

RICERCA

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana
Nuova serie di Azione Fucina - Fondata nel 1928

LA RICERCA TEOLOGICA E GLI ITINERARI DELLA CULTURA CONTEMPORANEA

All'interno gli Atti del Convegno Nazionale di Pisa

Editoriale

A vent'anni dalla pubblicazione della *Populorum Progressio* Giovanni Paolo II ha voluto richiamare alla responsabilità e all'impegno il *popolo di Dio* — e tutti gli uomini di buona volontà — intorno ai problemi dello sviluppo.

Ma l'insegnamento contenuto nella *Sollicitudo Rei Socialis* è molto più che circoscrivibile alla interpretazione ed alla indicazione pastorale su quel tema specifico. Essa precisa (*in actu exercitu*) il metodo e le caratteristiche della dottrina sociale della Chiesa. Nello stesso tempo prefigura una *immagine di Chiesa* — un *modo* e dei *contenuti* dell'essere attenti *alle gioie ed alle speranze, alle tristezze ed alle angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono* — che, in una salda linea di continuità con il Concilio Vaticano II, incita e sostiene le comunità ecclesiali di tutto il mondo a sperimentare forme sempre nuove di solidarietà.

Nello scenario mondiale nel quale ci muoviamo non è più credibile guardare allo sviluppo, alla possibilità che emerga *uno sviluppo equilibrato e pacifico*, con l'ottimismo che aveva caratterizzato gli anni sessanta. In ogni caso uno sviluppo di questo tipo non sarà l'esito di un *naturale* processo di modernizzazione, un effetto *automatico* della razionalizzazione dell'economia internazionale.

Esso è invece spesso ostacolato dalla strutturale perversità di certi *automatici meccanismi del mercato*, e della *logica politica* dei blocchi contrapposti, i quali hanno provocato per molte vie, nei vent'anni che ci separano dalla *Populorum Progressio* (che sono anche quelli dei due *decenni di sviluppo* dell'ONU), una divaricazione crescente tra *paesi poveri e paesi del supersviluppo*.

Questi *meccanismi*, queste *logiche*, nelle varie forme di imperialismo e di sconsiderato depauperamento dell'ambiente, si costituiscono come vere e proprie *strutture di peccato*.

È per questo che oltre ad essere legato ad un insieme di questioni e di nodi tecnici il problema dello sviluppo ha un *carattere essenzialmente morale*. Non ci sarà sviluppo equilibrato senza la convergenza su alcune priorità etiche e senza una loro adeguata traduzione politica.

Solo a partire dai nuovi orizzonti che si aprono intorno a questi nodi di grande respiro si può giudicare in modo adeguato la attuale fase di distensione internazionale — e pensare alle necessarie riforme (*ristrutturazioni*) nelle *logiche di funzionamento* dei sistemi sociali dell'Est come dell'Ovest.

Su tutto ciò la chiesa — *popolo di Dio* — si interroga, ed interpella criticamente la coscienza di ognuno. Lo fa al livello di una riflessione teologico-morale condotta a partire da una competente consapevolezza delle condizioni storico - sociali nelle quali si muove. Non lo fa per indicare nuovi modelli ideologici di «cristianità», ma neppure rinuncia ad individuare criticamente, con puntuali riferimenti, le *contraddizioni* che pesano sulla storia che viviamo.

L'insegnamento sociale della Chiesa non è una nuova gabbia ideologica ma la *profezia consapevole della storia* ancorata alla *Parola evangelica* e a quell'*opzione preferenziale per i poveri* che della prima è la più radicale implicazione.

Attraverso questa via esso è sostegno e stimolo per una responsabile e coraggiosa pratica della solidarietà. *Le forme* e gli *interlocutori* di questa *prassi* non possono essere determinati deduttivamente ma vanno ricercati nella quotidiana fatica *laica* del vivere tra gli altri.

La Comunità Ecclesiale che è in Italia ha incominciato già da tempo a camminare su questa linea, ma molto ha ancora da sperimentare — a partire dai problemi dello sviluppo squilibrato del nostro paese e da quanto *da qui* si potrebbe fare e non si fa per lo sviluppo di questi poveri, da quanto invece colpevolmente *si fa*: ad esempio nel campo della produzione e del commercio delle armi e nelle crescenti forme di intolleranza razziale verso quei poveri che hanno la pelle un poco più scura □

Salvatore Vassallo

Anno IV - n. 6/7, giugno-luglio 1988

Spedizione in abbonamento postale (gruppo III - 70%)

A partire dai gruppi

Per la FUCI è sempre stato importante, nella costante riformulazione della propria proposta culturale, e quindi del percorso formativo, centrare i contenuti della propria riflessione sui due aspetti complementari costituiti dalla realtà ecclesiale e dal contesto del paese.

In questi anni lo sforzo di tutta la Federazione si è diretto principalmente nella comprensione di ciò che il mutamento ha spazzato via e di quanto questo ha provocatoriamente posto di fronte alla coscienza di tutti. Senza semplificare troppo, si può sostenere che lo sforzo principale del nostro impegno, come di molte altre realtà associative, è stato quello della «lettura» culturale e della ricerca di metodi corretti in grado di evitare cesure irreparabili tra coscienza, fede e processi storici.

La realtà di oggi esige non solamente una continua riformulazione dei paradigmi interpretativi, ma anche la elaborazione di nuove ipotesi progettuali, attente ai bisogni di solidarietà matura con quanti sono ancora marginali o addirittura esclusi dal poter determinare, collettivamente, gli assetti sociali e gli scenari futuri, per una riforma effettiva del nostro sistema democratico.

Nell'affrontare questo lavoro di ricerca, che è al tempo stesso tessitura instancabile della *memoria* con il *presente*, carico di ambiguità, diversi possono essere gli approcci da utilizzare per avviare una verifica e rilanciare il rapporto fede e storia. Appare ormai chiaro come siano da evitare quegli schemi che assumono la mediazione tra la fede e la storia in termini statici o poco processuali, poiché tale rapporto è frutto di vaste dinamiche sociali ed ecclesiali, che la lettura intelligente ed il confronto pubblico rendono razionalità comunicativa e progetto storico spendibile.

