contenuti furono proiettati su Gesù, rendendo la sua personalità addirittura irriconoscibile. (Il libro di Bultmann « Gesù » era uscito nel 1925).

Sappiamo che Jung giunse alla convinzione che su Gesù furono proiettati gli attributi dell'eroe come figura collettiva. « Il contenuto di tali immagini simboliche è la rappresentazione di un essere superiore, universale perfetto o completo... Poteva avere quest'effetto rivelatore perché e in quanto era un Dio eterno — cioè non storico — e poteva agire in tal modo soltanto grazie al consensus generalis... Questa rappresentazione corrisponde ad una completezza esistente nell'uomo come immagine dell'inconscio. E questo archetipo del Sé ha risposto in ogni anima al messaggio, cosf come il rabbi concreto Gesù è stato rapidamente assorbito dall'archetipo assimilato. In tal modo Cristo realizzò l'idea del Sé. Se avesse conservato la sua figura storica, umana, Gesù sarebbe molto probabilmente, dice Jung, al livello di un Pitagora, Socrate o Apollonio di Tiana» (6). Quest'ultima frase riflette l'immagine di Gesù com'è vista dalla teologia liberale.

6) C. G. Jung, La simbolica dello spirito. E-

L'aspettativa del Messia, del Salvatore era in quell'epoca particolarmente viva, e fu attivata dalla personalità storica di Gesù come archetipo universale. In tal modo la figura del Messia o Kyrios venne proiettata su Gesù. In altre parole: il linguaggio mitico possiede un'affinità con processi che si svolgono nella profondità dell'anima umana; e possiede dunque un rapporto esistenziale che non va cercato nel piano razionale, ma nel piano dell'inconscio collettivo.

naudi, Torino 1959, pag. 233-234.

Certo, anche la risposta di Jung solleva problemi. In ogni modo, se Jung compiangere la perdita dei simboli e riti nel Protestantismo, mi pare che lo faccia piuttosto per gli altri, in quanto egli non era destinato alla via della Fede, ma al pensiero come presa di coscienza.

Vediamo ora come Bultmann, anch'egli figlio di un pastore protestante come Jung, abbia reagito alla teologia protestante liberale e come abbia interpretato il mito del Cristo.

Il libro di Miegge può dare alcuni dati essenziali sulla tesi di Bultmann: Gesù, figura storica, rabbi e profeta ebraico, annuncia l'imminenza dell'avvento del Regno di Dio, e chiede una cosa: un amore incondizionato a Dio, con una dedizione assoluta. Non si può dire se Gesù abbia avuto coscienza di essere il Messia, egli ha comunque avuto la coscienza che il segno decisivo di tale evento era la sua persona. Gesù è stato crocifisso, e questo è un evento storico. La risurrezione invece non è un fatto storico; fa parte del mito. La risurrezione non è altro che la fede nella croce come avvenimento salutare (Heilseignnis), nella croce come croce di Cristo. Non si può credere prima in Cristo e poi nella croce; ma credere in Cristo significa credere nella croce come croce di Cristo. Non è l'evento salutare perché è la croce di Cristo, ma è la croce di Cristo perché è l'evento salutare.

(7) "Kerygma und Mythos" Theologische Forschung 1960. Herbert Reich Evangelischer Verlag GmbH Hamburg-Bergstedt.

(8) Karl Jaspers, Die Frage der Entmythologisierung. Rudolf Bultmann, R. Piper & Co. Verlag, München 1954.

All'infuori di questo è soltanto la fine tragica di un uomo nobile (7).

