

Ricerca

NUOVA SERIE DI AZIONE FUCINA - FONDATA NEL 1928

1-2.2002
QUADERNI 1



*La storia come luogo teologico
prima Settimana Teologica di Camaldoli 2001*

Sommario

Buon anno nuovo!

L'anno editoriale di *Ricerca* inizia con un *Quaderno* che ospita la pubblicazione degli atti della prima Settimana Teologica di Camaldoli del 2001, svoltasi dal 25 al 31 luglio.

Abbiamo riflettuto sul tema *La storia come luogo teologico*, lasciandoci accompagnare dal prof. Massimo Marassi e dal prof. Giuseppe Ruggieri. Il prof. **Marassi**, docente di Filosofia della storia all'Università del Sacro Cuore di Milano, ci ha indicato le coordinate filosofiche del problema, investigando le diverse teorie filosofiche, specialmente rispetto alle domande di senso e al dramma della storia. Il prof. **Ruggieri**, teologo e docente presso lo Studio Teologico di Catania, ci ha donato una fondazione cristologica per permettere di investigare la storia concreta per cogliere i segni della presenza e della volontà di Dio.

Sono pubblicate i testi originali delle relazioni, rivisti dagli autori dopo gli interventi.

Relazione introduttiva

Presidenza Nazionale - pag. 3

Filosofia

Le domande e il dramma della storia investigate dalla filosofia

Massimo Marassi

L'ineludibile ricerca del senso dell'esistenza e la crisi delle filosofie della storia

a) *L'epoca della fine della storia* - pag. 7

b) *L'esistenza in cui sorge la domanda sulla storia* - pag. 8

I racconti della modernità e la descrizione dell'epoca attuale - pag. 9

Il mondo della tecnica e il dissolvimento della storia - pag. 10

Tramonto, destino, decadenza e naufragio come metafore del dramma della storia - pag. 11

Ideologia e utopia del divenire del mondo - pag. 16

Il compimento dell'esistenza come realizzazione del senso della storia - pag. 19

Teologia

Fondazione Cristologica

Giuseppe Ruggieri

Premessa e Introduzione - pag. 21

Il tema della confessione cristologica - pag. 22

L'evento che ha permesso la narrazione - pag. 25

La polarità morte-risurrezione come logica della narrazione - pag. 26

Lo scambio cristologico (divinum commercium) - pag. 28

Il ruolo dello Spirito - pag. 29

La comprensione del segno messianico implica un evento linguistico - pag. 29

Le "pentecosti" della Chiesa - pag. 30

Lo Spirito dice cose che Gesù non ha detto - pag. 30



Immagini

Ricordi dei momenti goliardici - pag. 31

DIREZIONE - REDAZIONE -
AMMINISTRAZIONE

F.U.C.I. - Presidenza Nazionale
Via della Conciliazione, 1
00193 - Roma
Telefono: 066875621
Telefax: 066861948
www.fuci.it
e-mail: fuci@email.telpress.it
fuci.pn@tiscalinet.it
ricerca.fuci@tiscalinet.it

DIRETTORE RESPONSABILE
Angelo Bertani

DIRETTORE
Anna Maria Venturini
pnf.fuci@tiscalinet.it

CONDIRETTORE
Simona Borello
cond.fuci@tiscalinet.it

Registrazione Tribunale di Roma n. 361
del 10 luglio 1985

PRESIDENZA NAZIONALE

DURANTE LA SETTIMANA TEOLOGICA

Anna Maria Venturini, Michele
Lucchesi, Silvia Pattaro, Eugenio
Vite, Paolo Palumbo, Simona
Borello, Anna Comparone, don
Andrea Decarli

STAMPA

OMNIMEDIA s.r.l.
Viale del Policlinico, 131
00161 Roma

DISTRIBUZIONE

Abbonamento ordinario: 21 euro
enti e biblioteche: 31 euro
sostenitore: 103 euro
Fascicolo unitario: 2,50 euro
Versamento su ccp n. 35038009, in-
testato a F.U.C.I., via della Concilia-
zione 1 - 00193 Roma (indicando la
causale: *Abbonamento a Ricerca 2002*)

Consegnato in tipografia il
22 gennaio 2002

Relazione introduttiva

Presidenza Nazionale

Il nostro cammino di approfondimento sul Concilio Vaticano II torna quest'anno cercando di scavare sullo stretto legame tra due concetti: "storia" e "luogo teologico". Ci hanno portato a questo argomento **il desiderio di ricercare Dio nella storia degli uomini** e la necessità di comprenderne la presenza nelle attese, nelle aspirazioni e nell'indole del mondo contemporaneo (cfr. GS 4,a).

Per cercare di chiarire in sintesi i termini che adopereremo, possiamo dire che l'espressione **"luogo teologico"** è stata riferita alle categorie che costituiscono l'esperienza di fede cristiana, riferite all'intera comunità credente e non riducibili alle vicende di una singola persona. In questa direzione, parlare di storia come luogo teologico significa mettere in evidenza l'importanza di **situare nella storia le tradizionali categorie teologiche**, sviluppandone le caratteristiche in relazione al proprio tempo e al proprio contesto.

Cercheremo di recuperare **la storicità come categoria di interpretazione** dell'esperienza umana. La storia dell'uomo non è da intendersi, infatti, come la pura sommatoria delle storie delle singole vite umane e neppure come un semplice succedersi di avvenimenti e di eventi, piuttosto si tratta di un sistema con un orizzonte più ampio, mediato dalla cultura, dalla memoria collettiva, dalla coscienza critica della storia stessa. È un **sistema dinamico**, nel quale l'uomo si pone nel presente, partendo dalle radici del proprio passato, per proiettarsi nell'avvenire. Con Von Balthasar¹ possiamo dunque dire che «è l'uomo che fa la storia, anche se la natura e le sue forze da una parte e Dio dall'altra ne sono protagonisti». Questo significa che la teologia non può anticipare o sostituire l'auto-comprensione umana della storia, ma anche che la storia è il luogo in cui **Dio Padre accoglie, Gesù Cristo si incarna e lo Spirito agisce**.

Questa lettura implica che la storia e la teologia -che talvolta hanno percorso binari paralleli e incomunicabili- debbano essere in costante dialogo fra di loro affinché la storia eviti alla teologia le tentazioni della assolutizzazione e questa, a sua volta, apra orizzonti più ampi alla storia, invitando l'uomo ad alzare lo sguardo verso elementi che sfuggono alla sua ricerca, ma che non sono per questo meno importanti.

Per questo motivo, la teologia non può essere elaborata in maniera decontestualizzata dal proprio periodo storico se si

vogliono comprendere i presupposti da cui prende le mosse. Del resto, il ruolo della teologia deve essere proprio tradurre la Parola di Dio nel linguaggio e nella cultura del tempo e del luogo in cui viene approfondita; così come la Parola di Dio è leggibile e comprensibile solo se collocata in una storia. **Gesù stesso ha espresso verità metastoriche con il linguaggio della storia.**

Il legame tra la Parola di Dio e gli eventi del mondo furono al centro della riflessione **Marie Dominique Chenu**, uno degli studiosi che animarono i dibattiti teologici prima del Concilio. Egli vide gli avvenimenti della storia come momenti di "autocomprensione storico-esistenziale dell'uomo contemporaneo" e, allo stesso tempo, come "epifanie dell'azione di Dio nella storia e indicazioni concrete dei suoi disegni sul mondo e sull'uomo". Egli ritenne che si potessero chiamare **"segni dei tempi"** i luoghi dove la Parola e la Grazia di Dio possono o debbono incarnarsi, scandendo il cammino storico dell'economia cristiana, e nei quali l'uomo vive e valorizza le proprie facoltà e i propri doni. I rischi da evitare sono di attribuire a Dio quanto è legato alla libera iniziativa dell'uomo e di non far coesistere la libertà umana con la volontà divina.

L'espressione "segni dei tempi" si diffuse durante il Concilio Vaticano II, non tanto perché fosse centrale nei testi conciliari (venne piuttosto menzionata negli scritti di Giovanni XXIII e di Paolo VI), ma piuttosto perché sottolineò **un mutato atteggiamento della Chiesa rispetto alla storia**. Soprattutto nella *Gaudium et Spes* la Chiesa si allontanò da una visione negativa della storia e la rivalutò come luogo di salvezza, nel quale Dio indicava il suo disegno sull'uomo. La Chiesa si trovò chiamata ad abitare nel mondo contemporaneo e a lasciarsi coinvolgere dalle speranze e dalle angosce degli uomini. **Si ruppe la dicotomia tra la storia della salvezza (dei cristiani) e la storia dell'umanità**, tra la Chiesa e il mondo, per ritornare all'unità di una storia di Dio. Questo mutato atteggiamento nei confronti della storia prese le distanze da una spiritualità e da una teologia tese soltanto verso la salvezza della propria anima e mancanti di uno sguardo sociale e comunitario.

Non è semplice e non è ovvio parlare di "storia" e soprattutto di "una storia sociale" nei nostri tempi. La sensibilità culturale della nostra epoca ha visto nel crollo delle ideologie e nella

scomparsa delle utopie **il tramonto del senso della storia**. La fine di queste grandi narrazioni collettive ha reso le esperienze individuali più interessanti e vissute di quelle comunitarie. Se S. Agostino scriveva che «l'animo attende, presta attenzione, ricorda: in modo che quello che attende, attraverso il suo sviluppo nel presente, passi poi nel ricordo»² perché nell'animo vivono l'attesa del futuro e la memoria del passato, oggi ci troviamo spesso di fronte a **interpretazioni "astoriche"**. Manca infatti l'attenzione di ricordare e rivitalizzare quanto è già avvenuto e, allo stesso tempo, la

tensione a progettare qualcosa che vada oltre l'effimero e l'immediato. La definizione "cultura del frammento" riesce a mettere in evidenza come sia data importanza ai singoli accadimenti del presente, ma non si riesca ad ancorarli al passato né tantomeno a leggerli proiettandoli verso l'avvenire. Il futuro è atteso, anzi, con **disperazione** (da coloro che lo negano perché lo identificano col presente) o con **presunzione** (da coloro che valutano falsamente se stessi e le capacità del mondo, dimenticando la legge della sofferenza e della finitudine dell'essere uomo); la strada della **speranza**,

vigile attesa di un bene futuro, è sempre meno percorsa.

Questi aspetti sono accentuati nella **maniera di vivere la religiosità**. Un esempio è la diffusione di varie espressioni di sincretismo religioso e la fusione decontestualizzata di elementi di varie religioni. L'incapacità di senso storico snatura e indebolisce lo stesso cristianesimo, togliendo le radici vitali della narrazione biblica e della tradizione e annullando l'orizzonte escatologico; spesso è questa l'esperienza di chi

si rifugia in espressioni intimistiche che rigettano la comunione nella Chiesa e tracciano un "proprio" Cristo.

Il nostro invito è, invece, di **tornare alla storia e alle sue domande**, senza accontentarsi di ritagli parziali e individuali. Per i cristiani significa anche **ritornare a cercare Dio nella storia**.

L'elemento assolutamente originale, paradossale, "sovversivo", del cristianesimo è proprio l'entrata nella storia della Parola di Dio, la sapienza creatrice. Nell'**Incarnazione** di Gesù Dio si fa uomo senza cessare di essere Dio e non cessa di essere Dio divenendo insieme completamente uomo. **È il momento culminante della Rivelazione**, l'Incarnazione redentrice che dà senso alla storia tutta, l'essenza stessa del cristianesimo. Nel Vangelo di Giovanni troviamo una sintesi affascinante del mistero col quale il Padre impone la centralità di Cristo nella storia: «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era nel mondo, e il mondo fu fatto per mezzo di lui, eppure il mondo non lo riconobbe. E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1, 1.10.14).

L'**"Io Sono"** di Cristo cambia la storia dell'umanità, dà inizio a un nuovo corso, essenzialmente diverso: l'eternità s'impadronisce del tempo per dargli un valore molto più alto e le condizioni di vita di tutti gli uomini sono trasformate ed elevate. Il tempo stesso è trasformato da questo incontro: da tempo come durata (*àion*) diviene evento di grazia (*kaìròs*). Il passo successivo è la nuova formula di alleanza che Cristo propone: «Io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28,20), la promessa che tutta la storia umana sarà accompagnata dalla sua presenza, affinché egli possa esercitare una sovranità assoluta a tutti coloro



Saluto dei Presidenti Nazionali Anna Maria Venturini e Michele Lucchesi

che aderiranno a lui.

A questo punto è allora importante valutare che gli eventi storici e le azioni dell'uomo sono da considerarsi segni dei tempi da un punto di vista teologico solo se da essi emerge un riferimento alla singolare Rivelazione di Dio in Gesù Cristo e alla Sua azione redentrice. L'Incarnazione del Verbo, infatti, **im-pone alla Chiesa e alla spiritualità di essere realmente radicate nella storia**, tese all'annuncio del Regno e all'impegno concreto. Da questo punto di vista sono centrali le proposte e le provocazioni della costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, nella quale la Chiesa sottolinea di sentirsi «realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia»

(GS 1). Così la Chiesa si pone come luogo dove può avvenire l'incontro e la comunione tra l'uomo e Dio e, al contempo, tra l'uomo e il mondo.

L'uomo, infatti, è chiamato a essere "storia di Dio", è chiamato a seguire le orme dei profeti e degli apostoli, a divenire **operatore della storia** e innervare dell'annuncio cristiano la cultura, l'economia, la politica, la società. La sfida dell'evangelizzazione passa attraverso testimoni credibili, che sappiano portare

Cristo nella quotidianità e che siano a servizio nel mondo. Il Concilio Vaticano II ha messo in risalto **la vocazione dei laici all'apostolato**, affinché essi diventino fermento dello spirito cristiano nel mondo, cogliendone le istanze e le

il bene della comunità sono, infatti, dimensioni che danno senso e valore all'attività umana. È interessante ricordare una considerazione di Dietrich Bonhoeffer, il quale suggerisce che quanto l'uomo chiama **sensò di responsabi-**

lità, dal punto di vista di Cristo costituisce **la vocazione della persona**; infatti «nell'incontro con Gesù Cristo l'uomo ode la chiamata di Dio e in essa percepisce l'appello a vivere in comunione con Gesù Cristo»⁴, perché è a Cristo che appartiene e perché la grazia lo ha raggiunto. In tal modo non solo l'uomo può donare un contributo personale alla realizzazione del piano provvidenziale di Dio nella storia, lottando contro il male, con l'aiuto



Da sinistra a destra, dall'alto in basso: Anna Comparone, Silvia Pattaro, Simona Borello, Paolo Palumbo

problematiche, e i recenti orientamenti pastorali della Conferenza Episcopale Italiana hanno sottolineato l'urgenza e l'importanza del loro servizio nella Chiesa: «abbiamo bisogno di cristiani con una fede adulta, costantemente impegnati nella conversione, infiammati dalla chiamata alla santità, capaci di testimoniare con assoluta dedizione, con piena adesione e con grande umiltà e mitezza il Vangelo»³. L'assumersi le proprie responsabilità e l'offrire le proprie competenze per

della grazia di Dio, per il bene di tutti, ma si offre a servizio della comunità tutta: "così la Chiesa, con i singoli suoi membri e con tutta intera la sua comunità, crede di poter contribuire molto a rendere più umana la famiglia degli uomini e la sua storia" (GS 40,c).

Il mondo presenta le sue problematiche urgenti, che non si possono disattendere e a cui bisogna offrire impegni concreti: la liberazione dell'oppresso, il sollievo del sofferente, l'acco-

glienza dell'emigrante, la cura dell'abbandonato. La ricchezza di informazioni su quanto avviene nel pianeta ci ha permesso di renderci conto di come e quanto il mondo sia attraversato da ingiustizie sociali e da dolore. Le parole "pace", "giustizia", "libertà", sono prive di senso in molti paesi del mondo e questo non può rimanere schiacciato in un breve trafiletto di cronaca. Noi, figli dell'Occidente industrializzato, non siamo stati capaci di cogliere le potenzialità dell'allargamento delle comunicazioni e del confronto con l'intero pianeta e abbiamo fatto sì che la globalizzazione non esprima forme di solidarietà e di comunione e che rimanga piuttosto un puro fenomeno economico che ci pone delle sfide etiche e degli interrogativi che non si possono rimandare.