La verifica di questo metodo di lavoro può essere condotta assumendo come osservatorio gli stessi gruppi della FUCI, non solo attraverso la concretizzazione di uno stile e di un lavoro culturale ma soprattutto mediante quanto i gruppi hanno pensato, tematizzato e realizzato, valutando in questo modo la profondità e serietà di ciò che ha costituito in questi anni la nostra identità ecclesiale e culturale.

Questo non significa semplicemente costruire la dinamica del proprio lavoro culturale a partire da quanto un'organizzazione riesce ad esprimere «dal basso», bensì risponde alla rivalorizzazione di quanto di paradigmatico e di significativo si è riusciti a produrre interagendo con la realtà, e di quanto, a partire dalla consapevolezza storica che connota il lavoro culturale dei nostri gruppi, si può ancora fare emergere. Questo può essere un metodo capace di comprendere la complessità, non lasciandosi «governare» da essa. È ormai comunemente riconosciuto, infatti, che la frammentazione si è intrecciata con una esigenza di espressione di soggettività, prima rigidamente ingabbiate nei vecchi apparati di pensiero e di comunicazione e nelle classiche mediazioni politiche, figlie delle grandi ideologie.

Ma sappiamo pure che la logica del frammento, utilizzando una prospettiva corta, pragmatica e non progettuale finisce per non affrontare il problema della sua traduzione nei termini di una razionalità collettiva e l'esplicitazione pubblica degli interessi e dei valori che sottostanno all'agire pratico dei diversi soggetti che compongono la realtà sociale.

È quanto mai evidente oggi il rischio di subalternità in una tale logica, al punto che essa finisce col risultare organica a ipotesi culturali e di governo disponibili alla riduzione autoritaria della complessità sociale o favorevole, sul piano economico, a modelli di ristrutturazione che rispondono alle sole esigenze degli interessi economici e finanziari «forti».

Bisogna evitare, dunque, l'assunzione del radicale limite della logica del frammento, che spesso ripropone nostalgiche filosofie della storia, ed attivarsi per l'avvio di un processo riformatore in cui ogni soggetto e ogni appartenenza collettiva verifichi i motivi delle proprie scelte a partire anche da quanto si è già elaborato, sperimentato ed attuato non solo nella grande dimensione pubblica ma anche in contesti «sommersi», che non beneficino dell'attenzione dei grandi mezzi di comunicazione, affinché si creino ulteriori condizioni per avviare nuove esperienze di democrazia nei diversi sistemi: sociale, economico, formativo.

Anche per noi, allora, se vogliamo evitare la logica perversa dell'illusione — per cui si crede di 1_l'esistente, mentre in realtà si rimane «diretti» da esso — l'itinerario possibile diventa quello di valorizzare ed allargare il circolo comunicativo dei nostri gruppi. Si vuole dire che sono proprio essi a sperimentare per primi tutti quei processi di comunicazione capaci di cogliere le diversità, ricorrendole e mettendole a confronto con le proposte forti, cioè capaci di oltrepassare la soglia della mera gestione dell'esistente.

Per questi motivi l'attenzione dei gruppi non può prescindere dall'analisi e dal confronto sul mezzogiorno, la donna, l'Università. Non è un caso che in questi ambiti emergano soggettività e modalità di approccio alla complessità diversi da quelli ormai tradizionalmente dominanti. Non è neppure un caso che si tratti di ambiti con forti potenzialità trasformatrici e che, al contrario, sono sempre più ricondotti all'inoffensività con più o meno evidenti metodi di omologazione.

Il mezzogiorno, attraverso l'importazione di modelli di sviluppo gestiti ed adottati altrove, e non espressione delle peculiarità locali.

La donna, con l'emergere di modelli di «femminilità» ed attraverso tentativi di inserimento e mera partecipazione che non mettono minimamente in crisi i contenuti di un sistema e di una gestione del potere strutturati in base alle «sole esigenze» maschili.

L'Università, attraverso pseudoriforme che di fatto non modificano la reale spartizione del potere e non provocano alcuna variazione rispetto al ruolo marginale, strumentale all'attuale sistema produttivo, che occupa il sistema formativo in Italia.

Spetta quindi ai gruppi riuscire a capire cosa emerge da queste realtà e cosa si deve valorizzare e stimolare. L'epoca della complessità e della secolarizzazione ci ha insegnato che non esistono più modelli predeterminati validi per tutti: ma questo vuole solo dire cooperare, ognuno col suo «piccolo gruppo», per trovare, dinamicamente, quelli validi per il maggior numero di persone.

Patrizia Susini

4 Costituzione e metamorfosi
del potere
di Franco Casavola

6 Alma mater studiorum saecularia nona
di Stefano Bruni e Martina Caroli

10 La ricerca teologica e gli
itinerari della cultura contemporanea / Atti del convegno nazionale di Pisa

☐ Cultura e fede cristiana nelle
metamorfosi del moderno
relazione introduttiva della presidenza nazionale

☐ Filosofia e teologia: un nuovo
confronto
di Giovanni Ferretti

☐ Chiesa e secolarizzazione: le
figure dell'ecclesiologia contemporanea
di Severino Dianich

42 Soggettività e fede cristiana
nell'età della frammentazione
relazioni di Remo Bodei e Ugo Perone

47 C'è un ruolo della teologia
nel dialogo attuale Est-Ovest?
di Agostino Bonivento

☐ Recensioni

Costituzione e metamorfosi del potere

di Franco Casavola

1. Le costituzioni europee sono state, nella originaria ispirazione giacobina sul finire del secolo XVIII, dominante dall'immagine unitaria e compatta del corpo e del potere statale. Laddove il Popolo sostituiva il Monarca, la unicità fisica della mente e della volontà del Sovrano si trasferiva nel Popolo inglobandone la natura collettiva in un'unica figura al singolare: quella del Legislatore onnipotente, come era stato onnipotente il Monarca, a simiglianza della onnipotente Divinità cristiana.