Nel dialogo « Karl Jaspers, Rudolf Bultmann: Die Frage der Entmythologisierung »(8) Bultmann pone il problema molto chiaramente: il compito dell'esegeta è quello di presentare la dottrina dell'Evangelo, la Parola di Dio, al pastore e al curatore delle anime, conformandosi alle ricerche scientifiche più recenti e, contemporaneamente, alle esigenze dell'uomo moderno. Solo tale atteggiamento può consentire di superare il rischio additato da Lutero, criticato da Jung in suo padre, vivo per ogni Protestante, che il messaggio dell'Evangelo venga annunciato come Parola di Dio e non come parola dell'uomo. Non dimentichiamo che nel culto protestante non c'è altro se non la Parola, o almeno tutto è centrato nella Parola. Poveri pastori! In definitiva, si tratta dunque, come dice Bultmann, di rendere visibile, tangibile, ciò che è la Fede cristiana per l'uomo di oggi. Ecco il problema.

Ora, l'interpretazione di un testo resa in tal modo che questo testo tocchi me, concerna me, è un problema ermeneutico che per Bultmann diventa un problema centrale. Non esiste per Bultmann un'esegesi neutrale, un pensiero distaccato, perché non stiamo di fronte alla storia come di fronte alla natura; facciamo parte della storia. Abbiamo già visto l'importanza che aveva questo atteggiamento per Lutero. Questo atteggiamento, che aveva già una notevole importanza in Lutero, è la prerogativa essenziale di Bultmann, che nelle sue opere (citerò soprattutto « Glauben und Verstehen, Das Problem der Hermeneutik », « Adam, wo bist Du ») mette in rilievo la differenza fra filosofia greca e pensiero biblico, quali fonti di due diverse concezioni della vita (v. ad es. il suo brillante « Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen », in italiano « Il Cristianesimo primitivo », Milano, Garzanti 1964).

Nell'ideologia greca, il cosmo viene oggettivato nel pensiero razionale, compreso come unità ordinata,

sottoposta alla legge; e l'universale atemporale è in questa filosofia il vero Essere, accessibile alla ragione, il Reale, contrapposto alla sfera del divenire e dell'appassire, appartenenti all'attuale ed individuale. Nel cosmo, rappresentato in analogia d'un'opera d'arte, sotto il punto di vista dualistico della forma e della materia, l'uomo si considera un anello, inserito organicamente nel nesso oggettivo del mondo e oggettiva se stesso come fenomeno della natura.

In una tale ideologia, la storia nel senso del divenire, della « *Geschichtlichkeit* » dell'individuo, non esiste. Di fatto, Tucidide ricerca nella storia intesa come una successione di fatti oggettivi, compiuti, appartenenti al passato, ciò che è permanente, cerca di estrarre l'invariabile dal variabile, l'invariabile essendo per Tucidide la ricerca del potere, l'ambizione. Anche se i Greci non ignoravano il divenire, la Genesi, non le davano nessuna importanza.

Anche nel pensiero moderno, la storiografia ha cercato, fino a questi ultimi tempi, di vedere fatti storici come fatti naturali, fatti del passato, e ne ha ricercato la connessione, la legge. La soggettività dello storico, un giudizio di valore, dovevano essere evitati. Il libro di Spengler: « *Il declino dell'Occidente* » (9), è la perfetta espressione di questo modo di vedere un fatto storico come un fatto naturale. Anche la teologia liberale tende a vedere la realtà nelle idee generali: amore, ethos, ecc. Ma la storiografia oggettiva non vede che un fatto storico non è soltanto, anzi non è essenzialmente un fatto naturale. In altre parole: l'avvenimento storico non è mai finito e il suo senso ne sarà svelato soltanto alla fine dei tempi. Certo, che Luterò, per esempio, abbia affisso le sue novantacinque tesi alla porta della chiesa di Wuttenberg, è un fatto passato; ma il suo senso non lo è, e determina ancora la nostra esistenza. Non si conoscerà prima della fine della storia il significato dell'azione di Luterò, perché le conseguenze si svolgono ancora nel mondo di oggi. L'essere umano stesso è storicità. Il passato non

(9) Oswald Spengler, *Il declino dell'Occidente*. Longanesi, Milano 1970.