Queste tematiche propongono interrogativi drammatici alla nostra coscienza e non possiamo continuare a sfuggire o a imputare a qualcun altro le responsabili-

tà. In questi momenti torna a risuonare la sempre scomoda domanda "perché Dio permette il dolore?". Se è vero che la mente umana non può riuscire a comprendere la logica divina, è anche vero che non possiamo continuare a pensare che la sofferenza dell'umanità sia una questione di esclusiva competenza di Dio. Gesù Cristo ha già dato una risposta indicando nelle beatitudini (Mt 5,3-12; Lc 6,20-23) coloro che ama di più e le scelte che ha compiuto e, soprattutto, accettando di passare dalla Croce per donare la vita. È la nostra vita a dover essere sconvolta e chiamata in causa da questi interrogativi, trovando strade per vivere la storia in maniera fedele agli insegnamenti di Gesù. È a lui che bisogna tornare, alla sua centralità nella storia, se davvero si vuole dare ragione alla speranza, perché è lui che, con il dono incondizionato e totale di sé, ci ha insegnato che Dio non può essere esperito se non nella *charitas*. Questo ci darà gli

strumenti e le modalità per andare incontro alla miseria del mondo: il volontariato arricchisce e completa la dinamica della testimonianza, non accontentandosi di essere puro attivismo ma divenendo luogo dell'annunzio della buona novella. Non si può non annunziare, infatti, il dono di un Dio che entra nella storia ma lascia agli uomini il libero arbitrio di mettersi in gioco e di amare; di un Dio che prende il carico del peccato del mondo, si spoglia dei suoi privilegi e assume la condizione di servo (cfr. Fil 2,5-8); di un Dio che è Amore misericordioso.

Dobbiamo chiederci, allora, come possiamo essere testimoni capaci di mettersi a confronto con la storia in questi nostri giorni, sfuggendo alla tentazione di chiudersi in forme fondamentaliste che si approssino alla storia come ad uno spazio negativo da redimere e che impediscano il confronto con il mondo, per poter essere piuttosto solidali e dialogici con tutta l'umanità.

Iniziamo, dunque, a camminare: il nostro passato -le Sacre Scritture e la Tradizione- ci darà gli "strumenti" con cui partire, per metterci a servizio e per poter discernere i segni dei tempi -con la grazia dello Spirito-, orientando il nostro pensiero e la nostra azione nell'attesa del ritorno di Cristo.

Note

¹ H.U. Von Balthasar, *Il tutto nel frammento*, Jaca Book, Milano 1970.

² S. Agostino, *Le confessioni*, BUR, Milano 1994 (libro XI, capitolo XXVIII).

³ *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il primo decennio del 2000, EDB, Bologna 2001.

⁴ D. Bonhoeffer, *Etica*, Saggi Bompiani, Milano 1969.



Sala del Landino, primo appuntamento della Settimana: saluto della Presidenza Nazionale e presentazione dei gruppi presenti

Le domande e il dramma della storia investigate dalla filosofia

Massimo Marassi

L'inevitabile ricerca del senso dell'esistenza e la crisi delle filosofie della storia

L'epoca della fine della storia

La cultura contemporanea attesta da più parti un atteggiamento di sfiducia nei confronti della storia. Se le grandi filosofie dei secoli XIX e XX avevano proposto la storia come l'orizzonte ultimo di comprensione di ogni grado di esperienza umana, oggi si assiste a un **diffuso e generico rifiuto della dimensione storica**, a un atteggiamento di stanchezza che ha progressivamente portato a perentorie dichiarazioni di "fine della storia". Se in Hegel la dimensione storica veniva progettata come l'ultimità della vita dello spirito e del reale e poi in Marx la prassi storica era in grado di produrre le strutture sociali ed economiche, nel secolo XX è entrata in crisi nello specifico la capacità di ideare forme nuove di storicità, modalità espressive dell'essere storico. Se si prescinde dall'ontologia ancora "forte" di Heidegger, in cui la storicità poteva radicarsi in modo definito e per la quale storico non è solo l'uomo, ma lo stesso essere, tante altre forme di pensiero producono una successiva e graduale **estenuazione del sapere storico**: la crisi dei neomarxismi; l'interesse quasi esclusivamente gnoseologico di alcune correnti dell'ermeneutica; le preoccupazioni epistemologiche della filosofia analitica; l'azione incisiva dello strutturalismo, da un lato hanno avuto il merito di **smascherare le pretese totalizzanti** di un sapere assoluto nei confronti della storia, ma d'altro lato non hanno proposto riflessioni fondative e critiche sull'uomo come ente storico e sulla storicità come dimensione ontologica della realtà. Tutto ciò ha causato un crescente deperimento della coscienza storica e con questa perdita culturale della memoria resta minata anche **l'identità del soggetto umano**. Questa situazione è stata canonizzata nell'ultimo decennio del secolo scorso dall'opera di **Francis Fukuyama**, intitolata appunto *La fine della storia e l'ultimo uomo*: certo non finiscono gli avvenimenti -egli argomenta-, anzi questi si susseguono con inarrestabile gravità, ma viene meno la fidu-

cia nella storia intesa come «processo evolutivo unico e coerente». L'unica risorsa sembra essere rappresentata da forme di governo, **le democrazie liberali**, sempre più definitive, vincenti nei confronti delle ideologie totalitarie e testimoni di culture di uguaglianza e di libertà diffuse. Inutile dire che **una simile fine non si è verificata di fatto**: la pretesa di contrarre la storia nelle sue oggettivazioni per poi affermare che tale configurazione reale risulta proponibile come definitiva e imm modificabile viene negata dall'accadere stesso degli eventi. Nella misura in cui gli eventi non rientrano negli schemi precostituiti dell'ideologia, sebbene questa sia nelle intenzioni per principio libertaria, imprimono alla storia stessa altre svolte e altri corsi. Ma anche di diritto la fine della storia risulta una proposta per definizione non ultima: se la "fine" mette in crisi una determinata coscienza storica, questa è continuamente provocata dal decadimento dell'accadere e, quindi, per reazione **ricerca nuove risposte all'assenza di senso** attestata dalla grandezza e gravità di certi eventi. Le antiche e insuperabili domande della storia sul significato del divenire, sulle aspettative che guidano le azioni umane e sugli scopi che legano gli eventi e le nostre intenzioni ribadiscono l'intreccio costitutivo dell'uomo con la storia: ogni progetto storico si riferisce a un soggetto e **la soggettività** si costruisce e determina solo in riferimento a un orizzonte progettuale in cui questa possa esprimersi.

Da questa sommaria descrizione si possono già trarre alcune conseguenze: la prima è che parlare di fine della storia significa ritenere non che è finito il tempo, ma che **è giunta a termine una forma di tempo**, ossia il tempo fornito di senso. Ne deriva la vanità di ogni progetto umano e, anzi, l'uomo stesso non è più soggetto di una storia connotata qualitativamente; l'uomo, la storia e il tempo sono suscettibili solo di misurazioni quantitative, asserviti a una dimensione esclusivamente tecnica del mondo. Questo non significa invocare il predominio di una visione antropocentrica del mondo; tutt'altro, si vuol solo dire che antropocentrismo e dimensione meramente

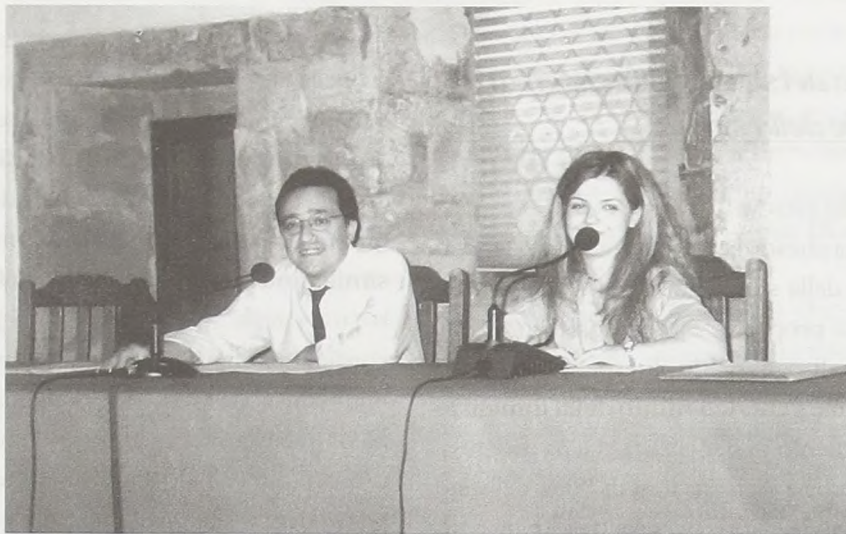
quantitativa dell'umano sono estremi negativi da superare; la seconda è che **l'umanità ha sempre rappresentato se stessa nella storia**; parlare di fine della storia indica anche la fine di questa modalità espressiva senza annunciare in quale altro modo l'umanità possa decidere, agire con responsabilità e documentare il suo tragitto. La terza è che se Derrida ha ragione nell'affermare che la storia si è alimentata della possibilità del senso, la sua fine testimonierebbe l'irreperibilità del senso, il venire meno della capacità umana di significazione, di dischiudere orizzonti di significato per comprendere sé, gli altri, il mondo. Emblematicamente Koselleck diceva che le filosofie della storia finiscono perché **si restringe lo spazio dell'esperienza e si abbassa l'orizzonte delle attese**.

Se si riflette sull'inizio delle testimonianze storiche

occidentali non si può non constatare un progetto che risponde esplicitamente alla sollecitazione di Koselleck. I primi racconti storici si propongono come tentativi di unificazione degli eventi parziali e locali in una storia universale: **nello spazio**, prima ancora che nel tempo, **della storia universale confluiscono le molteplici storie locali** e in questa formazione di un unico dominio politico del mondo conosciuto consiste la storia in quanto tale. Significativi sono in tal senso il progetto di Serse, narrato da Erodoto, di estendere a tal punto il regno persiano da renderlo confinante solo con l'etere di Zeus, o la descrizione delle conquiste romane, esposte da Polibio, di tutta la terra abitata. A questa universalità spaziale della storia fa da contrappunto in Agostino l'idea di *novum* introdotta dalla rivelazione biblica (*fit ergo aliquid novi in tempore*). La redenzione si presenta come un progetto di Dio sull'uomo, tale da consentirgli di non restare più assoggettato al peso del passato, da offrirgli la possibilità di liberarsi dalla colpa e di trascendere la necessità della natura e l'irreversibilità delle decisioni. La tradizione biblica introduce un nuovo flusso temporale in grado di sedimentarsi in una memoria, di assegnare un senso al futuro, di comprendere il presente sotto una nuova luce. La storia

deve giungere al '700 per cogliere in modo esclusivamente umano, a prescindere dall'itinerario biblico, la dinamica specifica degli eventi terreni che sono ormai conosciuti in una dimensione planetaria. L'uomo non si sente più affidatario di un progetto della natura o di Dio, ma diviene **consapevole di essere figlio del suo tempo e delle capacità della propria ragione**. Si tratta, però, di una ragione consapevolmente non

onnipotente e, quindi, incapace di pronunciare un giudizio definitivo sul senso degli eventi. Un tempo simile però, che ha ormai perso ogni tratto qualitativo, si distende esclusivamente sulla linea orizzontale di un futuro che viene dopo il presente senza più speranza, senza più il contenuto di novità assoluta offerto dal



Prima lezione del Prof. Massimo Marassi

messaggio biblico. Questa storia tutta umana che dal tempo non si attende più alcuna novità, se non quantitativa, si racchiude su se stessa, perde tensione, si limita ad accelerare i processi, rinnega il passato che non è più depositario di alcuna tradizione, brucia ogni tappa della vita consumando nell'indifferenza il presente e togliendo ogni prospettiva al futuro. Venendo meno questo orizzonte di senso non è più possibile far riferimento a giudizi di valore e **il progresso si riduce a crescita**, sviluppo, processo evolutivo. È dunque una constatazione che **siano finite le filosofie della storia costruite con questa impostazione**: la provvidenza di Bossuet, il progresso della ragione di Voltaire, lo spirito assoluto di Hegel, la società senza classi di Marx sono determinazioni concettuali della storia, ma non più progetti forniti di senso.

L'esistenza in cui sorge la domanda sulla storia

La crisi attuale della riflessione sulla storia è anche legata all'illusione di un antropocentrismo occidentale, talmente pervaso dall'ordine cronologico scienziato da ritenersi atemporale, e quindi da considerare superata la nozione di storia: **lo sradicamento storico dell'uomo abolisce anche la sua**

storicità. Tutto ciò che le passate filosofie della storia recuperavano in un ordine più alto (il negativo, lo scarto, la sofferenza) opera ormai esclusivamente a livello soggettivo e psicologico. L'esperienza quotidiana del tempo è **incapace di prendersi cura di un istante, di una situazione, di un valore**, in un modo sostanzialmente diverso da quello con cui si rapporta ai fenomeni empirici. L'indifferenza per un senso del mondo, omogeneo e vuoto, non presenta variazioni di sorta. Cadono progressivamente nell'oblio persone e cose senza più un sapere in grado di fermare l'impressione, il dettaglio, lo stile. Viene annullata la riflessione in grado di restituire le forme della presenza sottraendole all'indifferenza della ripetizione. **La storia sopravvive come disciplina ma non raccoglie la vita che la genera e ad essa non ritorna cercando criteri e senso.** Solo la domanda posta alla problematicità del presente, poiché proviene dall'impegno, si sottrae alla curiosità evasiva dell'insolito. Il riconoscimento del limite e dell'incompiutezza obbliga comunque ad **un'assunzione di responsabilità**, qualsiasi risposta venga poi data. Per questo motivo le categorie che si formano all'interno della storia non adegueranno mai i principi della storia stessa, non saranno mai in grado di superare l'assoluta immanenza del senso storico e di consentire un'anticipazione dei segni del compimento. È ancora, come in ogni tempo, la singolarità concreta e contingente del fattuale, il "ciò che fece e patì Alcibiade" di cui parlava Aristotele, a determinare la validità della riflessione e l'irreversibilità del corso storico. **Senza la singolarità qualitativa e l'unicità temporale dell'evento non c'è storia**, come pure non c'è storia se queste caratteristiche non vengono riconosciute come esperienze privilegiate, che necessitano sì di una trascrizione concettuale, ma solo come costellazione di senso: nell'azione della storia, nel suo dramma, accade una successione unica di eventi che non si ripeteranno e vive un attore che reciterà una sola volta. Lasciando l'esilio della nostalgia e del silenzio, **il soggetto scopre nell'amore per la relazione la propria individualità, nella condizione umana il compito e la misura della pienezza.**

I racconti della modernità e la descrizione dell'epoca attuale

Su un punto specifico i teorici della postmodernità hanno sicuramente ragione: nel sostenere che la crisi del senso non è un prodotto dell'epoca contemporanea, bensì risale al programma di rinnovamento della stessa età moderna. Se ancora per Bodin **la storia degli uomini derivava dalla loro volon-**

tà sempre diversa e imprevedibile, per Hobbes **la storia**, sia naturale che politica, **veniva esclusa dalla filosofia perché la sua conoscenza non si reggeva sul ragionamento ma solo sull'esperienza o sull'autorità.** Questo confinamento della storia nell'ambito della prudenza non faceva che attestare una **diffusa crisi** del senso dovuta a diversi fattori, in prima istanza l'abbandono della Bibbia come modello interpretativo delle azioni umane. **La divaricazione dell'affinità tra fede e ragione viene accentuata dall'irrelatività tra fede e libertà.** L'accadere storico risente della mancanza d'intelligibilità per l'assenza dell'unificazione del *logos* e dell'opera della libertà. L'ampliarsi della conoscenza di altre civiltà, con credenze e mentalità diverse, suggeriva l'idea di un'educazione non più comune del genere umano, che si esprimeva in narrazioni storiche sfasate temporalmente rispetto alla storia europea e ai suoi imperi. Lo sviluppo del sapere scientifico, la diffusione del pensiero cartesiano e della mentalità libertina non fanno che accentuare la svalutazione degli eventi non conformi alle regole del metodo della ragione. La verità diviene fine e dominio esclusivo della scienza, mentre la politica e la storia possono solo fondarsi su un'autorità esterna non più compatibile con l'evidenza del *cogito* e con i principi della nuova filosofia. Se la natura ridotta ad estensione era governabile da una logica meccanicistica, gli eventi casuali e irrelati della storia erano ormai estranei alla logica provvidenzialistica e alla razionalità umana. **La crisi moderna della storia** si realizza nell'assunzione di un modello di filosofia ridotto esclusivamente a "ricerca della verità": non restava che radicalizzare la posizione cartesiana sottoponendo anche gli eventi all'ideale del rigore geometrico, oppure affermare con difficoltà l'esistenza di forme di conoscenza dei fatti storici, autonome rispetto alla logica della ragione ma altrettanto legittime. È solo con Vico che la crisi del senso storico viene colta nel predominio del metodo cartesiano, che trascura le scienze morali e la politica. **La natura umana** che è "incertissima" a causa del libero arbitrio non viene investigata dalla filosofia, la quale, avendo come unico fine la verità, non tiene conto della prudenza e degli affetti. Proprio basandosi sulla crisi di autodescrizione della modernità - con la fine dei suoi programmi di emancipazione, di sviluppo e di senso- **il postmoderno si fa carico delle sfide aperte dall'uso della razionalità applicata indifferentemente alla natura e a un mondo estetizzato.** Il postmoderno diviene così un luogo storicamente e teoreticamente complesso che dissolve la categoria del nuovo sottesa a ogni idea di continuità e di progresso e ripete forme

di rinnovamento esclusivamente quantitative, dominate da esperienze puntuali che conducono a una anestetizzazione globale dell'esperienza storica.