Il Legislatore, essendo una ipostasi dei corpi elettivi, era più vicino al corpo elettorale, cioè, malgrado la esiguità del numero dei cittadini con diritto di voto rispetto ai grandi numeri delle popolazioni, a quel Sovrano dal basso o di base, ch'era il Popolo, che aveva sostituito il Sovrano dall'alto, o di vertice, ch'era il Re.

Di qui il primato del Legislatore, rispetto al potere Esecutivo e al potere Giudiziario, perché il Legislatore è, *omnisso medio*, il Popolo.

Un tale assetto del Potere a salvaguardia dei diritti di libertà dei cittadini riempie lo Stato uno e indivisibile.

Dinanzi allo Stato c'è il cittadino: il Potere è il popolo che governa lo Stato con la Legge, dinanzi alla Legge tutti i cittadini sono uguali. Tutto si chiude in unità, la pluralità meramente empirica dei cittadini essendo addizionabile per la proprietà dell'eguaglianza giuridica e riducibile all'unità del Popolo, e di qui dello Stato e del Potere.

Questo tipo di Costituzione, che si usa chiamare contenutistico perché caratterizzato dal nesso unitario tra divisione dei poteri e diritti fondamentali individuali, è scomparso. Nel nostro secolo, le Costituzioni non muovono dall'immaginario astratto del Paese, ma dalla concretezza del sociale. E ambiscono ad essere forma di organizzazione giuridica che abbraccia l'intera realtà sociale.

2. Le società contemporanee non sono semplificabili nello schema degli ordini o degli stati sociali — nobiltà

clero e terzo stato — e neanche più, in questa seconda metà del nostro secolo, delle classi — borghesia e proletariato —. Le società contemporanee non riflettono nella composizione delle aggregazioni umane una economia duale industria-agricoltura o una cultura duale città-campagna. Come il mondo economico si è reso proteiforme sotto la multidirezionalità dello sviluppo tecnico-scientifico, condizionando ogni *status* sociale ed ogni forma della cultura, così l'unica *reductio ad unum* della realtà sociale in questa dominanza dell'economia non può che essere il lavoro. Una Costituzione, come quella italiana del 1947, che ambisca ad organizzare globalmente il cosmo sociale, non poteva che fare appello a questo estremo residuo di unità della molteplicità del reale sociale che è il lavoro.

La dichiarazione che apre la nostra Costituzione: «L'Italia è una repubblica democratica fondata sul lavoro» è una manifesta confessione della complessità della società, che può essere organizzata nella sua altrimenti caotica molteplicità, solo a partire da questo indefettibile dato genetico materiale che è il lavoro. Il lavoro è insieme valore e interesse, etica ed economia. Dal lavoro si diparte la rete delle relazioni fondamentali del mondo sociale che la Costituzione organizza e garantisce, dal diritto al lavoro al diritto alla salute, e via via ad ogni altro diritto fondamentale, umano e politico.

3. La società complessa, tuttavia, nel suo incessante svolgimento reagisce sul progetto o programma costi-

tuzionale, in due modi.

Il primo tocca le sfere dei diritti individuali, variamente alterandole, ora comprimendo ora dilatando il loro valore a seconda del giuoco degli interessi in conflitto con ciò stesso ponendo in crisi il nesso paradigmatico valori-interessi, nel quale i valori avrebbero dovuto restare intangibili nella loro supremazia nell'ordinare gli interessi e non esserne, viceversa, condizionati.

Il secondo riguarda gli assetti dei rapporti di forza, di egemonia, e dunque di potere tra i soggetti protagonisti degli equilibri politico-sociali, propri di una società pluralista, i partiti.

Nello scarto tra la forma organizzativa costituzionale e la regolazione effettiva della società vive la cosiddetta Costituzione materiale.

4. Quando la Costituzione materiale non riesce più a far funzionare il nesso valori-interessi, perché gli interessi particolari preannunciano l'interesse generale o il bene comune; quando la Costituzione materiale non garantisce un accettabile raccordo tra comunità e persona; quando la costituzione materiale rende del tutto fittizia la «democrazia», perché *potere del popolo* è maschera surrettiziamente riempita dal *potere di pochi*; quando ai soggetti costituzionali si sostituiscono integralmente soggetti extracostituzionali; allora occorre chiedersi se non sia indispensabile adeguare o riformare la Costituzione. Ma adeguare la Costituzione significa farla scendere ad accettare la realtà della costituzione materiale, per far un esempio limite, nell'ambito dei po-

A quaranta anni dalla promulgazione della Costituzione repubblicana è necessaria una intelligente lettura delle trasformazioni che sono avvenute nella dislocazione e nelle forme del potere e nella domanda di diritti.

Quello che presentiamo è il testo della relazione tenuta dal Prof. Franco Casavola durante il Convegno Nazionale che venne organizzato dalla Fuci e dal Meic su «Coscienza cristiana e ideale democratico nelle metamorfosi del potere», svolto tra il 14 e il 15 novembre 1987.

teri, attribuendo direttamente ai segretari dei Partiti veste formale di organi dello Stato, oppure, nell'ambito dei diritti lasciando che a dirimere conflitti tra valori e interessi sia l'Amministrazione o il Parlamento e non il giudice della legittimità costituzionale.

Riformare la Costituzione invece significa modificare gli equilibri divenuti critici o paralizzanti della Costituzione materiale, che eliminino ogni *conventio ad excludendum* tra i partiti, o ripristino la possibilità effettiva del turno nel potere tra maggioranza e opposizione.