è soltanto un passato morto, ma anche un presente o meglio un futuro che lo chiama, si indirizza a lui, ha qualcosa da dirgli. Noi siamo responsabili di ciò che potremmo chiamare il futuro del passato. Ogni Protestante, per esempio, è responsabile del futuro del passato protestante, che non è chiuso, ma aperto, e il presente è il momento della decisione, nella decisione attuale è colto il frutto del passato e scelto il significato del futuro. Così si stabilisce un rapporto dialettico fra passato e futuro nella decisione del presente.

Questa interpretazione esistenziale della storia è di origine biblica, e come il concetto greco della storia è soltanto un aspetto della filosofia greca, così il concetto biblico della storia è soltanto un aspetto, anche se centrale, del pensiero biblico. Per la Bibbia, gli avvenimenti non sono cose finite; i periodi storici non sono cicli isolati. Avvenimenti e periodi sono legati da un'intenzione. Un episodio non è mai compiuto; lo sarà soltanto quando il piano di Dio in questo mondo sarà realizzato. Un fatto storico non è mai soltanto un fatto oggettivo, ma porta in sé un significato che lo oltrepassa. Il popolo è responsabile del futuro del suo passato che gli porterà benedizione o castigo, secondo la sua obbedienza o disobbedienza. Nella storia (Geschichte) Dio si indirizza all'uomo, lo provoca al dialogo e aspetta la sua risposta. Questo è il concetto che domina la storiografia biblica: la vera realtà è la storia. Non è nella natura cosmica che l'uomo si trova inserito — anzi le sta piuttosto di fronte — bensì nella storia, nella quale, grazie alle sue decisioni e ai suoi destini, conquista la sua impronta individuale. La vera vita dell'uomo matura, dunque, nella sfera dell'individuale, nell'attualizzarsi degli incontri. È nella decisione del momento, e non nel volo dei suoi pensieri verso il mondo divino atemporale, che egli sta di fronte a Dio.

È qui, nell'avvenimento concreto storico che si verifica l'incontro con Dio, come con Colui che esige, giudica e giustifica. Per l'uomo biblico l'indagine del-

la verità è l'indagine del senso dell'incontro attuale, l'indagine di ciò che è richiesto e dato. Ora, torniamo all'interpretazione di un testo biblico. È chiaro che secondo la comprensione che l'interprete avrà della vita, di se stesso, di Dio, interrogherà il testo in modo diverso; il suo rapporto con il testo muterà e il testo risponderà diversamente. Bultmann chiama « Vorverständnis », comprensione preliminare, questo insieme di presupposti che non è mai possibile eliminare per avere un cosiddetto atteggiamento neutro. Esigere ciò sarebbe assurdo. Ma noi dobbiamo essere coscienti di questi presupposti. D'altra parte, il testo stesso è stato scritto con una certa intenzione e da qualcuno che aveva, anche lui, una comprensione sua del rapporto con Dio, del mondo, ecc..., cioè un « Vorverständnis » suo. Ora, più l'interprete si avvicina al testo con la stessa comprensione preliminare, più domanderà al testo ciò che esso ha intenzione di dire, e più la comprensione del testo si avvicinerà a ciò che si può chiamare una comprensione oggettiva. Nel senso che l'interprete si mette il più possibile in condizioni tali da lasciar parlare il testo e lasciargli dire ciò che aveva veramente intenzione di dire. Per esempio, se noi ci avviciniamo ad un testo biblico con le categorie del pensiero greco, razionale, oggettivante, non siamo nelle condizioni preliminari adatte, per comprendere il testo che vuoi parlare di un Dio che ordina e che non è mai oggetto del pensiero umano. Secondo Bultmann, l'uomo ha un sapere di Dio che è un « nichtwissendes Wissen », un sapere che non sa (potremmo dire forse l'archetipo di Dio in noi).