Il mondo della tecnica e il dissolvimento della storia

La crisi della modernità ha dunque tramandato una modalità propria di concepire la storia e il modo in cui l'uomo vi opera. Basta considerare lo studio hegeliano delle oggettivazioni dello spirito (diritto, moralità, eticità, e l'eticità dialetticamente svolta come famiglia, società civile, stato) per comprendere come l'uomo inserisca sempre i dati in una **prospettiva antropogenetica: l'uomo si rapporta dialetticamente al mondo e inserisce i dati nel contesto della propria realizzazione elevandoli al conseguimento dei propri fini.**

In una simile prospettiva le tracce della storia non sono più percorribili solo dalla parte del soggetto o del dato: ormai il medio è **l'oggettivazione come sintesi di un'intenzione e di una realizzazione, di un progetto e della sua effettiva costruzione.** Nella storia restano tramandati non gli astratti interessi dell'uomo, bensì le sue manifestazioni, cioè leggi, governi, costumi, conoscenze raccolte in civiltà: forse anche per questo Marx leggeva nella struttura economica la manifestazione cosale dell'agire dell'uomo. In definitiva l'orizzonte all'interno del quale l'uomo innanzitutto comprende e poi determina se stesso è costituito dalla **diversa rilevanza accordata** a questa o a quella oggettivazione, dalla politica all'economia, dal diritto alla religione. Ciò significa che l'uomo non intenziona direttamente un mondo, ma in prima istanza **le interpretazioni** che le diverse epoche offrono del mondo: nell'antichità il mondo era descritto dal mito, nel medioevo dalla religione, nella modernità dalla scienza, nell'epoca contemporanea dalla tecnica. E come nel passato l'uomo non è mai stato in grado di pensarsi a prescindere dalle sue oggettivazioni, di concepire se stesso fuori dall'interpretazione di mondo in cui consisteva, così oggi l'uomo abita una **forma privilegiata di interpretazione del mondo: quella**

imposta e disposta dalla tecnica. Questa pare non più un semplice strumento di mediazione nel rapporto uomo-natura, ma diviene l'unico orizzonte al cui interno sia l'uomo sia la natura vengono diversamente configurati: le possibilità sempre più crescenti offerte dalla tecnica stabiliscono che la natura delle cose consiste nella loro disponibilità e utilizzabilità, come pure decidono il valore dei progetti dell'uomo. Da semplice strumento la tecnica diviene **l'unica costituzione di mondo del nostro tempo**, l'orizzonte intrascendibile del senso dell'uomo e delle cose.

Si può perciò ritenere decaduta l'antica idea che la tecnica fosse un insieme di possibilità governate dalla scienza, di cui l'uomo poteva con discernimento utilizzare le potenzialità. La tecnica contemporanea è tutt'altro: non è uno strumento, bensì è un insieme di procedure, prive di finalità extra-tecniche, per ottenere risultati. Non l'uomo domina la tecnica, bensì **la tecnica dischiude potenzialità all'interno delle quali l'uomo rappresenta se stesso e il mondo.** Non c'è più posto per l'antica idea di storia nel mondo della tecnica, perché la filosofia della storia dei nostri giorni è esattamente la filosofia della tecnica. Questa si cura solo di sé, il suo fine è il perfezionamento delle sue procedure per manipolare il mondo, è l'orizzonte di riferimento in cui l'uomo comprende la propria es-

senza in un modo radicalmente mutato, perché non pensa sé a partire dalla propria essenza, o a partire da Dio o a partire dalla natura, ma **egli stesso è pensato dalle potenzialità della tecnica** come destinatario di intenzioni ormai sovra-antropologiche, dotate di scopi e decisioni di cui **l'uomo non è soggetto,**

ma è fatto oggetto. Se per Heidegger, ancora troppo ottimista, la tecnica era un modo di manifestarsi della verità, un'impronta epocale dell'essere per quanto decaduta e nichilistica; **oggi la tecnica è in assoluto l'unica verità,** la garanzia cumulativa che tutto può essere fatto senza limiti né morali né religiosi, ma solo dipendenti dalle possibilità offerte dalle procedure conosciute. Non ci si può meravigliare dei problemi



sollevati, per esempio, dalla manipolazione genetica. Non esiste un problema tecnico al riguardo: anzi **l'astuzia dell'interpretazione tecnica del mondo consiste nell'eliminare ogni altro tipo di valutazione** (per esempio morale), **per proporsi come mezzo e fine di se stessa**. Essa infatti non vuole e non può per essenza accettare giudici esterni, in nome appunto della libertà, della verità, dei benefici e dei profitti della ricerca stessa. Forse nella storia dell'umanità (ma ha ancora senso parlare di memoria storica, dato che la tecnica non possiede la memoria, ma solo il repertorio dei propri esperimenti?) non è mai stata proposta una storia così "universale". Non per ironia, ma l'universalità ricercata da Polibio, da Voltaire o da Kant, appare oggi, nei confronti dell'universalità tecnica, una malinconica aspirazione rispetto a un'incontenibile effettualità. A questo stato di cose non si può opporre un ritorno allo stato di natura o imporre alla tecnica limiti che comunque non accetterebbe. All'uomo rimane solo **la dignità di progettare scenari alternativi**, di anticipare idealmente gli effetti la tecnica: solo richiamandola alle esigenze di una responsabilità oggi destituita di senso, la tecnica potrebbe ridimensionare le proprie pretese e accettare il vaglio critico dell'unica fonte che l'ha generata e liberata all'infinito, l'uomo stesso.

Prendendo atto che l'epoca tecnologica costituisce **un modo di pensare e di agire che non accetta imposizioni dall'esterno né limiti stabiliti da altre sfere culturali**, occorre innanzitutto verificare quale dimensione sia riservata all'uomo tecnico. Non si può non rilevare un insieme di schemi che strutturano l'accadere a dispetto dell'umanità, schemi nei quali l'uomo è solo eterodiretto e privo di una finalità propria. Nell'impiego pervasivo e diffuso degli strumenti il primo segnale che l'uomo non è più il soggetto dell'operare, ma è fatto oggetto di strumenti anonimi e nomadi, è rappresentato dalla **manca di continuità tra il passato e il presente**: da un senso del tempo che può essere interrotto nel suo flusso per la coscienza nello stesso modo con cui inizia e termina una trasmissione televisiva, con cui si accende o si spegne un interruttore. Anche **i rapporti umani** vengono vissuti sempre più all'insegna della quantità di incontri e di occasioni suscitati dalla facilità della comunicazione e sempre meno in riferimento alla specificità di significato che il passato e le persone rappresentano per il singolo. Vince l'effetto di superficie, la ridondanza, la rappresentazione e in modo proporzionale -per il singolo- diminuisce la capacità propria di essere arbitro del destino, di plasmare l'accadere, d'incidere sulle scelte fondamentali, di optare per trasformazioni essenziali e non solo per mutamenti

quantitativi. **Risalta l'esperienza comune che la "mia" vita è sempre più diretta da altro e da altri e che sempre meno con naturalezza "io" vivo**. A questa esperienza comune, filtrata da parole fondamentali che ormai hanno perso il loro senso e sono rimaste logore -che cosa sono la libertà, la democrazia, la guerra, si chiedeva Jünger?- , non siamo più in grado di conferire una legittimazione, mentre semplicemente accettiamo come un fatto incontrovertibile e assolutamente positivo di vivere in un'epoca il cui inizio e la cui fine non siano altro che ciò che la tecnica può offrire, essendo incapaci di pensare altrimenti e ancora e "in grande". Certo, dei progressi della tecnica siamo tutti beneficiati e in nome di questo comune e crescente beneficio ci asteniamo dalla critica. Restiamo ammirati di fronte alle conquiste della conoscenza oggettiva che registra, con lo scrupolo dell'univocità concettuale, le acquisizioni del sapere sottraendole all'occasionalità delle esperienze soggettive e ai simboli -sempre ingovernabili per definizione- delle credenze, dei sentimenti, delle passioni. Dalla malia di questo incantesimo però ci guarisce **la vita, che costantemente ci trascina oltre le forme pure del sapere tecnico e, quando siamo in grado di sopportarla nelle sue pulsioni e di dirigerla verso un fine, offre esperienze privilegiate non riducibili a ciò che è oggettivabile**. Lo specifico dell'esistenza non si trasmette con le prove rigorose di cui si alimenta la tecnica, ma la finitezza, l'amore, la morte, la speranza, in una parola la vecchia e ormai innominabile storicità, stringono nell'angolo in cui s'incontra solo l'inaggrabile propria esistenza e l'altra esistenza, il "tu" che a volte pur nella distanza è il più vicino dei vicini: **è la pratica dei rapporti tra esistenza ed esistenza che non accetterà mai la riduzione di ogni commercio umano a un semplice fatto di comunicazione**.

Tramonto, destino, decadenza e naufragio come metafore del dramma della storia

Viene dunque in primo piano la necessità di **nominare la pratica dell'incontro delle esistenze negli eventi, inteso come struttura fondante di ciò che, in grande, si chiama storia**. È proprio in tale contesto che si rivela l'inadeguatezza e a volte la costitutiva insufficienza di tutte le nostre modalità logiche e linguistiche di significare la realtà. Se la logica contemporanea ha prodotto effetti positivi nel delimitare gli ambiti di riferimento del sapere e nell'elaborare approcci sempre più mirati all'oggetto formale, il *commercium* tra esistenza ed esistenza si sottrae alla dinamica della designazione. Vi sono aspetti della realtà che giustamente restano altri rispetto all'osserva-

tore e tali devono rimanere per potersi presentare inalterati alla prova di verifica delle scienze: l'oggetto e l'accadimento scientifico è isolabile dall'insieme della realtà, dipende ma non completamente dagli strumenti dell'osservazione e richiede un linguaggio di verifica e di riproducibilità specifico. Pertanto la logica, fin dal suo sorgere, prescinde da ogni determinazione, lavora sulla pura forma del significato e lo fissa tramite i suoi principi primi. **I fenomeni umani**, per riprendere un'espressione tipica della crisi dei sistemi e dell'inizio delle scienze umane, **richiedono invece un metodo diverso perché sono fondamentalmente diversi dai fenomeni naturali e non sono neppure raggiungibili dalla fissità della forma logica**. Anzi, tutte le strutture dell'esistenza, per quanto siano descrivibili tramite le parole, denunciano sempre la loro specificità nell'intreccio palese tra significato e intenzione. Non solo questi sono diversi, ma **il significato dipende sempre dall'intenzione**: per tutti è chiara la differenza di significato delle parole "amore" e "odio", eppure la verità o la falsità delle parole dipende dall'intenzione che guida la vita e l'espressione di chi pronuncia le parole. **La realtà dell'amore o dell'odio abitano interamente lo spazio e il tempo della parola**: altrove non posseggono realtà, la loro dignità d'esistenza riposa interamente nella forma in cui abitano. Nella corposità dell'intenzione della parola abita non solo ciò che viene detto, ma anche ciò che rimane taciuto, si sente palpitare l'esistenza del tempo, si patisce la grazia della trascendenza nella forma dell'indicibile. Per questo il linguaggio non si è dotato unicamente della forza pura e cristallina del concetto per dire la verità. Esistono altre forme di trasmissione del *logos* che sanno inseguire la verità ove questa si sottragga alla distinzione radicale tra il sì e il no. **A volte la verità compare solo in forme provvisorie**, in esperienze finite non tematizzabili dal concetto o preconconcettuali, comunque **in orizzonti di senso che vogliono essere vissuti e raccontati**. Questa è la capacità della me-



Sala del Landino: in prima fila si riconosce l'Assistente Naziunale don Andrea Decarli

tafora e lo stile della poesia che se ne nutre: nominare in modo traslato ciò che direttamente per natura si sottrae alla parola della logica. Per entrare nella cinetica di tali orizzonti di senso, in cui s'intrecciano il teorico e il pratico già sempre mediati nell'esistenza, occorre **un'ontologia diretta**, direbbe Heidegger, e la sua formulazione più adeguata risulta es-

sere l'espressione metaforica perché palesa l'unità tra parola e cosa e abita lo spazio proprio di ciò che si sottrae alla logica: la realtà non come fenomeno ma come *noumenon*, l'oggettività non constatabile ma simbolica, la passione, il sentimento, la virtù, tutto ciò che non è disponibile e manipolabile. La metafora possiede la forza di nominare ciò che

non è esclusiva proprietà del soggetto e che non è riducibile a mera oggettività calcolabile, abita l'orizzonte in cui sorgono le condizioni affinché si possa parlare di trascendenza e di libertà, di verità e di senso. Occorre una conversione di civiltà per sentire il fine di una simile esigenza, bisogna sostituire alle tradizionali capacità dell'intelletto, della memoria e della volontà -enunciate da Cicerone e riprese da Agostino- le virtù della fede, della speranza e della carità della Salita al monte Carmelo. Non è dunque un caso che anche nelle grandi narrazioni della storia, in cui si concretizza il dramma universale dell'esperienza vissuta, si siano impiegate metafore al posto di concetti. **Il Novecento è il secolo che deliberatamente**, per dire il senso che precede le condizioni dell'accadere e della libertà, **ha voluto sottolineare la sua ultimità e indisponibilità descrivendolo mediante metafore**. Bastano solo alcuni esempi di "grandi racconti" del Novecento per testimoniare il modo in cui è stata concepita la storia: la storia è un dramma e solo la metafora può esprimerlo. **Spengler, Heidegger, Bonhoeffer e Blumenberg sono i rappresentanti più significativi di questa tendenza della narrazione** che, in piena crisi di civiltà, affida alle metafore del tramonto,

del destino, della decadenza e del naufragio la descrizione del senso di un'epoca e di una cultura.

Per Oswald Spengler (*Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*) la storia è lo sviluppo di sfere culturali che vanno intese come organismi. Perciò occorre distinguere la natura -come mondo del divenuto, regno dello spazio e della necessità causale- dalla storia -intesa come mondo del divenire, regno del tempo e della necessità organica-; la storia trova espressione soltanto nella forma vivente, singolare e irripetibile. Pertanto il succedersi delle forme prodotte dal divenire non si dispiega in un progresso costante e indefinito, ma riproduce biologicamente lo stesso ciclo, in cui ogni forma, terminato il proprio corso, muore. **Lo sviluppo di ogni civiltà rappresenta la ripetizione, necessaria, biologica, organica, di uno stesso ciclo vitale, e la storia inizia con l'apparire di un divenire dotato di una direzione, cioè di una civiltà, il cui carattere è uno sviluppo necessario.** Con Spengler vengono meno le idee romantiche dell'unità e della progressività dello sviluppo storico e s'impone un senso diffuso di crisi derivante dalla possibilità della decadenza, della morte a cui tutte le civiltà sono assegnate nella loro evoluzione. L'epoca in cui Spengler effettua la sua diagnosi presenta già i sintomi del declino, in quanto il tratto fondamentale di una civiltà in declino è il rovesciamento di tutti i valori a cui l'uomo non può contrapporre alcuna reazione: all'uomo è destinata un'unica possibilità che deve necessariamente realizzare. **L'occidente è immancabilmente votato alla morte perché il ciclo biologico di sviluppo di ogni civiltà tende necessariamente al declino.** Il "tramonto dell'occidente" è la metafora che descrive il necessario terminare di ogni forma organica e tale necessità, come garantisce l'incessante avanzamento di una civiltà, così pure annunzia la sua inevitabile fine: «la civilizzazione è l'inevitabile destino di una civiltà». Il destino descrive, appunto, la certezza che muove incessantemente la vita nel suo procedere verso una direzione prestabilita e in tal senso il destino implica l'impossibilità per l'uomo di decidere di scegliere la direzione del

suo agire: il destino assegna una possibilità che deve essere realizzata. Nessuna civiltà è libera di scegliere; ma oggi, per la prima volta, una civiltà può prevedere quale via il destino abbia scelto per essa. L'opera di Spengler si conclude perciò con il celebre detto: *ducunt fata volentem, nolentem trahunt*.