Alla riforma si aprono due vie: una, decisionista o della riforma forte, che incide primariamente sulla regola elettorale garantendo una maggioranza autorevole e omogenea e in prospettiva il gioco dell'alternativa di potere. L'altra, quella della razionalizzazione o del compromesso sugli equilibri esistenti, per ottenere una maggiore stabilità di coalizione e di alleanze tra forze politico-sociali promosse entro un appena ritoccato meccanismo proporzionalistico.

5. Per la riforma «forte» perché essa sia autoriforma e non eteroriforma, democratica e non autoritaria, convenuta e non imposta, occorre un consenso tra le forze politiche che è difficile realizzare. Una riforma forte lascia sul terreno vincitori e vinti. Richiede la maturazione di una volontà nel paese oltre che nei partiti di una grande alleanza per una fase costituente, per un «contratto» costituzionale più ancora che per una «legge» costituzionale.

Le probabilità di imboccare questa via della grande Riforma sono assai basse. I costituzionalisti ricordano a questo proposito il teorema di Fränkel, al tempo della Repubblica di Weimar: «Stante l'attuale parlamento, se fosse possibile una riforma costituzionale, essa sarebbe inutile. Dall'impossibilità del parlamento di attuare la riforma, risulta la sua necessità».

L'altra via, delle piccole riforme, implica anch'essa una redistribuzione del potere tra le forze politico-sociali. Ma, è stato scritto: «... per modificare qualcosa occorrerà cambiare molte cose, cosicché l'univocità e la forza della riforma si ridurranno proporzionalmente alla sua ampiezza: molto si cambierà, secondo una inconsapevole trama, perché poco o nulla debba mutare».

La fondazione o la grande riforma di una costituzione sono possibili solo quando le parti in campo sono ignare degli esiti di una tale posizione di regole o di mutamenti delle regole. Questo è quello che Rawls chiama il «velo di ignoranza» sotto cui si nascondono i vantaggi e gli svantaggi delle parti «obbligate a valutare i principi soltanto in base a considerazioni generali».

Nel 1946/47 la Costituzione italiana non fu voluta integralmente da tutte le parti, ciascuna ne volle una parte. E il compromesso agì da collante per la composizione delle parti.

Oggi non siamo sotto questo benefico «velo d'ignoranza». Tutt'altro.

Occorrerà dunque fare appello a processi di consapevolezza diffusi ol-

tre la soglia delle forze politico-sociali organizzate che investano la generalità dei cittadini per modificare i rapporti di potere della Costituzione materiale e spingere verso l'una o l'altra via, della riforma forte o della riforma debole.

I movimenti che esprimono bisogni e forme culturali non immediatamente politici possono avere un ruolo decisivo proprio perché meno dipendenti dal lucro dei vantaggi dei rapporti di forza esistenti. Più, invece, impegnati al ripristino del primato dei valori sul gioco degli interessi particolari.

Essi possono riproporre validamente nella preparazione e poi nell'esercizio della prerogativa elettorale quel protagonismo della figura unitaria e polare del cittadino che ciclicamente si muove dall'astrattezza della costituzione formale nel concreto della quotidiana esperienza della vita collettiva.

La società complessa è fatta di parti mosse in una difficile combinazione di forze centrifughe e centripete. La Costituzione è o dovrebbe essere la grande energia di integrazione di queste parti altrimenti disgregate e a rischio di impazzire.

I cittadini scoprono la loro fondamentale e nuda eguaglianza dinanzi a bisogni e libertà lasciati scoperti e senza protezione dalla mancata integrazione costituzionale nella disgregazione sociale.

È ai cittadini l'ultima parola sulle riforme, l'ultima parola sulla via democratica dell'autoriforma, o della salvezza, della Costituzione.

Franco Casavola

Alma mater studiorum saecularia nona

Alma Mater Studiorum Saecularia Nona: abbiamo già novecento anni. Eppure questo è solo il secondo centenario che si celebra, e non è nemmeno detto che gli anni siano proprio novecento...

Tutto cominciò, per quanto riguarda i centenari, non l'Università, negli ultimi decenni del secolo scorso quando, in un clima di erudizione e desiderio commemorativo, ogni Università d'Europa cominciò a celebrare le proprie origini e, in quelle occasioni, a rendere omaggio a Bologna e a Parigi, le due Università riconosciute all'unanimità come le più antiche.

Anche Bologna sentì il desiderio di celebrare le sue origini (tra l'altro accentuato dalla ritrovata unità d'Italia e dalla necessità di celebrare tutto ciò che poteva mostrare legami con la romanità) ma si trovò davanti a un problema: non essendo mai stata fondata ufficialmente era sprovvista di una data di nascita.

L'ostacolo fu comunque aggirato senza grosse difficoltà: una volta stabilito che non c'erano dati determinanti a favore di un anno preciso si scelse una data fittizia, come venne espressamente dichiarato: «Non il giorno si può fissare né l'anno» (4 Febbraio 1887, manifesto con cui l'Università indicava le celebrazioni per l'VIII Centenario).

In base a quali criteri fu proprio questa data, il 1088, ad essere designata come data d'origine? Le ragioni furono due: da un lato, la rinuncia da parte degli storici di determinare una data precisa avvenne alla fine del 1886 e quindi un anno era il tempo minimo necessario per approntare le celebrazioni; in secondo luogo l'unico dato cronologico «certo» era la nascita dell'Università nel ventennio 1080-1100. La scelta cadde quindi su una data probabilmente molto vicina a quella reale.

Cosa si verificò in questi anni sì che noi oggi possiamo parlare di nascita dell'Università più antica d'Europa?