Ora, se, per parlare come Luterò, la rivelazione si indirizza non a pietre e oche, ma all'uomo, questo presuppone una cosa: essere uomo, e questo significa avere una comprensione preliminare corretta, giusta, di ciò che la Bibbia ha da dirci. Certo, Bultmann richiede il Vorverständnis corretto non a qualsiasi persona — si può fare l'esperienza di Dio senza esso — ma all'esegeta. Per esempio, come si spiega

che la teologia classica consideri l'evento della salvezza un atto giuridico, un sacrificio, e la teologia liberale una esperienza mistica? Come si spiega che il peccato venga considerato talvolta sul piano della magia, e talvolta su quello dell'etica o sul piano religioso? Perché queste interpretazioni si basano su diverse comprensioni preliminari. Perciò è indispensabile sottoporre le categorie con le quali ci avviciniamo al messaggio biblico ad un'analisi critica, per esaminare fino a che punto questa concettualità sia corretta e adeguata in considerazione di ciò che questo messaggio ci vuole dire.

A me pare che lo psicoterapeuta si trovi di fronte a problemi molto simili. La sua comprensione del paziente — il suo testo — non può essere separata dalla comprensione di se stesso. Perciò facciamo una analisi personale: per non proiettare sui pazienti i nostri contenuti psichici. D'altra parte, non esiste un vero rapporto analitico fintantoché il paziente è un mero oggetto, fintantoché non riconosciamo il suo « Anspruch », il suo diritto su di noi. In altre parole, anche noi dobbiamo renderci conto della distinzione fra situazione esistenziale e situazione esistentiva, così essenziale per comprendere Bultmann. Per divenire psicoterapeuti dobbiamo tutti prepararci; e sappiamo anche che l'interpretazione dei sogni e in generale la terapia sarà diversa a seconda del genere della preparazione (Freud, Jung, ecc). Per esprimerci col linguaggio di Bultmann, noi dobbiamo avere un « Vorverständnis », una comprensione preliminare, giusta, adatta o anche categorie adeguate. Questa comprensione preliminare è la situazione esistenziale.

Nel momento dell'incontro con il paziente, Jung ci raccomanda di dimenticare tutto ciò che abbiamo imparato. Noi tutti abbiamo fatto l'esperienza di quanto sia difficile raccontare all'analista di controllo lo svolgersi di una seduta. Possiamo raccontargli i sogni e le nostre interpretazioni, ma, per quanto importante ciò sia, non è l'essenziale. L'essenziale sta

nella situazione di transfert con tutto l'intreccio dei rapporti, cioè nella situazione esistenziale. Certo, il paziente è anche oggetto per noi, un oggetto per quanto possibile scientifico, e deve esserlo; così quando proviamo a classificarlo in una delle categorie note, quali la nevrosi coatta, ecc. Ma nell'incontro, nel transfert, il rapporto soggetto-oggetto dovrebbe cedere il posto ad un altro rapporto, ad una apertura, cioè all'incontro esistenziale. E quest'incontro cambia anche l'analista. Sono due modi diversi di vedere la stessa cosa (che non è affatto più la stessa): l'una è razionale, greca, l'altra esistenziale, biblica.

Queste considerazioni sono secondo il mio parere molto fertili se rapportate al problema del miracolo e del «Wunder» (Bultmann usa la parola « Mirakel », miracolo, per un evento contro natura, per esempio cambiare l'acqua in vino, mentre utilizza la parola « Wunder », per la quale in italiano esiste solo la parola « miracolo », per indicare un'azione di Dio percepita solo da me, che per gli altri sarà un anello nella catena della causalità).

L'azione di Dio è celata, come « Wunder », per colui che non vede Dio in essa. Poiché il Wunder non è precisamente un'azione che si possa legittimare come azione di Dio in una qualcosa che può essere percepita come un evento logico entro il mondo. L'affermazione che un avvenimento sia un Wunder non è in contraddizione con la constatazione che sia un evento di questo mondo. Comprendo bene che cosa significa «Wunder»: è l'agire di Dio. (Una tale visione abolisce il mondo come natura). L'impossibilità di riconoscerlo come manifesta azione di Dio significa per me anzitutto che Dio è nascosto a me. Parlare del Wunder significa parlare della mia esistenza, cioè dire che nella mia vita Dio è divenuto visibile. Esiste dunque soltanto un « Wunder»: quello della rivelazione in quanto avvenimento: non come idea, ma come azione di Dio. La Rivelazione significa perciò grazia di Dio per l'empio.