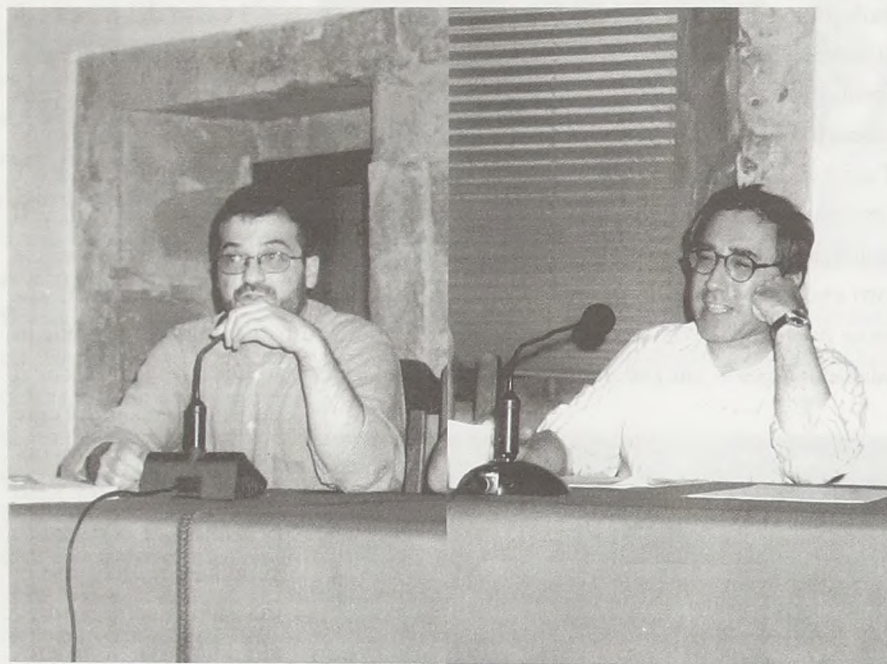
Anche per Heidegger l'epoca attuale si presenta come una delle più drammatiche della storia dell'umanità ed è tale non perché **gli eventi assumano spesso i contorni di un'irrimediabile tragedia, bensì perché nel suo fondo la civiltà contemporanea è dominata da una radicale assenza di valori.** E non si parla tanto di una mancanza di valori morali o religiosi, quanto piuttosto del restare nascosto del tema fondamentale di ogni pensiero metafisico: assente è l'essere, sul quale l'occidente ha preteso, nel corso del tempo, di costruire il senso della propria storia. L'epoca in cui domina l'assenza dell'essere, o in cui viene in primo piano come problema metafisico fondamentale quello del nulla, è quella che può venire definita del nichilismo dilagante, in cui l'ente è considerato come il tutto e quindi dell'essere è nulla. Il nichilismo si manifesta innanzitutto nel soggettivismo dell'età moderna, nel potere attribuito alla scienza, alla tecnica, alla volontà dell'uomo, il quale riduce tutto a mezzo disponibile in un andamento concettuale in cui anche Dio non è altro che il

più ente degli enti, l'ente sommo. Il pensiero occidentale, che era nato pensando di conseguire la soluzione del problema dell'essere, giunge alla sua negazione credendo che l'ente possa sussistere per sé, indipendentemente dall'essere. L'assenza dell'essere viene così obliata estenuando ogni domanda relativa al senso stesso della storia: se infatti la storia si fonda sulla differenza ontologica tra es-



sere ed ente, il non riconoscimento di questa differenza equivale all'estinguersi della storia. **L'esigenza di fondazione del pensiero occidentale assegna all'uomo l'unico compito di pensare l'essere sul modello dell'ente, di giustificarne tutti i fondamenti: la conseguenza è la fine dello stesso occi-**

dente, perché dove tutto è fondato e spiegato non resta più nulla da dire. Non c'è più niente da dire dell'essere, del suo futuro, del suo poter ancora sopravvivere e la sua storia non è più una novità originaria, il suo futuro resta senza attesa: ogni accadimento è già determinato in anticipo dalla capacità tecnica di inquadrarlo in condizioni storiche che vanno solo chiarite. L'essere come incondizionato, ciò che non può avere condizioni, si sedimenta perciò in un suo invio, ma insieme si sottrae come capacità di inviare nuove epoche, come destino (Geschick). **La storia di Heidegger è la storia dell'oblio dell'essere, del suo destino di manifestazione e di sottrazione, del suo trattenersi presso di sé a favore della percepibilità della sua donazione come ente. L'essere, come**



Incontro con la comunità camaldolese: i monaci Arrigo e Sandro

pure il tempo, viene destinato, inviato, donato, mentre il gesto originario che destina rimane in sospeso, si trattiene, si sottrae. Ciò che decreta l'invio dell'essere e del tempo è il loro *proprium*, li fa avvenire, li determina ambedue nella loro coappartenenza: Heidegger esprime questo gesto iniziale del destino con la parola *Ereignis*. La parola destino vuole indicare la struttura necessaria dell'essere per cui **ogni rivelazione dell'ente comporta il nascondimento dell'essere**. Ciò che determina il destino è lo stesso essere che si invia in un'epoca, che si destina a noi ma solo ritraendosi, raccogliendosi in se stesso. «L'essenza della storia si determina in base al destino dell'essere, all'essere in quanto destino, in base, cioè, a ciò che si destina a noi nel momento stesso in cui si sottrae. Il destinarsi e il sottrarsi

non sono due cose distinte, ma un'unica e stessa cosa». **È solo all'interno del destino dell'essere, del suo svelarsi e velarsi, che accade la storia, che ora può essere solo storia delle destinazioni e degli appelli dell'essere.**

Se in Heidegger prevale la convinzione che l'ordine ontologico di assenza dell'essere condizioni la visione della storia, in altri autori viene in primo piano una preoccupazione per la situazione reale in cui versa **la coscienza religiosa dell'Occidente**. Il pluralismo culturale, le mutazioni politiche anche oggi spingono la trasmissione della rivelazione a tener conto del fenomeno della globalizzazione, della multiculturalità e insieme della specificità delle singole regioni del mondo. Ma uno dei momenti più aspri in cui la teologia ha dovuto sostenere la

sfida diretta del tempo e dei conflitti tra le nazioni è stato il periodo della seconda guerra mondiale. Il pensatore che, più di ogni altro, ha evidenziato le carenze propositive, anzi il disimpegno del cristianesimo, sia nella variante protestante sia in quella cattolica, è stato **Dietrich Bonhoeffer**: il teologo ucciso dai nazisti, ricostruisce la storia dell'occidente dal punto di vista della **crisi della questione etica**; in quest'ottica il movimento nazionalsocialista rappresenta l'esito tragico di tutta una civiltà, il luogo del disgregamento della cultura, anche della teologia e della missione della Chiesa, che «è stata muta quando avrebbe dovuto gridare, perché il sangue degli innocenti gridava al cielo». L'atteggiamento critico di Bonhoeffer appare giustificato da tre motivi storici: l'opposizione al nazismo, la riprovazione dell'etica tradizionale (sia

kantiana, sia cattolica) fondata sul primato dei valori e delle norme, e il rifiuto della frenesia escatologica della teologia protestante. Se questi motivi storici si sono trasformati in un'ideologia giunta alla fine, **Cristo rappresenta invece la figura dell'adesione incondizionata alla vita e alla storia senza reciproci appiattimenti, perché non è un ideale, ma una forza storica**. Le ideologie, invece, si sono alimentate dell'atteggiamento contrario: hanno costruito il loro potere solo sull'innalzamento dei valori ideali oltre la vita. In tal senso l'*Etica* di Bonhoeffer è una critica radicale di valori e norme, principi e idee imposti come guida all'azione da una pretesa conoscenza assoluta del bene e del male. **La nuova etica è possibile invece soltanto se respinge l'imperativo del dovere,**

la forza della legge, e accetta la mediazione storica di Cristo, il quale consente l'identificazione del bene con la liberazione della storia, la coincidenza dell'azione morale con la libera progettualità individuale. Di fatto quest'etica è possibile in diverse forme: per esempio come **etica del mandato**, ossia del compito concreto conferito dall'autorità divina a un'istanza terrena, e perciò chi riceve il mandato agisce soltanto vicariamente, come rappresentante del mandato; in tal senso nessun uomo e nessun ordinamento terreno può insignorirsi del proprio potere e, anzi, deve ricondurre la propria autorità nell'ambito di un ordinamento nettamente determinato da elementi superiori, divini. In secondo luogo Bonhoeffer propone **un'etica dell'azione responsabile** che non si fonda su una nozione astratta di bene e non dissocia il bene dalla storia, mentre invece bene è la stessa storia, bene è la vita, bene è la realtà, e non la loro contrapposizione generata dalle astrazioni dell'etica razionale. Infine l'analisi del rapporto tra le cose ultime e penultime mira a superare le soluzioni del radicalismo protestante e del compromesso cattolico: la soluzione radicale vede solo le realtà ultime e in esse scorge esclusivamente la frattura che le separa dalle cose terrene; l'altra soluzione è quella del compromesso, per cui le realtà ultime rimangono del tutto al di là della vita quotidiana e costituiscono una giustificazione, un'assoluzione, di ciò che esiste: «il radicalismo odia il tempo, il compromesso odia l'eternità; il radicalismo odia la pazienza, il compromesso odia la decisione; il radicalismo odia la prudenza, il compromesso la semplicità; il radicalismo odia la misura, il compromesso l'immensurabile; il radicalismo odia la realtà, il compromesso la Parola». Rispetto a queste soluzioni estreme della contrapposizione, per Bonhoeffer la vita cristiana non è «né una distruzione né un avallo delle realtà penultime; **in Cristo la realtà di Dio incontra quella del mondo** e ci consente di partecipare a questo incontro reale». La decadenza della coscienza religiosa è ravvisabile ormai in ogni atteggiamento della vita, diviene la cifra che codifica i comportamenti di un'intera generazione e di un'epoca: «Non c'è nulla che lasci un'impronta o crei un obbligo. Il film, che si dimentica appena è finito, è un segno della grave mancanza di memoria di questa nostra epoca. **Gli eventi di importanza storica mondiale e i delitti più orrendi non riescono a imprimere una traccia nell'anima smemorata.** Si gioca con il futuro. [...] Non si sopportano le tensioni serie né le paure interiormente necessarie. [...] Non si sopportano le vere tensioni. Ciò che è silenzioso, durevole, essenziale, viene lasciato da parte come irrilevante. Invece di at-

nersi alle "grandi convinzioni" e di cercare una propria vita personale, si segue con leggerezza la corrente». Un'altra metafora indicativa del pericolo e della negatività che ogni uomo incontra nel proprio progetto di vita è quella del naufragio. **Le metafore del naufrago e del naufragio sono ricorrenti in Ortega y Gasset, ma è soprattutto Hans Blumenberg** (*Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*) **l'autore che in modo esplicito propone la categoria di «naufragio» come interpretazione della storia occidentale.** Già Lucrezio (*Della natura*, II, 1-4) aveva rappresentato questa scena altamente simbolica: «Bello, quando sul mare si scontrano i venti e la cupa vastità delle acque si turba, guardare da terra il naufragio lontano: non ti rallegra lo spettacolo dell'altrui rovina, ma la distanza da una simile sorte». L'ideale occidentale di esistenza si compendia proprio nella ricerca di un sicuro punto di appoggio da cui poter osservare, da spettatore appunto, lo spettacolo del mondo e della vita. Ma con la modernità è lo stesso spettatore del naufragio che diviene naufrago, perché **la comprensione dell'esistenza esige che ognuno compia il proprio viaggio in direzione della ricerca e della costruzione dell'identità.** La metafora del temerario navigare descrive lo stato collettivo in cui un'epoca cerca la propria fisionomia. Il mare in tempesta, come immagine del pericolo e del naufragio possibili, non è più solo un luogo della natura, ma della stessa storia di ogni uomo. Siamo di fronte a un ben singolare paradosso: l'uomo, un essere che vive sulla terraferma, ama però raffigurarsi la propria condizione nel mondo con le immagini di un'incerta navigazione. Diviene predominante l'impressione che l'esistenza e il cosmo siano fondamentalmente inaffidabili. Non resta che tentare di costruirsi una nave con i resti di questo immenso naufragio collettivo. Gettato nel mare aperto della sua storia, l'uomo deve ora leggere il libro aperto della vita sociale, del corso degli eventi. Proprio perché il mondo può divenire opaco, complicato, all'uomo resta il problema della sua leggibilità, di una sua interpretazione. **Immagini, metafore, miti, sono lo strumento privilegiato di questa prospettiva che progetta la storia con il coraggio e il rischio della decifrazione.** Sebbene non appaia molto consolante, la posizione sostenuta dagli autori presentati concorda nell'accentuare i tratti negativi che la realtà contemporanea e la comprensione della sua storia comportano. La loro valutazione del divenire viene effettuata non tanto affidandosi ai criteri scientifici della metodologia della ricerca storica, ma proponendo, come cifra del loro percorso, un'immagine ad effetto, una metafora, che nella sua

sinteticità riassume gli elementi di manifesta tragicità che caratterizzano il nostro tempo. **La metafora, e non il concetto, è scelta perché rivela immediatamente il valore polisemico e composto dell'esperienza, che la conoscenza riflessa e astratta invece trascura.** Certo è più la letteratura che la filosofia a insegnare che la metafora condensa in un'unica espressione un'infinità di relazioni e così giunge al limite della loro esprimibilità. È, però, un segno dei tempi il fatto che anche la filosofia, in cui raramente hanno trovato posto le passioni e le figure retoriche in grado di esprimerle, si sia volta alla struttura metaforica del linguaggio al fine di essere più aderente alla realtà da interpretare e così dar voce al dramma che percorre l'esistenza e le relazioni in cui si manifesta.

Ideologia e utopia del divenire del mondo

Il sociologo Karl Mannheim, in *Ideologia e utopia*, ha mostrato che **ideologia e utopia costituiscono dei disegni totalizzanti di un assetto globale della società e della storia, in quanto il senso del presente viene ravvisato in un'anticipazione o integrazione del futuro.** La realtà data è compresa grazie alla mediazione di un senso assoluto, un progetto riguardante il futuro che però già pone in questione il presente e lo indirizza oltre sé. È proprio in questa correlazione tra presente e futuro che ideologia e utopia si distinguono.

L'ideologia tende a un futuro realmente progettabile e realizzabile, e può trattarsi di un futuro inteso come proiezione o estensione del presente senza essere qualitativamente diverso: in tal senso può divenire un falso futuro che copre il presente con l'astuzia di conservarlo immutato. **L'utopia invece determina il progetto di una totalità storica non in un'anticipazione assoluta di senso, ma solo rilevando le contraddizioni del presente e vedendo il futuro come un'ulteriorità, un effettivo non essere ancora del presente.** L'utopia agisce innanzitutto come critica del presente e non tanto di questo o quell'aspetto, ma proprio del modo concreto di operare nella realtà.

Ideologia e utopia sono due stili di cultura, accomunati nel cercare una direzione di significato all'interno di ogni evento: l'ideologia riconduce le diverse forme della storicità alla loro struttura comune e mira a conservarla, l'utopia invece sa che ogni forma è provvisoria e progetta il suo superamento, vive in modo molto fragile tra la speranza dell'assoluto e la contingenza storica. È opportuno allora considerare il modo con cui queste due forme di pensiero sono state sviluppate: l'ideologia, con le sue deformazioni e parzialità, viene criticata

da alcuni autori, mentre l'utopia costituisce per altri il suo rimedio radicale, in grado di conseguire un effettivo mutamento del mondo reale.