Se è vero che ciò che avviene a Bologna ha origine da tutto il clima del secolo XI (la cosiddetta rinascita dell'anno Mille) non si può misconoscere tuttavia che ci sono alcuni elementi precisi che permettono di parlare di Università: abbiamo un Maestro, Irnerio, che come dirà il glossatore-storico Odofredo Denari circa due secoli dopo, «studiando per sé» approfondisce sistematicamente e riordina il materiale giuridico romanistico e che, altro elemento fondamentale, insegna ciò che ha elaborato a studenti che si presentano a lui liberamente e non attraverso una istituzione ufficiale (se infatti è necessario un clima e un atteggiamento favorevole da parte di Chiesa, Comune e Impero, la prima fase della vita dell'Università è privata e questo si riflette nell'impossibilità di determinare luoghi e date precise).

Un altro elemento che rende Bologna e l'opera di Irnerio estremamente particolari è poi la presenza e lo studio del Digesto, opera giustianea che non risulta conosciuta in Italia dagli autori precedenti. Forse gli autori del XIII e XIV secolo, che consideravano Irnerio il grande fondatore della scuola e chi lo aveva preceduto l'incarnazione dell'ignoranza giuridica, videro la nascita dello Studio proprio in questo salto di qualità nella conoscenza del diritto giustiniano.

Se molte cose restano oscure a proposito delle origini, l'autorità della

scuola bolognese di diritto non tarda ad affermarsi e già nel 1158 i quattro doctores bolognesi «allievi» di Irnerio sono presenti a Roncaglia dietro richiesta di Federico Barbarossa per esprimere pareri giuridici sulla sovranità imperiale. Segno dell'affermarsi di questo modello è in questa occasione la promulgazione di una «Constitutio Habita» che stabilisce la libertà e l'autonomia delle Università secondo appunto lo schema bolognese.

* * *

Oggi, nel 1988, che cosa vuole dire Università a Bologna? Che senso hanno queste celebrazioni, in cosa consistono?

Non a torto l'Università è stata definita da queste parti una «grande azienda». Solo per fare alcuni numeri, l'Ateneo bolognese ha 65710 studenti, di cui 17491 studenti, di cui 17491 della provincia di Bologna, 2393 provenienti da varie parti della regione. 26116 di origine più lontana (soprattutto Italia Meridionale e Centrale ma anche Settentrionale), oltre a 1710 stranieri. I docenti sono 1653, i ricercatori 814; il personale non docente conta 2085 persone.

Si tratta dunque davvero di una «grande azienda». Ma al di là delle cifre, come funziona quest'azienda?

L'occasione per un'analisi attenta del problema Università è stata fornita da un recente convegno della Chiesa bolognese, inserito proprio nelle celebrazioni del IX Centenario e dal tema: Valori Dell'Uomo e Comunità Universitaria (10 Maggio). Il convegno, cui hanno partecipato tutte le realtà ecclesiali bolognesi, F.U.C.I.

di Martina Caroli e Stefano Bruni

compresa, mirava a cogliere all'interno dell'Università di Bologna segni di quella Comunità la cui realizzazione era stata indicata dal Papa come necessaria, quando nel 1982, a Bologna, aveva parlato con i docenti. Come prevedibile alla fine si è trattato della denuncia della non ancora avvenuta realizzazione di questo fine. Denuncia che però è diventata subito, giustamente, propositiva per il futuro.

L'Università che oggi celebra i suoi novecento anni di vita non è certo più quella dei primi secoli, così come l'ha assai piacevolmente «raccontata» il prof. Leò Moulin dell'Università Cattolica di Lovanio e del Collège d'Europe (Bruges). Non è certo più quell'Università degli studenti che non solo eleggevano il Rettore, ma si sceglievano i docenti e ne controllavano l'attività didattica. E non più certo quella comunità di docenti e studenti che studiavano insieme discutevano insieme, vivevano insieme anche al di fuori del momento istituzionale della lezione.

Il Cardinale Giacomo Biffi ha sottolineato che «non si tratta comunque di sognare anacronistiche restaurazioni». Altrettanto sensate le affermazioni del Magnifico Rettore Fabio Roversi Monaco, secondo il quale «l'Università deve autorigenerarsi, non autoconservarsi... Nessuna esaltazione del passato, ma sguardo rivolto al futuro».

Ma allora perché le Celebrazioni del IX Centenario? Perché esaltare, appunto, il passato, con una grande festa con premi un po' per tutti (Lauree Honoris Causa) e con tutta una serie di «danze in abito scuro»?

Dieci miliardi dallo Stato, quattro dalla Regione Emilia Romagna più tutti i contributi di sponsors privati per un calderone di «congressi, convegni, seminari; restauri, recupero e riordino di beni librari, museografici o artistici; strutture utilizzabili dal diritto allo studio universitario» (Legge Regionale 10.XI.1986, n. 40, art. 2 comma 1) il tutto tra un concerto e uno spettacolo teatrale.

E da tutto questo emerge l'estraneità degli studenti. E non solo per

«colpa» del corpo accademico, Rettore in testa, solo a volte accusato a ragione di aver tenuto fuori gli studenti da queste Celebrazioni (certo nel dibattito preliminare e indiscutibilmente per quanto riguarda l'informazione sugli spazi a loro dedicati e sui contributi usufruibili!). Una grave responsabilità grava proprio sugli studenti.

Il 29 Luglio 1986, in occasione del IX Centenario imminente, veniva costituito a Bologna un «Comitato Studentesco» che aveva «il compito di proporre iniziative e di raccogliere ed esaminare tutte le proposte di manifestazioni di vario genere che dal mondo studentesco sarebbero state presentate all'Ateneo per ottenere finanziamenti e/o patrocini» (dall'Atto di Costituzione). Poteva essere un'occasione importante. Ma non è stata sfruttata. Quello che, dimostrandosi gli studenti maturi ed interessati, avrebbe potuto diventare uno strumento seriamente propositivo e soprattutto avrebbe potuto trasformarsi in un organo stabile di collegamento tra la base studentesca e il corpo docente e amministrativo, ha invece perso tempo e credito a cambiare la sua forma numerose volte. E tutto questo per un'eccessiva litigiosità e faziosità di molti, per una nemmeno troppo velata volontà di disgregare di alcuni e d'altra parte per la mancata disponibilità di altri a venirsi incontro reciprocamente.