Rivelazione è rivelazione soltanto in actu e non diviene mai una cosa rivelata. Perché Dio non può essere trattenuto nella Fede così che il credente possa ritornare sulla sua Fede come su una decisione presa una volta per tutte. Dio rimane sempre al di là di ciò che è stato afferrato, o, in altre parole: la mia decisione di Fede è genuina soltanto se attuata di volta in volta. « Dio è l'ospite che procede sempre » (Rilke). In nessun momento presente può essere afferrato come Colui che rimane; ma essendo colui che esige sempre di nuovo le mie decisioni, sta sempre dinanzi a me, come Colui che viene, e questo suo essere sempre nel futuro è il suo essere nell'«ai di là».

Ora, la rivelazione, la rivelazione biblica, utilizza il linguaggio umano secondo il suo vero senso, cioè in un aprirsi alla trascendenza. Però non sempre correttamente. L'uomo naturale, con la sua tendenza all'oggettivazione, distorce il suo senso. E questo già nel Cristianesimo primitivo. Il mito autentico è orientato verso la trascendenza, come un potere che esige riconoscimento e obbedienza. Il mito esprime l'idea che l'uomo non è signore del mondo e della sua vita e che il mondo nel quale egli vive è pieno di problemi e di oscurità. Il mito è molto di più di una scienza primitiva. Ma il mito della dipendenza originaria dell'uomo da un « Tutt'altro », dalla trascendenza, non è mai puro, perché l'uomo non può sopportare il dominio del trascendente. L'esperienza sempre ripetutasi di colui che vive nell'immediatezza della trascendenza è l'isolamento. E l'uomo, tanto quello primitivo quanto quello moderno, non è capace di sopportarlo. Perciò anche l'uomo religioso conosce la tentazione di oggettivare queste potenze della trascendenza irrompenti nella nostra vita, di allontanarle per eliminare il loro « Anspruch », il loro diritto sull'uomo. Van der Leeuwe enumera i mezzi seguenti per dominare i poteri trascendentali; l'uomo da loro forma, nome, eternità, culto. Diamo soltanto un esempio: presso i Greci l'immagine domina la religione, mentre manca in Israele. Il greco

vede l'immagine e la tiene a distanza, mentre Israele ascolta il suo unico Dio che dispone completamente del suo popolo.

Attraverso le sue ricerche esegetiche, Bultmann mostra come nel mito gnostico e nei misteri che Paolo incontra nella sua attività missionaria, dominano, malgrado la loro elevatezza spirituale, una comprensione preliminare rispetto a quella della rivelazione del messaggio evangelico. E osserva come egli cerchi di utilizzare a modo suo i concetti familiari agli Gnostici nella sua predicazione dell'Evangelo. Questo spiega le contraddizioni concernenti la morte di Gesù come sacrificio e come avvenimento cosmico, il vedere in Gesù il Messia e il secondo Adamo, ecc. Ma soprattutto la critica viene provocata da una strana contraddizione che si manifesta in tutto il Nuovo Testamento: da una parte, determinazione cosmica dell'uomo, dall'altra egli è chiamato a prendere decisioni; talvolta il peccato è considerato fato, talvolta colpa, ecc. Così il senso del mito è parzialmente celato da una comprensione preliminare inadeguata, e questo si manifesta già nel Cristianesimo primitivo. Dobbiamo rilevare la frase di Bultmann in « Kerygma e Mito », che non è stata compresa abbastanza chiaramente: « Nel mito stesso è contenuto il motivo della critica di se stesso, cioè delle sue rappresentazioni oggettivanti, in quanto il carattere oggettivante delle sue affermazioni inibisce e occulta la sua vera intenzione di parlare di un potere trascendente, a cui sono sottomessi mondo e uomini ».