Nel Novecento si affermano i totalitarismi, le ideologie, ma anche la loro crisi. Il secolo si apre con grandi progetti di emancipazione che intendono affermare l'uomo come soggetto della storia, ma ad un tempo si convertono in forme di governo totalitarie, la cui violenza è innanzitutto ideologica. L'ideologia vuole spiegare, conferire significato a tutto: non c'è parte della realtà che possa sottrarsi al suo raggio d'azione, non fa differenze tra ideale e reale, tanto da non lasciare più spazio al dissenso. **Ogni espressione storica dell'ideologia è inevitabilmente violenta perché intende sottomettere la realtà al progetto concettuale.** Così la tensione alla totalità, che contraddistingue ogni filosofia, nel pensiero ideologico si trasforma soltanto in totalitarismo e quindi l'ideologia, mentre si afferma, anche genera la propria crisi.

Gli antagonismi tra le classi sociali, la lotta fra le grandi nazioni, l'organizzazione industriale del mondo moderno, con la sua società tecnologica e la relativa cultura, sono alcuni degli obiettivi polemitici della teoria critica della **scuola di Francoforte.** Ma in termini generali si può dire che la critica di questi pensatori si rivolge fondamentalmente **contro la funzione conservatrice e reazionaria di ogni ideologia.** Poiché l'illuminismo è «totalitario più di qualunque sistema», diviene sinonimo di storia universale e la sua critica coinvolge perciò tutta la civiltà occidentale, la tecnica e l'industrialismo. La *Dialettica dell'illuminismo*, scritta da **Adorno** e da **Horkheimer** durante la guerra e pubblicata nel 1947, riconosce all'illuminismo il merito di aver cercato di liberare gli uomini dalla paura e di renderli padroni di se stessi. E tuttavia il desiderio dell'uomo di accrescere il dominio sulla natura si traduce nel suo contrario, in una «trionfale sventura», nell'asservimento dell'uomo e nella sua degradazione: «quanto ci eravamo proposti era nientemeno che comprendere perché l'umanità, invece di entrare in uno stato veramente umano, sprofondi in un nuovo genere di barbarie». E le filosofie non restano estranee a questo processo distruttivo. Così **cristianesimo, idealismo e materialismo sono accomunabili**, secondo Horkheimer e Adorno, **per il fatto che si diffondono come movimenti ideologici, come strutture organizzative della realtà, non come movimenti di liberazione.** Come ideologie che vogliono realizzare l'idea che li guida, questi movimenti storici conseguono gli stessi effetti distruttivi: l'effetto non è il bene, ma, in nome del bene da realizzarsi, l'orrore, essi «hanno la loro parte di responsabi-

lità nelle mascalzonate che sono state commesse in loro nome». La negatività di ogni ideologia è ravvisabile proprio in questo connubio tra gli effetti che s'intendevano conseguire e il risultato controeffettuale rispetto al progetto originario, nel carattere totalitario imposto senza mezze misure alla realtà: **l'organizzazione è il volto palese assunto dall'ideologia nella sua configurazione realizzata e come tale va criticata.** Le ideologie rappresentano sempre una potenza storica organizzata e proprio per questo «hanno svolto una parte sanguinosa nella storia reale dell'umanità: quella di strumenti dell'organizzazione».

ancora divenuto». **La tenebra dell'attimo indica l'impossibilità, nel punto in cui ci troviamo, della piena consapevolezza, della trasparenza assoluta:** si esce da questo punto cieco solo quando l'attimo passa, quando ricade nel passato e lo vediamo a distanza. **La categoria del «non ancora»,** anziché significare soltanto una forma di non essere, il non essere ancora presente del futuro, **indica la tendenza della vita e della storia a qualcosa che non c'è, una sorta di sogno diurno.** L'«attimo oscuro del presente» e il «non ancora del futuro» insegnano che la storia ci appare tanto più incomprensibile quanto più ci arrestiamo alla sua immediatezza: in questa



Scene tratte dal tipico sport estivo camaldolese...

Ma la critica più radicale al funzionamento conservatore delle ideologie è attestata dall'altra forma di atteggiamento culturale a cui si è accennato: la proposta utopica. **Ernst Bloch è il testimone più autorevole di una concezione della storia che del passato coglie la sua eccedenza, il suo penetrare nell'attualità del presente, il quale, a sua volta, non sta in sé, frenato e chiuso, ma si autotrascende in un incessante poter essere.** Nello *Spirito dell'utopia*, la storia non è ciò che si realizza con atti di ragione, di volontà o di fede, anzi **non c'è storia senza utopia, senza quel «sovrappiù» che solo dà significato all'esistenza.** L'utopia si regge su due concetti fondamentali: «le tenebre dell'attimo appena vissuto», «le tenebre dell'*hic et nunc*», e il «sapere non ancora conscio», «il non

prossimità in cui si vuole vedere la trasparenza degli eventi e l'identità del proprio sé, restiamo ciechi e ci rimane nascosto l'enigma, il mistero dell'esistenza. In definitiva **l'immediato** - come già diceva Hegel con altri toni - **ha bisogno di mediazione e dunque appare nell'incontro dell'esistenza con il mondo e nell'incontro del mondo con il processo universale del suo divenire.** Ma questa mediazione, contrariamente ad Hegel, non è il risultato della forza dell'intelletto e della volontà. Anzi alla relatività e al non senso dei progetti della volontà, limitata nelle sue intenzioni e che circoscrive l'agire nello spazio di un'irraggiungibile assolutezza, **Bloch contrappone la forza utopica della speranza,** l'unica virtù, il principio in grado di redimerci dalla sofferenza, d'illuminarci nella



I quattro gruppi di studio all'opera....

tenebra in cui ci troviamo, di conferire un orientamento alla storia. Il non ancora del futuro, su cui la volontà non ha presa, risulta anticipato dal principio speranza tanto da essere istituito **come un nuovo orizzonte di senso**. La tendenza verso qualcosa che non c'è ancora, prefigurata nell'oscurità delle cose immediate e più vicine («ai piedi del faro non c'è luce»), collocano l'uomo sulla soglia dell'attimo e lo orientano verso la meta finale della storia, ciò verso cui tutto tende.

L'utopia mostra i fatti, su cui la scienza costruisce i suoi progetti, nella loro finitezza e vanità, ed esalta invece ciò che non appare come il modo originario in cui la trascendenza entra nella storia. Così proprio i motivi che avevano indotto Kant a dichiarare conoscibile il mondo fenomenico e illusorio il mondo delle idee, in Bloch funzionano invece come argomento contrario. In particolare è l'anima che costituisce e struttura i fatti secondo la sua logica; la facoltà di desiderare non si oppone al pensiero, bensì lo suscita; il pensiero non è pensiero

dell'essere (logica tradizionale), ma è pensiero solo se si rivolge al non essere ancora. Ne deriva che **l'utopia rimane trascendente, ma non è illusoria**, come avveniva per le pretese della ragione in Kant, **e i fatti empirici sono un orizzonte di conoscibilità, cioè hanno una loro logica, ma non sono un orizzonte costitutivo di senso**. Se a partire dall'esperienza è possibile dimostrare solo la possibilità dei suoi oggetti, a partire dall'utopia viene esibita la necessità di ciò che essa dischiude. Certo non si tratta di una dimostrazione, ma di un'esibizione della possibilità dell'al di là: la natura propria del "postulato" è di consentire l'elaborazione delle prove, ma non è frutto di una prova, è il punto di partenza di ogni successiva dimostrazione: «Ma la nostra futura beatitudine, l'esistenza del regno dei cieli, la chiara realizzazione del sogno dell'anima a cui corrisponde la sfera di una realtà comunque determinata, non sono solo pensabili, cioè formalmente possibili, ma assolutamente necessarie, al di là di ogni giustificazione, prova, con-

senso e premessa formale o reale della loro esistenza». In tal modo ciò che il volere non ottiene, nonostante i suoi sforzi, è offerto dall'utopia, la quale non nega il volere, ma apre il campo del suo esercizio. **Speranza e volontà s'incontrano di nuovo, trasformate, e ciò consente la ricostruzione dell'identità infranta:** l'uomo è colui che con i propri atti trasforma la storia, ma la sua forza costitutiva è anche il criterio, l'orientamento dell'agire. Ricompare anche l'idea metafisica dell'assoluta trascendenza, che però non viene qui proposta come il luogo dell'impossibile conoscenza, bensì come il risultato della forza escatologica dell'utopia, del potere con cui riesce a trascinare lo sguardo via dai fatti empirici verso la meta definitiva, che si manifesta «come ciò che non è ancora e che agisce e sogna nella tenebra vissuta, nell'azzurro che avvolge gli oggetti e che in ogni pensiero rappresenta il contenuto della speranza e dello stupore più profondi».

Anche per **Benjamin** il confronto con la storia nasce da una pluralità di istanze: se nell'epistolario giovanile con l'amico Scholem venivano in primo piano motivazioni di ordine religioso, col tempo queste si corroborarono con la riflessione sull'aspetto escatologico presente nella tradizione ebraica, nell'elemento eminentemente storico dell'alleanza messianica, e infine si volsero alla convinzione che **nella storia fosse necessario intervenire con l'azione rivoluzionaria, affinché il suo corso non si dissolvesse nell'assenza di significato.** Le sue *Tesi per una filosofia della storia* sono un baluardo al dilagare dell'assenza di significato, all'apparente e inarrestabile volgersi della storia verso la fine, e propongono la ripresa delle istanze irrinunciabili della vita nonostante ogni suo senso compiuto sembri dissolto dalla crisi delle ideologie. Benjamin ha il merito di contrapporre agli stermini e alla guerra la necessità di un ripensamento assoluto dell'esistenza e affida alla figura allegorica dell'angelo della storia il compito di ricondurre la complessità degli eventi alla prospettiva definitiva e metafisica del senso finale. È illusorio percepire umanamente la storia come una successione di eventi o di catastrofi, come dotata di uno scopo o dominata da incomprensibili catastrofi. **Solo l'angelo sa leggere la storia «dalla parte di Dio», dal punto di vista dell'eternità: la visione vera della storia è solo quella trascendente.** La questione del contenuto della storia, le immani rovine su cui è continuamente costruita, e insieme la lettura teorica che ne viene data, trovano espressione nella forza messianica dell'angelo. Infatti le dispute sulle concezioni della storia, gli scontri politici e culturali, l'innovazione e la progettualità politica dipendono ultimamente dal rinvenimento

di un quadro di riferimento, cioè dall'idea di storia che viene elaborata. Le *Tesi* fanno così emergere un livello di lettura della storia più profondo di quello del materialismo storico, in cui il negativo della realtà e la redenzione da esso invocata si manifesta in tutta la sua tragica tensione. **Da una parte l'angelo non può da solo provvedere alla redenzione e d'altra parte il materialismo storico trasforma il mondo, ma solo per quanto l'uomo è capace di fare: un uomo che non sempre è consapevole della portata soterica delle proprie azioni.** Le *Tesi*, contrassegnate da un tragico tono di malinconia e dalla metafora negativa della "tempesta" della storia a cui l'angelo si volge sconsolato, intendono però salvare gli eventi nella loro globalità dall'insensatezza dei conflitti e delle rovine: nessuna azione umana, ma solo il Messia può promettere tanto, a condizione che anche per noi, come per gli ebrei, il futuro non diventi «un tempo omogeneo e vuoto»: nel futuro «ogni secondo era la piccola porta attraverso la quale poteva entrare il Messia». In altri termini **il senso della storia viene deciso dall'atteggiamento con cui è vissuto il tempo.** Se al passato tutta la tradizione ebraica riserva un'importanza decisiva, in quanto luogo di provenienza della legge e quindi l'atto umano della memoria deve conservarne l'impronta, non per questo il futuro rimane privo di senso. È privo d'importanza invece il futuro degli indovini, di coloro che ne vogliono la conoscenza per meglio gestire il presente. **Il senso radicale di futuro, del tutto positivo, è invece quello dell'irruzione del novum: ogni istante è il momento giusto della disponibilità all'innovazione e al cambiamento.** Ma anche questo *novum* a differenza del *kairòs*, del momento opportuno dei greci, non è in potere dell'uomo. È un atto tutto divino quello che introduce il nuovo nella storia. **Il cristianesimo, più che rivolgersi all'attesa del futuro, accentua la tensione tra il presente e ciò che non è ancora, il tempo che intercorre tra la salvezza garantita dall'incarnazione di Cristo e la sua compiuta attuazione.** Questo non è il tempo vuoto in cui non accade nulla, bensì è il tempo decisivo della prova, in cui l'appello divino misura l'adeguatezza della risposta umana, discriminando il bene e il male.

Il compimento dell'esistenza come realizzazione del senso della storia

L'eredità della scelta tra ideologia e utopia si manifesta anche nell'indicazione del luogo in cui, dopo l'inutile proclamazione della fine dei grandi racconti, risorge comunque **la domanda sul senso della storia.** Questo luogo è la relazione costitutiva

e ineliminabile tra l'esistenza e la storia che la riguarda. È infatti nella realtà di questa inaggrabile relazione che si sedimentano i concetti astratti di necessità e di possibilità, intorno ai quali ruota la costruzione globale della realtà. La stessa realtà costituisce il palcoscenico su cui in seguito sorge la domanda sul senso, cioè sempre a partire da disponibilità già date di mondo. L'uomo ha così sempre a che fare con qualcosa che non dipende da lui, con una realtà che è sempre in anticipo rispetto a ogni progetto: in questo sfasamento strutturale l'uomo riconosce che la sua dimensione più propria è questo scarto che lo pone sempre oltre se stesso. **In questa trasformazione della propria esistenza in senso, ogni individuo incarna in una forma particolare la stessa universalità, scoprendo nel cuore della propria decisione l'esibizione della personale storicità e la condizione di quel senso mai riducibile ad un singolo progetto di mondo.** Se il sapere del senso nasce sempre come riflessione di una storia singolare, ciò non significa che questa sia storia esclusiva, ovvero che non rimandi ad altro da sé; al contrario, **nessuna relazione tra esistenza e storia esaurisce in sé l'intera realtà.** Le opere dell'umanità e le oggettivazioni della storia assomigliano a incontri tra storie singolari che proprio nella reciproca interazione scoprono un generale riferimento a una connessione strutturale, a un'atmosfera che le circonda. Dilthey afferma che «l'individuo vive, pensa e agisce di continuo in una sfera di comunanza, e solo in questa può intendere». In tal senso la relazione costitutiva dell'individuo alla storia è trascrivibile mediante la categoria di rinnovamento. Se la relazione fosse statica, individuo e storia resterebbero dominati dall'alterità, senza possibilità di coincidenza nonostante ogni sforzo, e, se fosse solo storica, resterebbero condannati alla relatività. **Il rinnovamento libero, come il ringiovanire dello spirito di cui parlava Hegel, supera ogni opposizione, si esplica in decisioni sempre orientate al futuro.** Senza scavalcare il divenire per porsi alla fine dei tempi, il rinnovamento libero abita ogni istante senza pretese di dominio, attraversa lo scorrere del tempo come un veliero che docile sente la spinta del vento. La perfezione finale, l'adempimento dell'esistenza, il compimento della storia richiamano inevitabilmente la fine, poiché il tempo comunque è il segno del perire e attraversa l'universo come una linea verticale: abbandona nell'ansietà il divenire ma avvolge nell'ordine dell'armonia il senso che dimora nella storia. L'oscurità del senso è costitutiva sebbene non manchi di armonia: è l'uomo che non si rassegna a dimorare nella storia riconoscendo che le cose che davvero contano non dipendono in tutto da

lui. La sua tracotanza nel farne ciò che vuole distolgono lo sguardo dai flebili segni della presenza del senso, i quali non sono mai oggettivabili. Molto spesso, anzi, tale presenza abita solo l'esperienza del male, in cui la stessa redenzione di Dio appare infranta nella sua benevolenza, assoggettata e nascosta nella conflittualità. **Il senso, come tutto ciò che non è ancora del tutto manifesto, si consegna all'inviolabile riserbo dei simboli, che, come diceva Kant, danno molto a pensare perché inesauribili e concentrati nella realtà più presente e viva.** Solo nella pratica della vita ci rappresentiamo la felicità del senso, sebbene non siamo del tutto consapevoli quale fondatezza e consistenza possa avere. **È il compimento del senso della storia che interpreta e giudica il nostro desiderio di felicità, ma è quest'ultimo, con il suo entusiasmo e la sua perplessità, che getta l'uomo appassionatamente nelle figure in cui credere. Qui abita la filosofia della storia.** Essa non può come la teologia essere diretta espressione della rivelazione di Dio, ma deve percorrere lo spazio in cui si realizzano e connettono le figure della lontananza e della transizione, generate dalla distanza che regna tra il desiderio che crea i suoi simboli e il compimento che rimane accolto e raccolto, ossia anticipato, in questi simboli. Se la Chiesa Cattolica può affermare che «non c'è un punto del messaggio cristiano che non sia, per un certo aspetto, una risposta al problema del male» è perché, nella caduta, l'uomo sceglie il male. Ciò deve significare nel contempo, affinché nel messaggio cristiano permanga la traccia della redenzione, che proprio perché l'uomo sceglie il male, allora può apparire la salvezza, allora il bene può esistere. Per questo motivo **nella relazione tra l'individuo e la storia non si manifesterà mai la parusia del senso, e perciò una dimostrazione sarà sempre impossibile. Restano però le esperienze storiche in cui sta all'uomo rilevare, come cifra dell'inoggettivabile, il nuovo sempre possibile nell'occasione offerta dagli eventi.** È un'illusione credere che l'uomo si esaurisca nel suo fare, e che gli effetti dell'agire, sul piano storico, siano sempre commisurati all'intenzione che li guida. **Ogni evento è costruito nella sua identità sia come espressione di un volere e sia come anticipazione del compimento che lo decide.** È in questa linea di confine che trova spazio ciò che è autenticamente umano. Si può certo avere l'impressione di un'inguaribile inadeguatezza. Ma deve anche sorreggere la certezza che la verità della vita risiede proprio nella virtù che conosce la fatica dell'impegno e, nel contempo, la speranza dell'altezza in cui la vita consegue la sua misura appropriata, la sua dignità.