Oggi funziona (?) un Centro di Coordinamento Studentesco per le Celebrazioni del IX Centenario, estremamente ridotto rispetto alle potenzialità. Lavora sull'interessante progetto di un Congresso Mondiale di Studenti a Bologna nel Settembre prossimo, insieme all'Azienda Comunale per il Diritto allo Studio. È comunque qualcosa!

Certo, insieme ai tanti difetti, queste Celebrazioni hanno avuto un sicuro dato positivo. Quello di aver promosso un dibattito sull'Università. Anche quando negativo, comunque pur sempre un dibattito. Anche se solo per dire, spesso, male di queste Celebrazioni, il dibattito c'è stato ed ha cercato di individuare delle priorità e

di denunciare delle disfunzioni. Ed è stato per merito, è giusto riconoscerlo, soprattutto di alcuni gruppi di studenti e della Chiesa di Bologna. Peccato non di tutti o della maggior parte degli studenti. Lo stesso Rettore Roversi Monaco ha riconosciuto agli studenti cattolici questo merito. Si tratta già di una vittoria, anche se nessuno si sogna di riposare sugli allori.

* * *

Non occorre uno specialista per diagnosticare alla nostra Università di Bologna una malattia grave: la quasi assoluta estraneità a quella dimensione comunitaria cui si riferiva e spesso ancora si riferisce il Papa. Ma come è sciocco riposare sugli allori, come si diceva, così sarebbe troppo comodo sedersi a piangere, dopo aver denunciato questo fatto, aspettando che le cose cambino da sole. E sarebbe soprattutto improduttivo.

Una volta individuato un problema e quali ne sono le cause, si tratta di lavorare, da subito e a partire da ognuno che vuole che le cose cambino, per rimuovere le cause e avviare al problema.

E si tratta di affezionarsi al problema, studiarlo, dibatterlo con tutte le componenti che lavorano con gli stessi fini pur con diversità di metodi. Solo amando l'Università potremo poi dire che vale la pena impegnarsi. E questo la F.U.C.I. lo fa da sempre, è nel suo stile. Va detto, senza presunzione.

Con umiltà e spirito di servizio, occorre però appropriarsi del problema e iniziare a gestirlo da adesso, con chi ha le competenze giuste. Riforma dell'Università, diritto allo studio, realizzazione di una comunità universitaria, sono i più grandi di tutta una serie di problemi su cui gli studenti possono e devono essere sentiti, e quando questa disponibilità non ci sia, devono farsi ascoltare.

* * *

Questo IX Centenario, con le sue Celebrazioni, ha avuto il merito, più o meno consapevole, di rendere ufficiali e «patrocinate» dall'Università importanti voci studentesche e non solo studentesche: tensioni, speranze e progetti, mai come ora, forse, espresse così chiaramente e così accettate.

Auguri, dunque, Alma Mater Studiorum!

**Martina Caroli
Stefano Bruni**

Consigli contanti.

Un problema, spesso, lo si risolve semplicemente parlando.

Al Credito Italiano trovate sempre chi vi sa ascoltare, chi sa valutare e discutere le vostre esigenze per proporvi le soluzioni più vantaggiose per i vostri interessi e il futuro sviluppo della vostra attività.

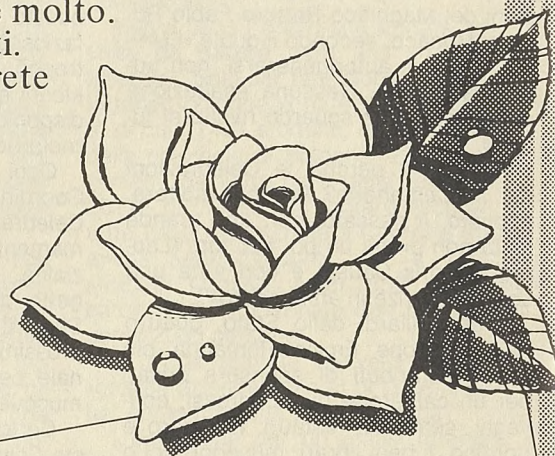
Per la famiglia, per il commercio, l'artigianato, l'agricoltura, la piccola e media impresa, il Credito Italiano può fare molto.

Perchè i suoi servizi sono specifici e completi.

Così ampi da assicurare le risposte più concrete ad ogni vostra domanda; in ogni genere di operazione bancaria.

Sono consigli che valgono denaro contante.

Credito Italiano: la grande banca con circa 500 sportelli in Italia, 5 filiali e 13 rappresentanti all'estero, 3000 banche corrispondenti in tutto il mondo.



 **Credito Italiano**
BANCA D'INTERESSE NAZIONALE
SOCIETÀ PER AZIONI
SEDE SOCIALE: GENOVA
DIREZIONE CENTRALE: MILANO
CAPITALE: L. 800.000.000.000
la banca in doppiopetto grigio

LA RICERCA TEOLOGICA E GLI ITINERARI DELLA CULTURA CONTEMPORANEA

In questo fascicolo di Ricerca piuttosto voluminoso e denso pubblichiamo gli atti del convegno di Pisa. A vantaggio dei lettori che non vi hanno partecipato ricordiamo come era costruita l'articolazione dei lavori.

Dopo l'Introduzione della Presidenza Nazionale il Prof. Giovanni Ferretti ha presentato una panoramica di quadro sui rapporti tra Teologia e Filosofia nel dibattito più recente.

Nella giornata di lavoro successiva sono stati sviluppati due temi particolari: il problema delle forme di Chiesa che si delineano nella società secolarizzata, il tema dell'esperienza soggettiva della fede di fronte al fenomeno della frammentazione.