Certo, Malet, oltrepassa il pensiero di Bultmann, quando interpreta la mitologia come il logos del mito, come la sua razionalizzazione su un piano primitivo, quando, per esempio, l'ai di là di Dio viene rappresentato come lontananza spaziale (10). Però Malet ha visto qualche cosa di giusto allorché sottolinea che Bultmann non ha mai parlato di demitizzazione, ma sempre di demitologizzazione; Bultmann non vuole affatto eliminare il mito, né razionalizzar-

(10) Andre Malet, *Mythos et Logos. La pensée de Rudolf Bultmann*. Ed. : Labor et Fides, Genève, 1962.. (Nouvelle série : logique, n. 14).

lo, ma vuole invece, reintegrarlo nel suo suo vero senso. In ogni modo non vuole eliminarlo, quando chiama « mitico » il parlare dell'agire di Dio e del suo intervento decisivo escatologico nella nostra esistenza.

Ora, se il senso del messaggio evangelico viene celato da una comprensione preliminare inadeguata, da categorie non adatte, ci si deve domandare quali siano le categorie corrette, per reinterpretare il mito cristiano.

Bultmann dice: « Esso deve essere interpretato secondo la comprensione dell'esistenza inerente al mito stesso, cioè deve essere interpretato esistenzialmente ». Per la Bibbia l'uomo, come sappiamo, è storicità. Non ci si deve dunque stupire se Heidegger, per indagare il « fenomeno umano » dal punto di vista ontologico, abbia studiato il messaggio rivelato e la tradizione Cristiana in certe rappresentazioni che hanno particolarmente messo in luce la struttura esistenziale dell'uomo, come Agostino, Lutero, Kierkegaard. Heidegger non ha mai fatto mistero dell'influenza profonda esercitata su di lui dalla Bibbia e anche da Lutero giovane. Ora, dato che Heidegger, sul piano ontologico, è rimasto più fedele al Nuovo Testamento di molti esegeti e professori di teologia, Bultmann ha potuto servirsi delle sue analisi delle strutture formali, trovando in lui precisamente ciò che aveva scoperto attraverso i suoi lavori esegetici e teologici nel Nuovo Testamento e nella tradizione protestante. « Non significa dipendenza dalla dottrina filosofica di Heidegger se traiamo insegnamenti dalla sua analisi dell'esistenza, perché in essa viene affrontato lo stesso problema, che è posto alla teologia, cioè il problema della storicità, divenuto acuto per la comprensione storica della Bibbia. Nello sforzo di chiarire il rapporto dell'essere umano con la storia e di utilizzare quindi la comprensione storica per uscire dallo schema abituale soggetto-oggetto, la teologia può imparare da Heidegger. È ovvio che non necessariamente ci si

deve rivolgere a Heidegger, se si crede di impararlo meglio altrove, va bene. Ciò che conta è che deve essere appreso » (11).

(11) Jaspers - Bultmann, cit, pag. 60.

Bultmann ha delineato una reinterpretazione del mito cristiano in « Kerygma e Mito ».

Per chiarire la comprensione cristiana dell'essere nel Nuovo Testamento, egli espone anzitutto ciò che significa l'essere umano senza Fede nel Nuovo Testamento, poi l'essere umano nella Fede, ma senza una Fede specifica in Cristo.

Si pone a questo punto il problema se oggi la filosofia esistenziale non giunga per via profana alla stessa ideologia elaborata dal Nuovo Testamento, prescindendo, tuttavia, da Cristo, che del Nuovo Testamento era il nucleo. L'evento cristico risulterebbe, in definitiva, un resto mitologico, la cui eliminazione sancisce l'avvento della filosofia al posto della teologia pionieristica che avrebbe esaurito il suo ruolo.