Fondazione cristologica

Giuseppe Ruggieri

Premessa

Si pubblica qui solo la parte centrale delle lezioni di don Ruggieri sulla "storia come luogo teologico". Nella prima parte l'approccio al tema era stato di tipo storico e si era ripercorso il processo attraverso il quale nel secolo XX la teologia si è riappropriata della storia. Nella seconda parte, quella riportata qui, si dà **una fondazione cristologica ad una ermeneutica che vuole ravvisare nella storia i "segni dei tempi", che considera cioè la storia concreta come il luogo nel quale cogliere la presenza e la volontà di Dio.** Nella terza parte, infine, si sviluppavano i dati di una ermeneutica effettiva della storia come luogo teologico, con particolare rilievo all'ambiguità della storia che non è soltanto storia del bene, ma anche del male.

Introduzione

Se noi vogliamo costruire un'ermeneutica adeguata dei segni dei tempi, se cioè vogliamo imparare a scorgere nella storia l'appello di Dio, occorre che troviamo un punto di appoggio sicuro. Siffatto punto di appoggio non può essere fornito da una semplice lettura religiosa della storia. **Una visione religiosa della storia infatti ci apre alla presenza del mistero, della trascendenza, ma è incapace di farci incontrare il volto preciso del Padre di Gesù di Nazaret, di ascoltare la stessa voce che è risuonata sulle sue labbra.** Tutta la visione cristiana dei segni dei tempi implica invece che noi riconosciamo nella storia i segni del Veniente, di "colui che deve venire". Noi cioè siamo nella condizione di **Giovanni il Battista** il quale, pur pensando all'interno della storia religiosa del popolo ebraico, non ha tuttavia in questa stessa storia dei punti di riferimento certi per riconoscere che l'esistenza di Gesù di Nazaret sia il luogo in cui il giudizio di Dio si avvicina agli uomini. E per questo, dal carcere nel quale si trova a

motivo della coerenza con la missione ricevuta dal suo Dio, manda i discepoli a porre a Gesù stesso la domanda: sei tu colui che deve venire o dobbiamo aspettare un altro? Quando Gesù nella sua risposta rimanda all'adempimento degli oracoli di Isaia («I ciechi recuperano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi sono guariti, i sordi riacquistano l'udito, i morti risuscitano, ai poveri è predicata la buona novella» Mt 11,6) sa che

questo rimando alla storia passata, all'ermeneutica religiosa in possesso del Battista, non basta. La sua storia, quella di Gesù di Nazaret non è una semplice continuazione del passato, persino di quello religioso del popolo ebraico, senza del quale tuttavia sarebbe incomprendibile. Gesù aggiunge quindi, con chiaro riferimento ai dubbi del Battista e alla propria differenza rispetto alla visione di colui che annunciava la scure posta alla radice dell'albero: «E beato colui che non si scandalizza di me».

Quel particolare della storia che è la vicenda umana di Gesù di Nazaret non si lascia così ricondurre totalmente a nessuna esperienza precedente, a nessuna attesa religiosa, a nessuna ermeneutica del senso. Questa attesa religiosa previa, come una ermeneutica dell'esistenza aperta alla



don Giuseppe Ruggieri

trascendenza, sono imprescindibili. Anche la singolarità di Gesù acquista profilo rispetto ad un orizzonte previo della storia e del pensiero umano. Ma quell'orizzonte è incapace di delineare quel profilo, nei suoi precisi contorni. **Attesa religiosa ed ermeneutica aperta del senso sono quindi, anche se imprescindibili, totalmente insufficienti.** Potremmo dire qualcosa di più: **quest'attesa e questa ermeneutica potrebbero essere addirittura fuorvianti nella misura in cui si pongono come contenitori capaci di integrare dentro la loro logica quel particolare prima non previsto¹.** La comprensione della vicenda umana di Gesù come Messia, come venuta di

Dio per liberare il popolo è cioè uno “scandalo ermeneutico”, **viola le regole dell'interpretazione**. Ma le viola non perché ci rivela alcune verità che la nostra mente altrimenti non è in grado di capire, ma **perché contiene un'altra logica rispetto alla verità che noi siamo in grado di intravedere all'interno dell'orizzonte dell'essere**.

Occorre qui comprendere e prendere sul serio tutta la pretesa dell'evento cristiano: dire che in Cristo noi abbiamo la stessa immagine del Dio invisibile, che quindi in lui tutto ha consistenza, perché tutto è stato creato per mezzo di lui, che egli è primogenito di coloro che risuscitano dai morti, per ottenere il primato su tutte le cose (cfr. Col 1,15-20), implica un rovesciamento di ogni ermeneutica umana. Non le leggi dell'essere, non l'universale stanno qui all'inizio, ma è questo esistente e questo particolare che detta le leggi all'essere e all'universale. Quando Paolo, in Gal 6,14, grida che non pone il suo vanto se non nella croce del Signore nostro Gesù Cristo, non emette un'espressione di entusiasmo, ma un principio ermeneutico di una presunzione inaudita: **solo a partire da Cristo crocifisso è possibile stabilire gerarchie e criteri per l'interpretazione e valutazione della realtà tutta**.

Questo non può essere dato da un'ermeneutica filosofica in genere. Piuttosto **occorre che ci chiediamo come sia sorta questa ermeneutica cristiana, che ravvisa nella storia di Gesù la Parola di Dio rivolta all'uomo. Sta qui la scandalo ermeneutico cristiano**.

Ricordiamo a tal proposito che l'espressione “segni dei tempi”, nell'unico brano neotestamentario in cui ricorre -Mt 16,3- sta a indicare i segni del tempo messianico, cioè le parole e i gesti di Gesù di Nazaret. **Cristo realizza i tempi messianici previsti dai profeti, che i suoi interlocutori non sanno vedere**. Il passo parallelo di Lc 12, 56 non ha l'espressione “segni dei tempi”, ma *kairos*, il tempo qualificato in cui è offerta la grazia di Dio all'uomo. Anche in lui, come in Mt, il significato dell'espressione è quindi cristologica ed escatologica al tempo stesso. **In qualche modo l'unico segno dei tempi è Cristo stesso**.

Ma, al di là di questo richiamo esegetico, la necessità del riferimento cristologico sta nella natura stessa del problema. Se c'è infatti un momento nel quale la storia degli uomini viene assunta da Dio per diventare luogo in cui cogliere il senso della speranza umana, questo è anzitutto quello della vicenda umana di Gesù di Nazaret. La questione iniziale deve essere allora così formulata: **perché nella storia di Gesù di Nazaret avviene il regno di Dio, perché noi dobbiamo riconoscere in**

essa il segno dei tempi, il *kairos*? Si badi bene che non si tratta di una storia solo al positivo, quella cioè dei miracoli, ma anche al negativo, giacché il suo momento decisivo è proprio la morte in croce, l'abbandono di Dio, la discesa agli inferi, almeno se la intendiamo come il prolungamento dell'abbandono di Dio sulla croce (H. U. von Balthasar). **E c'è un'altra domanda connessa. Si tratta infatti di sapere non solo perché nella storia di Gesù di Nazaret avviene il regno di Dio, ma anche come gli uomini possano percepire questo avvenimento²**.

La risposta alla domanda non è facile, giacché in essa si gioca la comprensione dell'evento Cristo. La questione di fondo resta sempre quella di sapere cosa voglia dire l'affermazione che “Gesù è il figlio di Dio”. Essa equivale, infatti, alla domanda che ci interessa: in che senso la storia di Gesù è assunta da Dio, per cui la sua morte stessa può essere segno messianico, capace di comunicare agli uomini e alle donne la direzione della loro speranza?

Il tema della confessione cristologica

Di che cosa parliamo (il tema) quando diciamo che Gesù è Figlio di Dio oppure, con termini equivalenti, che Gesù è la parola di Dio, che Gesù è la presenza di Dio in mezzo agli uomini e alle donne fino adesso, che Gesù è il mediatore tra Dio e gli uomini? O ancora: cosa voleva dire Gesù in negativo, rimproverando i farisei perché, pur essendo edotti nell'interpretazione della Legge, non sapevano poi riconoscere il segni dei tempi, non sapevano cioè ravvisare nella sua vicenda umana la comunicazione definitiva di Dio ad essi? Ma ancora: qual'era il tema della prima confessione di fede in Gesù crocifisso e risorto?

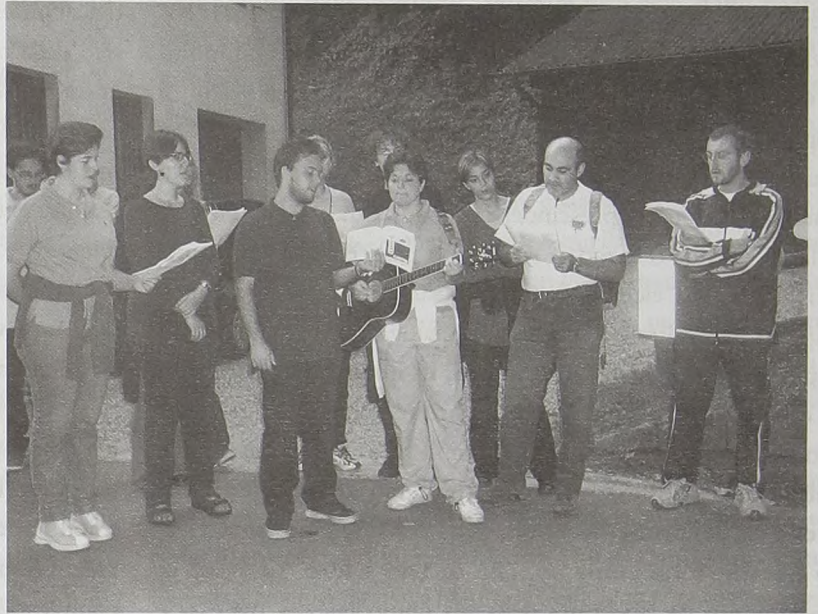
Esiste a tal proposito una duplice risposta che dobbiamo oggi ritenere insufficiente. La prima è quella che potremmo chiamare “classica” e la seconda è quella recente, ma che riprende a modo suo una risposta antichissima, quella del giudeo-cristianesimo. **La prima concentrava nell'incarnazione, nella discesa di Dio nell'uomo, il senso della confessione cristologica, la seconda parte invece dal basso, dal Gesù storico, per trovare nelle cose che ha detto e fatto, le ragioni del suo essere messianico**. Detto in termini quanto mai grossolani, ma utili alla comprensione: secondo la risposta “classica”, la vicenda umana di Gesù è messianica, rappresenta cioè l'evento liberatore dell'uomo e della storia, perché il Verbo si è fatto carne; secondo la risposta della cosiddetta “cristologia

dal basso" invece la vicenda umana di Gesù è messianica perché Gesù è stato capace di inserirsi nella contraddizione fondamentale dell'esistenza umana, facendosi per così dire "avvocato" della dignità umana, e ha aperto questa contraddizione, l'ha riconciliata, ha realizzato in se stesso la liberazione a cui tutti possiamo partecipare se ci mettiamo alla sua sequela.

Mi astengo dall'attribuire una qualsiasi paternità specifica alle due posizioni così espresse. E questo non perché io sia una persona educata, che non vuol parlare male degli altri e si limita quindi a denunciare le carenze oggettive dell'altro, evitando tuttavia un riferimento esplicito alla sua persona. Non ho fatto nomi per il semplice fatto che è molto difficile trovare qualcuno che riesca a identificarsi in quest'alternativa così brutale e grossolana. I Padri che, nel grande processo che va all'incirca dalla metà del terzo secolo fino al Costantinopolitano III (VII secolo), costruirono la cosiddetta cristologia "classica", erano perfettamente consapevoli del ruolo della storia di Gesù, soprattutto della sua passione e della sua morte. E i teologi recenti che costruiscono le varie cristologie dal basso, sanno perfettamente come l'ultima spiegazione della vicenda umana di Gesù stia nella sua origine peculiare, nel rapporto unico che lo lega al Padre. Ma l'alternativa è utile perché, pur facendoci cogliere solo le accentuazioni diverse, astruendo dal contesto nel quale l'accento ogni volta viene posto, ha tuttavia il vantaggio didattico di farci comprendere dove sta il cuore del problema.

La soluzione "classica" è insufficiente a farci capire perché una vicenda storica determinata, quella e non un'altra, debba essere il segno messianico per eccellenza. Se il tema della confessione cristologica fosse cioè solo l'incarnazione, in tal caso si direbbe anzitutto qualcosa del Verbo che si incarna, ma non della storia umana che viene assunta da Dio. **Tutto verrebbe ricondotto alla dignità divina del soggetto Gesù.** Questo rischio si legge chiaramente in quei teologi che affermano che Gesù avrebbe realizzato la salvezza anche se avesse fatto cose totalmente diverse da quelle che ha fatto. **Essendo Gesù il Verbo incar-**

nato, qualunque suo gesto avrebbe avuto una dignità infinita. Solo Dio può infatti riparare il male fatto a Dio. Questa purtroppo è la lettura che viene fatta spesso, anche da nomi illustri, della teoria anselmiana dell'incarnazione: essendo l'uomo come tale incapace di riparare un'offesa infinita, solo un



Due momenti della veglia all'Eremo



uomo che fosse al tempo stesso Dio poteva riparare il male fatto. **Per tal motivo, qualunque gesto di amore del Verbo incarnato sarebbe stato capace di riconciliarci con Padre.** La modalità in cui si esprime questo gesto di amore, quindi la croce, è ultimamente indifferente. La storia di Gesù sarebbe

cioè potuta essere diversa da quello che è stata realmente. Ultimamente la storia di Gesù è quindi indifferente. **Se fosse vera questa visione che io ho esasperato ad arte, parlare della storia come luogo teologico, ultimamente non avrebbe senso.**

Apparentemente più convincente potrebbe essere allora la soluzione della cosiddetta **"cristologia dal basso"**. Qui infatti la storia di Gesù viene presa sul serio. Chi non è in grado di cogliere la dignità e il senso "divino" della vita di colui che muore per la causa degli altri, soprattutto degli ultimi? Ma questa soluzione, a prescindere da ogni altra considerazione sulla possibilità o meno di stabilire, a partire dalla sola considerazione della vicenda di Gesù, la sua differenza qualitativa rispetto ad un'altra vicenda umana analoga, soffre di un difetto capitale. **La storia di Gesù infatti, in quanto tale, noi non la conosciamo.** La possiamo ricostruire in qualche modo, ma attraverso operazioni alquanto complicate. La storia di Gesù è infatti accessibile a noi solo attraverso la testimonianza credente dei primi discepoli, di coloro che cioè hanno letto questa storia come appello di Dio a loro. La storia di Gesù non si dà cioè a noi nella sua immediatezza, ma essa è solo narrata a noi da soggetti credenti. **La storia di Gesù di Nazaret è, in altri termini, "espansione" della confessione credente, mentre sarebbe falso concepire la confessione credente come sintesi e risultato della storia di Gesù.**

Questa doverosa constatazione critica non elimina il problema del Gesù storico e tanto meno lo considera secondario, ma lo pone in una luce diversa,

come dovrebbe essere ormai pacifico dopo l'impostazione che al problema del Gesù storico ha dato **Ernst Käsemann**: la storia di Gesù è stata narrata e raccolta come funzione essenziale della confessione di fede, per togliere a questa il rischio della vanificazione nell'entusiasmo spirituale. **La confessione di fede ha cioè bisogno della memoria storica di Gesù, se**

non vuole trasformarsi nell'esaltazione di un'immagine ideale di Gesù, nella quale si riversano i nostri desideri, ma che poco ha a che fare con la vicenda precisa di Gesù di Nazaret. I vangeli, cioè la raccolta dei materiali che facevano memoria di Gesù, sono stati quindi redatti proprio per difendere la storicità della confessione di fede, per mettere al sicuro il referente storico della confessione di fede: questo referente è costituito da un uomo di nome Gesù, che ha iniziato la sua missione nella cerchia del Battista, ha operato come taumaturgo e predicatore itinerante soprattutto in Galilea, ma in Giudea è stato messo a morte in un'alleanza non tanto inedita tra interessi del sistema religioso e del sistema politico di allora. **Ma ciò che tiene assieme la trama del racconto è una confessione credente: i fatti vengono narrati come referente e supporto del riconoscimento di Gesù come Messia, come Cristo.**

Un fatto tuttavia bisogna notare con molta attenzione: **il vero soggetto (il tema) della confessione cristologica non è Gesù, ma il Padre.** Cosa contiene, infatti, la semplice confessione di fede: Gesù è il Cristo? Essa è la riduzione di una narrazione complessa, che possiede una sua trama che la fede riconosce - legge cioè - ponendo un certo nesso tra i vari avvenimenti. Per

comprendere questo occorre che teniamo presenti alcuni dati esegetici fondamentali.