L'idea di fondo sulla quale era nato il convegno era proprio quella di fare uscire la ricerca teologica da un dibattito tutto intra-confessionale per sviluppare un confronto, su alcuni oggetti di quella ricerca, con alcuni degli esiti a nostro giudizio più significativi del dibattito culturale contemporaneo «laico». Per questo ognuno dei temi è stato visto da due angoli visuali diversi, ed in entrambi i casi abbiamo ritenuto interessante richiedere il contributo anche di studiosi non credenti.

Purtroppo non siamo in grado di pubblicare, in questo numero, la relazione del Prof. Giacomo Marramao che aveva affrontato, da un punto di vista filosofico, il primo dei due temi. Speriamo di potere riparare a questa lacuna nel prossimo fascicolo della rivista.

*atti del Convegno Nazionale
Pisa, 14/15 Aprile 1988*

Cultura e fede cristiana nelle metamorfosi del moderno

Relazione introduttiva della Presidenza Nazionale

1 introduzione: perchè confrontarsi con la cultura contemporanea

1.1 il senso del convegno nel nostro itinerario

Con questo convegno nazionale abbiamo voluto intraprendere l'itinerario di riflessione che dovrebbe portarci, per quanto riguarda il versante più propriamente *TEOLOGICO* del nostro lavoro culturale, al 49° Congresso Nazionale — che si terrà nella primavera del 1989.

La strada da fare ha però dietro di sé un percorso già compiuto negli anni più recenti ed in particolare si inserisce sulla scia di una ricerca che si è andata consolidando a partire dall'inizio degli anni '80 e che se dovessimo sintetizzare chiameremmo del *credere e dire del Dio cristiano nell'età tardo moderna*.

Saranno quindi inevitabili nel corso di questa relazione introduttiva richiami a cose già dette (molti) ed alcuni elementi di novità: novità che ci sembra di veder emergere da un confronto con le novità della storia e del dibattito culturale, novità che emergono da un cammino di ricerca che, per essere appunto tale, è anche ripensamento autocritico delle proprie acquisizioni.

In questo cammino è sempre stata una costante essenziale il confronto tra la ricerca teologica (l'interrogazione «su» e la narrazione «del» Dio della Croce) e gli itinerari della cultura contemporanea che cercano di disegnare la condizione della nostra esperienza storica.

1.2 una fondazione teologica

Questa peculiare compresenza (*contem-*

poraneità) di interrogazione su Dio ed interrogazione sulla condizione storico-culturale che segna i caratteri del nostro tempo ha la sua radice in alcune *acquisizioni teologiche di fondo* che vorremmo brevemente richiamare.

a.) In primo luogo quello spirito di laicità e di apertura con il quale ci siamo sempre confrontati con la cultura contemporanea è il portato di una specifica *interpretazione teologica della storia*.

Abbiamo sempre avuto una profonda diffidenza verso le posizioni di quanti non riescono a vedere nella storia del pensiero e del mondo moderni che un irreversibile processo di negazione (nella forma di una immanentizzazione storicistica) della verità. Una linea di pensiero che chiaramente collega i cattolici contro-rivoluzionari dell'800, la critica decisionistica della democrazia e della modernità di C. Schmit — o meglio una sua rilettura parziale (1) — e autori contemporanei come A. Del Noce, i quali non riescono — per altro — a cogliere e riconoscere i legami di continuità — seppure nella forma di una metamorfosi culturale — tra cristianesimo e modernità (2).

Al contrario abbiamo pensato sempre di dover attingere alla lezione del Concilio, alla sua *teologia della speranza*, che vede disseminati generosamente nella storia i *segni dei tempi*, vuole coglierli con intelligenza ed apertura, vuole interrogarsi ed essere intimamente vicina alle gioie e le speranze degli uomini, qui ed ora, per poter essere adeguatamente, qui ed ora, segno e strumento di una salvezza che ci sopravanza ed è portatrice contemporaneamente di speranza e di critica radicali per tutti: per la Chiesa e per il mondo.

Perciò abbiamo sempre guardato con *simpatia* agli esiti emancipativi che, sia sul piano storico-politico sia culturale —

spesso anche in conflitto con la chiesa — l'esperienza della *modernità* ha prodotto.

Questo, come diremo più avanti, non vuol dire negare la radicale problematizzazione per la fede (come del resto per l'esistenza dell'uomo in genere) che il *processo della modernizzazione* comporta. Ma decisamente (e per chiudere su questo punto) questa convinzione teologica di fondo ci fa propensi a vedere in ciò che è *altro* dalla fede, ed in ciò che è *nuovo* rispetto alle prassi storiche consolidate, un elemento di stimolo e di provocazione a comprendere, prima che un oggetto da escludere-negare o assimilare (imperialisticamente).

b.) Un secondo punto fermo è costituito dalla presa di consapevolezza, imposta anche dal confronto con la stessa cultura moderna, della *storicità della ricerca teologica e della fede nel Dio Cristiano* (3). La fede cristiana non è e non vuole essere una sospensione dalla storia, ma è storia dall'inizio alla fine. Perchè qui ed ora incominciamo a pensare la nostra fede, dentro categorie culturali determinate, dalle quali sarebbe illusorio e mistificante *chiamarsi fuori*. La nostra fede è memoria di una storia: la storia della promessa della salvezza fatta ad Abramo e la storia della croce. E la croce è il punto più alto, emblematico e contraddittorio della storia di Dio, il Dio della storia. Dio della storia non perchè di questa Egli sia il potente manovratore ma al contrario perchè accetta di essere il *Dio-con-noi*, perchè accetta, nella libertà dal formalismo della legge, l'esperienza della debolezza e la finitudine della storia umana. Proprio per la sua radicale scelta per la compagnia della storia, per la sua libertà dal formalismo della legge, per l'accettazione della debolezza che lo portano alla croce Egli apre alla *libertà* (una libertà che per essere tale è rischiosa) ed alla *speranza* (che è

utopia e critica per l'esistente) tutta la storia degli uomini e si fa egli stesso segno contraddittorio di scandalo e di profezia per la Chiesa e per il mondo.

c.) Un terzo punto fermo ineludibile, con il quale giustamente la più recente riflessione teologica difficilmente omette di confrontarsi, è l'esigenza di *laicità della fede* che viene dalle assai note affermazioni di Bonhoeffer sul *problema di Dio nel mondo divenuto adulto*.