Cosicché, fra l'altro, la teologia dovrebbe essere considerata una pioniera della filosofia che, in quanto tale, oggi ha esaurito il suo ruolo. Potrebbe sembrare cosí che nell'evento cristico si tratti d'un resto mitologico che deve essere eliminato. Questo problema deve essere affrontato con tutta serietà, se la fede cristiana vuole essere sicura di se stessa. Poiché essa può guadagnare la certezza di se stessa solo se pensa fino in fondo alla possibilità della sua, impossibilità ed inutilità. La filosofia è persuasa che è necessario solo dimostrare la « natura », cioè l'esistenza autentica, quale fattore ad essa appropriato per avviarne la realizzazione. In questa autofiducia consiste la profonda differenza fra Nuovo Testamento e filosofia, poiché il Nuovo Testamento afferma che l'uomo non può liberarsi dalla sua effettiva vocazione al mondo, se non attraverso un'azione di Dio. Il suo « messaggio » non è una dottrina relativa alla « natura », all'esistenza autentica dell'uomo, ma appunto il messaggio di questa azione libe-

ratrice di Dio, il messaggio dell'evento salvifico compiuto da Cristo.

Ora Bultmann spiega l'evento di Cristo, la croce di Cristo, che, quale evento cronistorico innalzato a dimensione cosmica, diventa un evento escatologico; cioè per il credente resta sempre presente. Invece la Resurrezione, in contrasto con la crocifissione, non è in nessun caso un evento cronistorico, non è un miracolo di conferma che giovi a chi chiede di poter credere con certezza in Cristo.

Bultmann ha assolutamente ragione quando afferma che la Risurrezione di Cristo significhi molto di più; o, meglio ancora, esprime qualche cosa di assolutamente diverso dal ritorno di un morto nella vita di quaggiù. Ciò significherebbe soltanto che la vita individuale non cessa con la morte e non sarebbe davvero un evento salvifico. Questa grande disputa relativa alla cronistoricità della Risurrezione di Gesù deriva da un malinteso. Il Risuscitato, in quanto il Tutt'altro, è una nuova comprensione dell'uomo, che distrugge l'autosufficienza dell'uomo peccatore, separato e nemico di Dio. Il mondo, attraverso la Risurrezione, diviene di nuovo creatura di Dio, a cui è data la vita eterna. Per operare questa trasfigurazione radicale, ci vuole ben altro che un essere soprannaturale che sa compiere il miracolo di tornare alla vita. Ci vuole l'azione salvifica di Dio; ci vuole un'autentica Alterità, cioè una nuova comprensione dell'uomo. Il Risuscitato è tale soltanto in quanto mi resuscita; altrimenti, è un mero prolungamento di me come qualsiasi realtà oggettiva. Proprio perché non è risorto oggettivamente, Gesù è risorto realmente, cioè escatologicamente, divenendo il mio « Signore ». Si comprende allora che la Risurrezione è il senso della croce, la sua realtà profonda. Migliaia sono stati crocefissi. I fatti oggettivi in se stessi non sono niente; il loro vero essere è il loro senso.

Morte e Risurrezione come evento salvifico di Cristo significano la mia liberazione dall'autosufficienza, il mio ritorno cosciente alla mia origine, attraverso

l'azione di Dio, sotto il mistero della croce, per cui il dolore acquista il suo senso. La fede, come dedizione all'amore di Dio, è allo stesso tempo l'abbandono della mia vecchia autocomprensione in quanto giustizia propria, il cui rovescio è sempre l'angoscia; nella Fede mi capisco completamente quale figlio della grazia di Dio. Ma l'atto di Fede va sempre rinnovato, l'uomo è teso fra autosufficienza e Dio, tra legge e rivelazione: l'evento salvifico — la croce, la Risurrezione — è un evento escatologico.