Di che cosa parlano ultimamente le confessioni di fede del Nuovo Testamento, nella loro irriducibile varietà? Anche qui va sottolineato come, al di là della vana opposizione tra



cristologie dall'alto e cristologie dal basso, il vero referente non sia né il Gesù terreno né il Verbo. **Nella confessione di fede (Gesù è il Signore, Gesù è il figlio di Dio e via dicendo) noi infatti riconosciamo ciò che "Dio ha operato" nel crocifisso, facendo vivere presso di sé colui che gli uomini avevano messo a morte.** Questa confessione di fede non ha

cioè come referente esclusivo una persona singola (sia esso un uomo o il Verbo incarnato o il Padre), ma è un racconto complesso in cui entrano diversi attori: il taumaturgo e predicatore del regno, Gesù di Nazaret; i suoi oppositori; Dio stesso che con un atto “creativo” interviene esaltando colui che gli uomini hanno crocifisso. La confessione di fede è cioè la “cifra” di una narrazione, in cui l'intervento decisivo, quello che dà la chiave per la comprensione della trama, è quello di Dio. Questo intervento decisivo non toglie consistenza agli altri elementi: la predicazione e la prassi messianica di Gesù, la “consegna” al potere politico e la condanna, la morte. Ma l'intervento di Dio nella risurrezione di Gesù fa sì che tutti gli altri elementi della narrazione siano ormai collocati nella “storia propria” di Dio³.

L'evento che ha permesso la narrazione

I discepoli hanno cominciato a parlare di Gesù, leggendo nella sua vicenda umana l'azione decisiva di Dio a favore dell'uomo, confessando quindi Gesù come il Cristo, solo a partire dalle apparizioni. È quindi l'evento delle apparizioni che “costituisce”, “rende possibile” la narrazione cristologica. Non già che prima i discepoli non parlassero di Gesù o che non avessero una qualche “fede” in lui. Non si sarebbero potuti mettere alla sua sequela senza riconoscere il carattere straordinario della sua persona, sia pure all'interno delle attese religiose diffuse allora. Ma la morte aveva siglato questa esperienza con il Gesù “terreno”, mettendo tutto in discussione. Come avrebbe potuto un predicatore crocifisso liberare Israele? Luca negli Atti fa cogliere questo problema quando, anche dopo le apparizioni, mette in bocca ai discepoli la “vecchia” domanda, ancora prigioniera del loro vecchio schema interpretativo: «Signore è questo il tempo in cui ricostituirai il regno di Israele?» (At 1,7). L'apparizione non aveva per così dire compiuto ancora il suo effetto. I discepoli leggevano ancora la vicenda di Gesù tenendola prigioniera della loro attesa religiosa di israeliti che attendevano che da qualche parte apparisse il Messia che avrebbe restaurato le glorie del passato.

Solo quando l'esperienza dell'incontro con il Gesù vivente dopo la sua morte fu capace, sia pure superando le resistenze della vecchia attesa, di dare avvio ad una narrazione nuova in cui proprio la vicenda di un crocifisso sarebbe diventata messianica, solo allora ebbe veramente inizio la narrazione cristiana che si condensa nella professione di fede: Gesù (crocifisso) è il Cristo, colui che gli uomini hanno messo a morte è

stato esaltato da Dio.

Se poi analizziamo più da vicino le apparizioni scopriamo aspetti che ci sono particolarmente utili per l'argomento che ci interessa. Le apparizioni infatti hanno la natura di una “visione”. **L'elemento della “visione” emerge non solo dalle narrazioni evangeliche, ma dalle narrazioni primitive tramandate come elementi di un “credo” o di un contenuto essenziale della *paradosis*, della tradizione apostolica (1Cor 15,3-5).**

Ma se pretendiamo di determinare cosa sia questa “visione” e ci limitiamo alla tradizione più antica, quella prepaolina, appare estremamente difficile individuarne gli elementi. È vero che poi la tradizione evangelica la determinerà, nel senso di una visione del corpo del crocifisso, dove sono ancora presenti i segni della passione (Gv 20,20: «mostrò loro le mani e il costato»; Lc 24,39-40: «Guardate le mie mani e i miei piedi» ... mostrò loro le mani e i piedi). Questo sta a significare che **un elemento essenziale delle apparizioni è il riconoscimento della identità del risorto con colui che era morto in croce.**

Questo elemento si ritrova in tutta la tradizione neotestamentaria sulle apparizioni e non va quindi sottovalutato, anche se nella identità occorre tuttavia cogliere una dialettica, come vedremo. Ma da questo non si può ancora concludere molto sulla modalità “materiale” della visione. Infatti è anche vero che la stessa tradizione evangelica ha dei tratti che ci mettono in guardia da una visione “materiale”, nel senso comune del termine. Lo stesso Lc, che descrive in maniera massiccia la visione del corpo di Gesù risuscitato, nella narrazione dell'apparizione ai discepoli di Emmaus sottolinea ad esempio che prima che si “aprissero i loro occhi” essi non furono capaci di riconoscerlo, anche se per lungo tempo egli si era intrattenuto con loro (Lc 24,31-32). E sempre Giovanni sottolinea che in un primo tempo, la Maddalena anche se «vide Gesù che stava là in piedi», non «sapeva che era Gesù» (Gv 20,14).

La “visione” è quindi possibile solo come evento non disponibile all'uomo. In questo senso “vedere” il risorto ha un significato tutto suo, più sul versante della grazia che su quello dell'organo della vista. A noi sfugge la modalità concreta della visione “materiale”, mentre è chiaro da tutte le fonti neotestamentarie che **si tratta di un evento di grazia, che è stato dato ai testimoni prestabiliti da Dio.** E qui risalta allora l'importanza del cosiddetto passivo divino (*ophthe*: “fu fatto vedere” a Pietro/Simone), presente nella tradizione più antica delle apparizioni (1Cor 15,5; Lc 24,34). Si tratta cioè di

una iniziativa di Dio che “fa vedere”, “apre gli occhi”, “rivela” (Gal 1,16), per cui ai discepoli è possibile sperimentare adesso la presenza di colui che era stato crocifisso ed era stato sepolto.

Gal 1,16 pone a sua volta la visione/rivelazione di cui Dio soltanto è l'autore, come inizio esplicito della narrazione: «Quando poi piacque a colui che mi aveva separato fin dal seno di mia madre e mi aveva chiamato con la sua grazia di rivelare (*apokalypsa*) il Figlio suo in me, **perché (*bina*) lo annunciassi in mezzo ai pagani...**». Ma la stessa cosa è detta implicitamente nelle narrazioni che implicano il nesso apparizione-missione (1Cor 9,1; 1Cor 15,5; etc.): **colui che ha visto diventa apostolo, abilitato cioè a pronunciare con autorità la narrazione cristologica.**

La narrazione, che è così resa possibile da Dio, a sua volta ha ultimamente come soggetto, che rende possibile lo svolgersi della trama del racconto, Dio stesso. Non solo quindi è Dio l'autore ultimo che rende possibile l'atto umano del narrare, ma si rende altresì necessario un “ritorno a Dio” dentro la narrazione stessa, perché l'evento narrato è opera sua, che lo coinvolge direttamente, giacché è Dio stesso che “regge” la trama del racconto. Questo “ritorno a Dio” come soggetto della narrazione avviene spesso in un secondo momento, come commento riflesso, è una narrazione di secondo ordine (non necessariamente di “secondo tempo”). Basta infatti dire che Gesù è risorto, che Gesù è il Signore, che Gesù è il figlio di Dio etc. Ma in questa affermazione è sempre implicita un'al-

tra: è il Padre che l'ha risuscitato, è il Padre che lo ha innalzato come Signore, è il Padre che lo ha riconosciuto come figlio suo.

Questa visione/narrazione dei primi discepoli resta per sempre, in coloro che si rifanno alla loro testimonianza, la lettura costitutiva dei segni dei tempi, nel senso che ogni lettura successiva dei segni dei tempi, nel senso cristiano, non può che ripeterne la logica interna. È quindi importante comprendere il “come” i primi discepoli siano arrivati alla lettura del segno messianico, scavare nell'evento delle apparizioni. Ma prima ancora occorre precisare alcuni aspetti oggettivi della narrazione. Se infatti è Dio che riconosce ciò che è “suo” nella vicenda di Gesù di Nazaret (in termini giovannei: è il Padre che dà testimonianza al Figlio, mostra cioè che il Figlio viene dal Padre, dà al Figlio tutto ciò che ha, e che il Figlio riceve quindi da lui), è al tempo stesso essenziale afferrare i tratti costitutivi della vicenda umana di Gesù così come sono narrati dai discepoli. Infatti in questi tratti si rivela Dio stesso, non perché “ripetono” Dio, ma perché narrano di lui.

La polarità morte-risurrezione come logica della narrazione

La narrazione cristologica, che confessa l'opera compiuta da Dio sulla vicenda umana di Gesù di Nazaret, scava in questa vicenda una dialettica di continuità-novità. La continuità data dal fatto che il Cristo (cioè colui che è stato costituito Signore della storia) è lo stesso Gesù crocifisso. Perché Gesù si è fatto

obbediente fino alla morte e alla morte di croce, per questo (Fil 2,9) Dio lo ha “sovraesaltato” e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome. In questa continuità è iscritta una coerenza. **Dio riconosce cioè nella vicenda umana di Gesù la “sua” vicenda, che Gesù e lui sono una sola cosa, che Gesù viene dal Padre, ci rivela quindi il mondo del Padre, e a lui ritorna.** La vicenda umana di Gesù, grazie al riconoscimento del Padre che si esprime nell'esaltazione, è allora rivelativa. Ma essa è come tale, come vicenda umana, fallimento e morte.

Ed è qui che emerge la novità, la creazione nuova. Dio non può far perire ciò che è



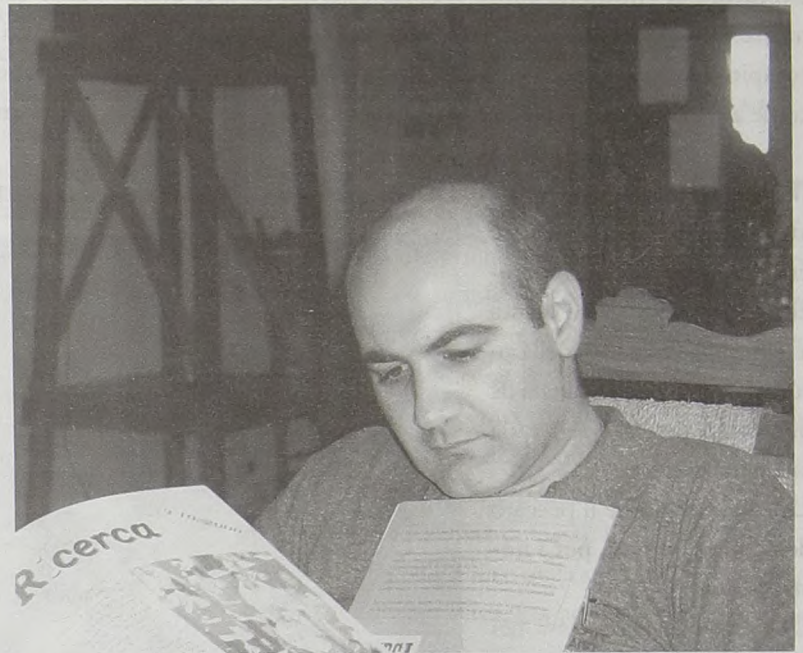
suo. Dio lo fa "risorgere". **Morte e risurrezione costituiscono quindi la polarità del racconto drammatico.** Dove è da notare ancora che l'intervento di Dio che tiene unite morte e risurrezione, i due poli del dramma, non è quello della tragedia greca, il disperato rinvio a un *Deus ex machina*. Ma è **coerenza profonda di Dio con se stesso, è "riconoscimento" della coerenza tra la vicenda del crocifisso e la "storia" propria di Dio.**

In questa polarità tra morte e risurrezione gli accenti sono inoltre distribuiti con grande sapienza, in maniera tale che ogni narratore possa coinvolgersi nella narrazione, possa addirittura continuarla e svolgerla nel tempo, giacché si tratta di una narrazione aperta, anche se decisa nel suo esito finale.

Il polo risurrezione viene infatti narrato non come semplice fatto del passato, che è accaduto e ha avuto un termine che adesso può quindi essere ricordato, ma **come evento che continua nel presente e porta un futuro:** «Egli deve essere accolto in cielo fino ai tempi della restaurazione di tutte le cose, come ha detto Dio fin dall'antichità, per bocca dei suoi santi profeti» (At 3,21: nel contesto della predica di Pietro che spiega come «la fede in lui ha dato a quest'uomo la perfetta guarigione in presenza di tutti voi»). Per questo Stefano contempla «la gloria di Dio e Gesù che stava alla sua destra» e spiega quindi che «Ecco io contemplo i cieli aperti e il Figlio dell'uomo che sta alla destra di Dio», narra del risorto come di colui che deve tornare (At 7,55-56).

«La predicazione apostolica comincia così, annunciando il ritorno di Gesù. Per questo essa non ha avuto bisogno, come si è supposto, di allontanarsi dalla predicazione del regno per rivolgersi alla sua persona. Essa infatti annunciava Gesù al futuro e nel compimento della funzione messianica, e il suo ritorno si confondeva per essa con la venuta del regno». Gli apostoli annunciavano cioè la risurrezione che è già avvenuta, ivi intendendo, al tempo stesso, la venuta di Gesù «nella gloria». Ma è solo dando alla risurrezione la sua dimensione di futuro che essi rendono intelligibile l'evento: «Si tratta in effetti di comprendere che la temporalità dell'evento che ha avuto luogo non è isolabile dalla sua dimensione futura: essa è l'apertura di un avvenire. La risurrezione di Gesù si effettua dicendone il senso: rinviando a un futuro»

Solo così la narrazione apre a noi l'evento della risurrezione: «La promessa fatta ai nostri padri, Dio l'ha compiuta in no-



stro favore, per noi loro figli, risuscitando Gesù» (At 13,32, ma vedere tutti i vv. 26-33)¹.

La risurrezione è quindi sia il futuro di Gesù che il nostro futuro. Essa è anzitutto il futuro della morte di Gesù, come atto di Dio contrapposto alla storia della violenza umana che annienta il giusto e l'innocente: **At 2,22-24.** Essa svela quindi il senso della morte di Gesù, come accoglimento di essa in Dio, come **glorificazione** (Gv: «quando sarò elevato da terra...»).