Il dramma della vita archetipica di Cristo ha un riferimento ad un evento psichico vivo e universalmente esistente. È l'archetipo dell'individuazione, quindi di quel processo di mutamento della psiche, a cui l'uomo deve esporsi quando vuole raggiungere la piena realizzazione di se stesso. Espresso teologicamente sarebbe: « Le vere parole di Fede sono sempre anche parole relative all'uomo e al suo divenire uomo. Non si può credere al figlio nato da Dio, senza credere alla propria vocazione di essere figli di Dio». (R. Stahlin: « Wer ist dieser » («Chi è questi?», citato da Uwe Steffen) (12).

Il mito di Cristo contiene il motivo di Giona della morte e della risurrezione, ma non come motivo che ritorna ciclicamente, in contrasto con la morte e la risurrezione degli antichi dei della natura: Attis-Cibele, Mitra, Adone, ecc, che del resto non possono provare una realtà storica. Non possiamo qui indagare quale sia il rapporto tra il mito di Cristo e gli antichi misteri. Rimando al libro di Uwe Steffen.

L'affermazione di Jung che la teologia annuncia una dottrina che non si capisce ed esige una Fede che non si riesce a trovare, senza che la teologia si sforzi di renderla comprensibile, non è certo valida per Bultmann, anche se la sua via è tutta diversa. Si potrebbe soltanto domandarsi fino a che punto Bultmann ne abbia facilitato la comprensione! Quasi rincrebbe che egli non si sia servito degli scritti di

(12) Uwe Steffen, Das Mysterium von Tod und Auferstehung Formen und Wandlungen des Jona - Motivs, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963.

(13) Kerygma e Mito, cit., pag. 46.

Jung, perché la sua affermazione: « Non perché è la croce di Cristo, è l'evento salvifico, ma perché è l'evento salvifico, è la croce di Cristo » (13) trova un sostegno nella scoperta di Jung degli archetipi: una spiegazione del fatto che la morte e la Risurrezione di Cristo trovano tanta risonanza nell'uomo, scuotendolo profondamente. Come pure quando Jung scrive: « Se non esistesse un'affinità tra la figura del Salvatore e certi contenuti dell'inconscio, uno spirito umano non avrebbe mai potuto vedere la luce in Cristo e comprenderla con fervore ».

Ma arrivando all'ultimo punto, si capisce che non poteva andare d'accordo con Jung. Che io sappia, Jung e Bultmann non si citano mai vicendevolmente, benché si avvicinino nelle loro ricerche, per quanto diverse. Una differenza profonda li separa. Ed è l'ultimo argomento che affrontiamo: l'assolutismo del messaggio evangelico. Per Bultmann, la rivelazione è l'evento che si attualizza ora e per me nell'incontro con Dio come il mio Dio, attraverso la Parola annunciata oggi dalla bocca di un uomo, il pastore. Questa rivelazione è legata ad un avvenimento storico di duemila anni fa, cioè la crocefissione di Gesù e la fede pasquale della prima comunità cristiana, che legittima il pastore a parlare così. Ora, come dice Jaspers, perché questo evento dovrebbe essere l'unico valido per la rivelazione di Dio? Non sarebbe possibile che altre rivelazioni siano date all'uomo, per esempio attraverso i Veda per i Rishis, attraverso i libri di saggezza cinese ecc? Anzi, non potrebbe la rivelazione essere intesa in un modo molto più vasto? Jaspers non allude qui ad una soggettività arbitraria, ma ad una fede filosofica.

Per quanto poco piacevole sia il dialogo Jaspers - Bultmann, secondo il mio parere Jaspers qui ha ragione. Data la posizione teologica di Bultmann, con la sua demitologizzazione, l'obiezione di Jaspers è inevitabile e la tesi di Bultmann in questo punto difficilmente sostenibile. Evidentemente si tratta qui di una decisione di fede, della quale non si può di-

scutare. Forse è così che Bultmann, in quanto vecchio luterano, che ha dedicato una lunga vita alla Parola di Dio, è talmente legato al mito cristico, anzi vi si è identificato, da ritenerlo semplicemente la Rivelazione.