Ma la risurrezione è al tempo stesso, in quanto futuro di Gesù, il nostro futuro. E lo è proprio perché è il futuro della sua morte. **Come la sua morte è stata "per noi", così il futuro di questa morte, la risurrezione, è il nostro futuro.** Per questo Paolo parla di una "energia della risurrezione" che viene conosciuta da coloro che sono in comunione con le sofferenze di Gesù e si conformano alla sua morte (Fil 3,10).

L'evento cristologico allora è narrabile solo in quanto comprende il nostro futuro, perché è questa la sua finalità stessa. Per questo Mt 27,53 anticipa già al momento della morte di Gesù l'apertura dei sepolcri («Dopo la risurrezione di lui, molti corpi dei santi uscirono dalle tombe e risuscitarono»). Ma per lo stesso motivo **ogni lettura del segno messianico che è Gesù non può non comprendere il suo futuro, non può cioè non essere lettura attuale dei segni in cui que-**

sto futuro si annuncia come vittoria operata da Dio sulla morte che ci circonda. La lettura dei segni dei tempi che io compio adesso è cioè possibile solo come futuro di Gesù, come avvenimento attuale della sua risurrezione.

Il polo morte non è separabile nell'esperienza che ha costituito la narrazione cristologica dalla risurrezione. La morte viene quindi letta sempre, alla luce della risurrezione, surdeterminata da una motivazione (*yper*) e da una intenzione.

La motivazione è il peccato dell'uomo: per voi, per i nostri peccati.

L'intenzione è espressa nel *dei divino*: il Figlio dell'uomo deve patire. È infatti Dio che ultimamente l'ha consegnato, surdeterminando con la sua intenzione la consegna che gli uomini operano gli uni agli altri (Giuda ai sacerdoti, costoro a Pilato, costui ai soldati perché venga crocifisso). E questo perché si adempissero le scritture. Non nel senso che le scritture contengano una precisa profezia sul destino di morte di Gesù, ma come adempimento del destino del giusto/profeta perseguitato dagli uomini (cfr. Mt 21,33-43: un unico destino attraversa la storia dei giusti inviati da Dio all'interno della storia dell'alleanza e questo destino si compie nel figlio, che quindi diventata pietra angolare del nuovo edificio). La "necessità" della morte esprime quindi la logica profonda che sostiene la storia dei giusti rigettati dagli uomini, ma accolti in Dio, storia che si riassume nella vicenda di Gesù di Nazaret. Non esiste quindi una "casualità" della morte di Gesù, ma piuttosto una sua esemplarità che svela la logica profonda del dramma della comunicazione di Dio agli uomini. Non esiste cioè una "esaltazione" del sacrificio di Gesù, ma la comprensione della sua "immanenza" dentro la storia degli uomini e al tempo stesso il suo carattere riassuntivo di questa storia dell'alleanza.

Ma allora il negativo della storia, la "morte" non è semplice assenza. Piuttosto esso deve essere letto nella possibilità che esso "risorga". La lettura dei segni dei tempi non può

cioè essere limitata ai segni positivi, non si deve ritrarre davanti ai segni negativi. Una lettura dei segni dei tempi è anche annuncio di una "risurrezione" di cioè che per gli uomini è morte, sconfitta.

Lo scambio cristologico (*divinum commercium*)



Siamo così introdotti a comprendere una dimensione essenziale dell'evento cristologico, quella di "scambio", *divinum commercium*. Lo scambio cristologico è la vera condizione di possibilità perché la storia umana sia suscettibile di diventare un segno messianico. Se infatti la confessione di fede è il riconoscimento che nella storia di Gesù Dio abbia agito creativamente, facendo del nulla della morte l'inizio della vita (il risorto come *primo-genito dei morti*), allora è

giustificata la convinzione credente dello "scambio" totale fra Dio e l'uomo in Cristo. E infatti, a partire dall'accoglienza in Dio della vicenda di Gesù di Nazaret, il Nuovo Testamento ha sviluppato una comprensione della storia di Gesù come motivo di speranza per l'umanità: in Cristo Dio ha raggiunto ogni uomo e ogni cosa, riconciliandoli con sé, "scambiandoli" con Cristo, giacché Cristo è questa riconciliazione/scambio globale, anzi assoluta. In lui avviene il regno, egli è quindi il segno dei tempi tanto atteso, perché in lui Dio raggiunge e accoglie già ogni uomo, in primo luogo ciò che era perduto, il peccatore.⁵ Niente illustra questo meglio del testo di 2Cor 5,17-21. Qui la novità dell'evento cristiano, è fondata in uno "scambio". Infatti colui che non conosceva peccato è stato fatto peccato, perché noi "in lui" diventassimo giustizia di Dio. In questo scambio che è l'essenza ultima dell'evento cristologico, nel quale viene raggiunto da Dio ogni peccatore, noi siamo stati quindi riconciliati con Dio. In Cristo cioè ogni uomo è stato accolto in Dio. Con un'altra espressione paolina, possiamo dire che in Cristo c'è il sì definitivo di Dio all'uomo. Nella consegna di Cristo agli uomini avviene il regno messianico e, per questo, egli è "il segno dei tempi": in lui le cose vecchie sono passate e sono nate le nuove. Ciò che allora bisogna notare ai fini di una ermeneutica dei

segni dei tempi è la convinzione credente che **in Cristo “tutta” la storia, anche quella della morte e del peccato, è stata raggiunta e redenta.** Non solo la guarigione dell’infermo, non solo il pane per le moltitudini affamate, ma anche la morte e l’annientamento sono, nello “scambio” cristologico, segnali dell’av-vento di Dio nella storia. Persino l’assenza di Dio («Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato») che costituisce l’esperienza della morte, viene dai credenti riconosciuta, in Cristo, come segno dei tempi messianici.

Il ruolo dello Spirito

Un ultimo aspetto da sottolineare nella confessione cristologica, proprio per una ermeneutica dei segni dei tempi, riguarda il *come*, la modalità specifica, le condizioni soggettive del narratore nell’evento della comunicazione, della lettura del segno (giacché la confessione di fede è una lettura del “segno” messianico per eccellenza). Abbiamo già detto come la confessione/narrazione, che ha come tema la vicenda che scorre da Gesù di Nazaret fino alla sua liberazione dalla morte ad opera del Padre, sia stata possibile solo grazie all’intervento di Dio stesso, cioè al suo Spirito che “apre” gli occhi ai discepoli e fa “vedere” il risorto: solo chi ha lo Spirito può dire che Gesù è Signore (1Cor 12,3). **La confessione cristologica, il riconoscimento del segno messianico dei tempi per eccellenza è cioè opera dello Spirito.** Se quindi leggiamo il segno dei tempi che è Gesù Cristo (dal battesimo di Giovanni all’esaltazione ad opera di Dio, tanto per seguire lo schema del racconto predominante negli Atti) lo possiamo fare solo perché Dio «lasciò vedere a Cefa» (1Cor 15,5) quel Gesù che era stato messo a morte e sepolto.

Non si dà cioè confessione cristologica, lettura dei tempi messianici, se non come evento dello Spirito. Come nel riconoscimento fondante del segno messianico (la fede dei primi discepoli), anche per noi **il riconoscimento dei segni dei tempi non è riducibile ad una conoscenza del Gesù storico, o ad una precisa lettura della realtà attuale, ma è opera dello Spirito, il quale ci dice cose che Gesù non ha detto, pur prendendo dal “suo”.** Una lettura dei segni dei tempi implica sempre una “nuova creazione”, una produzione di conoscenza nuova, e questa è possibile solo nella fecondità dello Spirito che nella storia introduce i credenti a tutta la verità. Possiamo illustrare questo dato sviluppandone **tre aspetti:** quello di evento linguistico, quello di riconoscimento della storia non ancora integrata nella nostra esperienza credente e quello

di libertà.

La comprensione del segno messianico implica un evento linguistico

Possiamo illustrare questo aspetto tornando all’evento dell’apparizione di Gesù ai discepoli, dopo la sua morte. La “visione” del crocifisso come vivente poneva infatti ai discepoli un problema di “espressione”. **In quale linguaggio poteva essere espresso quello che era accaduto a Gesù?** Nessuno era stato il testimone diretto di ciò che era successo al crocifisso. C’era sì il segno del sepolcro vuoto, ma esso era ambiguo. Chi non avrebbe detto che il corpo di Gesù fosse stato trafugato? Nel IV vangelo è la Maddalena a pensarlo. In Matteo è una voce che fanno spargere i nemici di Gesù. Il sepolcro vuoto è appunto vuoto, è assenza, non dice nulla su colui che era stato sepolto. Per questo gli evangelisti, ma anche Paolo, sono ben attenti a non fare del sepolcro vuoto il motivo della fede nel Risorto (con l’unica eccezione di Gv 20,8, che tuttavia non si adatta bene al contesto ed è da spiegarsi forse con una intenzione, estrinseca al racconto stesso, dell’evangelista che vuole sottolineare la priorità della fede del discepolo amato rispetto allo stesso Pietro).

L’unica possibilità di esprimere ciò che era accaduto a Gesù era dato dal linguaggio, accennato nell’Antico Testamento, ma sviluppato a dovizia nella letteratura apocalittica sulla risurrezione dei giusti. Dove tuttavia occorre notare un particolare decisivo. Infatti in tale linguaggio era presente l’attesa della risurrezione di tutti in un unico evento finale, ma non di un singolo per se stesso. I discepoli erano quindi costretti a modificare quel linguaggio, anche se con una certa difficoltà. **Era infatti impensabile per loro che la risurrezione di Gesù fosse separabile dalla risurrezione di tutti i giusti.** Dapprima quindi occorreva separarla, almeno temporalmente. Dobbiamo supporre infatti che la prima fase della loro fede in Gesù risorto contenesse ancora confusamente anche la convinzione di una immediata e successiva risurrezione di tutti. Gesù morendo e risorgendo aveva dovuto mettere in moto il processo della risurrezione finale che sarebbe avvenuto a breve scadenza, ancora durante la vita dei discepoli (Paolo ne era convinto ancora al momento in cui scriveva ai Tessalonicesi. E la narrazione della morte di Gesù in Mt 27,53 anticipa già al momento della morte di Gesù l’apertura dei sepolcri: «Dopo la risurrezione di lui, molti corpi dei santi uscirono dalle tombe e risuscitarono»).

Man mano ci si rende tuttavia conto che **la risurrezione di**

Gesù, di uno soltanto, è un evento sé: il nesso resterà (Gesù è il primogenito dei morti, la sua risurrezione è causa della nostra), ma il linguaggio per questo dovrà essere modificato.

Dobbiamo quindi intendere in senso forte la promessa dello Spirito, come colui che deve introdurre a tutta la verità i discepoli. Giacché è lo Spirito l'autore ultimo dell'evento linguistico della risurrezione di Gesù dai morti.

Le "pentecosti" della Chiesa

Lo stesso aspetto, della lettura del segno messianico come opera dello Spirito, lo dobbiamo vedere nella narrazione lucana sulle varie Pentecosti della Chiesa. Ad ogni momento decisivo della propria storia i discepoli hanno bisogno di una effusione dello Spirito. Si tratta anzitutto della possibilità della narrazione cristologica ai giudei, rappresentati nel giorno della Pentecoste a Gerusalemme. Ma si tratta poi della possibilità della narrazione ai nuovi popoli ai pagani, rappresentati nella casa di Cornelio.

La teologia lucana colloca le varie Pentecosti in connessione ogni volta con l'insorgere di un nuovo soggetto storico. Nella prima lo Spirito dà testimonianza e permette al tempo stesso l'emergenza del soggetto giudeo-cristiano davanti al mondo ebraico. Nella seconda, lo stesso Spirito, dà testimonianza e permette al tempo stesso l'emergenza del soggetto etno-cristiano di fronte al soggetto giudeo-cristiano.

Ogni volta ha luogo la narrazione dell'evento cristologico, la lettura della vicenda messianica di Gesù ad opera di Pietro. L'evento cristologico spiega e "permette", rende cioè possibile in qualche modo la novità del presente, soprattutto permette di integrare nuovi soggetti. Ma ciò è opera dello Spirito ed è garantito dallo Spirito. Quando i giudeo-cristiani accusano Pietro di una novità inaudita e, a loro avviso, illecita, la risposta di Pietro è costituita semplicemente dal rimando allo Spirito: «Se dunque Dio ha dato a loro lo stesso dono che a noi per aver creduto nel Signore Gesù Cristo, chi ero io per porre impedimento a Dio?». All'udir questo si calmarono e cominciarono a glorificare Dio...» (At 11,17-18a).

Lo Spirito dice cose che Gesù non ha detto

L'ultima considerazione ci introduce ad un altro aspetto. **L'evento cristologico, in quanto segno dei tempi fondamentale e costitutivo, non contiene tutti segni dei tempi successivi che noi siamo chiamati a leggere.** Esso "permette", rende cioè possibile la lettura di questi segni, ma non inclu-

de tutte le vicende umane. La storia dei segni dei tempi non è una "ripetizione" della vicenda umana di Gesù.

Va compreso qui il motivo giovanneo sulla "insufficienza" delle parole dette dal Cristo e sulla necessità che sia lo Spirito di verità a introdurre a tutta la verità. Si comprende ancora qui - sia a partire dalla pneumatologia paolina che da quella giovannea - **la dimensione escatologica della Parola di Dio, del suo appello all'uomo.** Noi ci accostiamo al mistero di Dio e Dio comunica con noi attraverso un cammino che non è mai compiuto nella storia stessa. Ma per questa sempre nuova comunicazione di Dio non avremo un'altra "rivelazione". **La Parola di Dio è già venuta nella sua "forma" normativa agli uomini,** essa si è fatta carne nella vicenda di Gesù di Nazaret. **Lo Spirito ci fa scoprire ogni volta l'analogia di una nuova vicenda umana con la forma che la Parola ha assunto in Gesù di Nazaret.** Novità della storia e fedeltà al Cristo non sono allora due grandezze irconciliabili. In questo senso lo Spirito, ricevendo da Cristo, ci dice però cose che Cristo non ha detto e ci introduce a tutta la verità (cfr. Gv 16,12-15). Il carattere escatologico della verità quindi non è in opposizione alla verità come evento cristologico, ma è anzi strettamente connesso al fondamento già posto.

Note

¹ Si può addirittura porre il problema che riguarda ogni ermeneutica del senso e cioè se essa nonostante la sua pretesa, non camuffi sempre un "evento particolare" che è il vero generatore del tutto. Si pensi ad esempio alla critica che Levinas fa alla fenomenologia di Husserl e di Heidegger, perché a suo avviso, l'orizzonte dell'essere come tale non è capace di effettiva trascendenza.

² Infatti, per una ermeneutica dei segni dei tempi, è essenziale sapere in che modo il segno è tale, capace cioè di stabilire una comunicazione di significato. Nella costituzione del segno è determinante proprio il processo della comunicazione.

³ Mi sembra a tal proposito illuminante l'analisi di I. U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte*, Tübingen 1994, pagg. 1-37.

⁴ J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*.

⁵ Per una cristologia dello "scambio", cfr. sul piano biblico M. D. Hooker, *Interchange in Christ*, in *Journal of Theological Studies*, NS 22 (1971), pagg. 349-361; *Philippians 2.6-11*, in *Jesus und Paulus. Festschrift*, W. G. Kümmel, Göttingen 1975, pagg. 151-164; i testi paolini sullo "scambio" sono stati analizzati da St. E. Porter, *Ἐξάλλαξις* in *Ancient Greek Literature with Reference to the Pauline Writings*, Cordoba 1994; sul piano della riflessione teologica cfr. E. Przywara, *Commercium*, in *Logos*, Düsseldorf 1964, pagg. 119-165.

Immagini

RICORDI DEI MOMENTI GOLIARDICI



Diffondere *Ricerca* significa far circolare le riflessioni
e lo stile della F.U.C.I.

Proponi o regala l'abbonamento
a *Ricerca* ad un amico!!

Basta fare un versamento di 21 euro sul ccp
35038009 intestato a F.U.C.I., con causale "abbona-
mento *Ricerca* 2001" e spedire indirizzo e copia del
ccp al fax 066861948 o presso la sede nazionale.

E per essere aggiornati sulla F.U.C.I.,
sui gruppi e sugli organi federali,
sulle attività e sui momenti nazionali vai su:

www.fuci.it.

Si trova anche la versione on line di *Ricerca*, che per-
mette un'informazione costante sui numeri in uscita
e la consultazione di abstracts degli articoli.