«Le persone religiose parlano di Dio quando la coscienza umana è giunta al limite (talvolta per pigrizia di pensiero) oppure quando le forze umane vengono meno...; ma questo sistema funziona solo finché gli uomini riescono con le loro energie a spingere più avanti i limiti e Dio diventa superfluo come *deus ex machina*... Io vorrei parlare di Dio non ai confini, ma nel centro, non nella debolezza, ma nella forza, non nella morte e nella colpa, ma nella vita e nella bontà dell'uomo... La chiesa non risiede là dove la capacità dell'uomo non ce la fa più, ai confini, ma in mezzo al villaggio» (4).

Una religione che si autocostringe nei recinti angusti delle certezze sacrali non riesce a parlare all'uomo di oggi. Per fare questo deve imparare a conoscere, e a confrontarsi con i dialetti che si parlano nel mezzo del villaggio, e per comprenderli e capirne la problematicità, assumere quel dato di fondo che è il processo della secolarizzazione.

1.3 ricerca e coscienza

Senza avere come punti di partenza questi precisi riferimenti non sarebbe stato compiuto tutto il nostro itinerario degli anni '80 di ripensamento del patrimonio culturale della tradizione fucina. Oggi ci accorgiamo che tutto sommato il percorso di ricostruzione e di confronto con le provocazioni del nuovo non è stato molto diverso da quello dei nostri padri nei novant'anni della nostra storia, nonostante il mutamento repentino e profondo della situazione sociale e delle istanze culturali.

Proprio la radicalità del mutamento ci ha però abituati all'ansia della interpretazione del nuovo piuttosto che alla guardinga difesa di que lembi di identità ri-



spetto ai quali far quadrato. Si capisce allora perché i due termini più ricorrenti, le cifre del nostro percorso di maturazione intellettuale, e le caratteristiche del percorso di formazione che pensiamo di dover proporre, sono i due paradigmi della **ricerca** e della **coscienza**.

Per dirla con le parole di Alberto Monticone al 47° Congresso Nazionale: «la **coscienza laicale**, in forza del suo spirito di ricerca, deve approdare non tanto ad una quantità di dati conosciuti, ma ad uno stadio di conoscenza, ad un senso, ad una motivazione perenne di conoscenza per rendersi conto delle cose, tanto dei dati di fatto quanto delle situazioni psicologiche, morali, ambientali».

«Non è soltanto quel leggere quei segni dei tempi che il Concilio ci ha affidato come un aspetto peculiare della coscienza laicale. È soprattutto mettersi in stato di conoscenza, sforzandosi di uscire dalla posizione di attento osservatore per essere piuttosto protagonista della raccolta e dello scavo che fanno parte della conoscenza...».

E bisogna assumere che «dopo la **ricerca**, dopo l'indagine, non si è più gli stessi per la forza medesima della funzione critica ed autocritica della cultura, e per quella correlazione insita in ogni autentico uscire, senza poteri, da se stessi, e da ogni steccato interiore, culturale, etico. Comunque «dopo» non si potrà più pensare a progetti, speranze, problemi senza fare i conti con il conosciuto: questo è dialogo laico e cristiano. Esso non è costituito da una semplice

tolleranza comunicativa, ma disponibilità a compromettere se stessi nel momento stesso del dialogare, provocando la compromissione degli altri, in forza non tanto della espressione del dialogo, ma della avvertita ed umanamente vissuta compromissione dell'uomo.

«La garanzia e la tutela dei valori cristiani nei quali crediamo non è una serie di norme, di affermazioni di principi: la vera garanzia è la **coscienza**, innestata nell'assoluto ma calata tra la gente. Anche la società civile non ha bisogno di dialogare con teoremi e teoreti, ma con uomini e donne, cristiani e non» (5).

Questa ricerca non è facile e non è priva di rischi, di tensioni contraddittorie.

Essa non è facile perché domanda programmaticamente — in particolare a chi a scelto di dare spessore alla sua esperienza universitaria — di sottostare ad un'etica faticosa di onestà intellettuale, rigore, disponibilità al contraddittorio, alla possibilità della paralisi, al rischio del dubbio. E tanto più essa è difficile perché concretamente ci impone di percorrere itinerari disciplinari diversi (filosofia, teologia, scienze sociali), con propri differenti linguaggi. Ancora più complesso e faticoso, eppure decisivo — ci pare — sarà il tentativo di mettere in comunicazione, far contaminare reciprocamente, sentieri conoscitivi almeno parzialmente distanti: per oggetto, per metodo e statuto epistemologico.

Nel solco di questo itinerario quello

che vorremmo fare in questi giorni è da un lato cercare di cogliere qual è lo stato delle reciproche contaminazioni tra *riflessione intorno alla fede* ed alcuni degli *itinerari della cultura contemporanea*.

E poi dall'altro, più specificamente, un tentativo di proseguire il nostro lavoro di cerniera tra fede e cultura per comprendere

il momento attuale e le provocazioni culturali che esso pone a chi vuol essere fedele qui ed ora alla causa contraddittoria della croce.

2 Complessità e secolarizzazione. Le metamorfosi del moderno

2.1 le due facce del processo di modernizzazione

In questi anni (che ormai assommano quasi ad un decennio) quel *capire il mutamento storico e culturale* di cui continuamente parliamo ha voluto dire fare i conti proprio con il processo innescato dalla modernità - un processo che non ha esiti lineari predeterminati ma si è sviluppato e continua costantemente ad evolvere per successive sovrapposizioni di fatti nuovi, per *metamorfosi*. In particolare da qualche anno a questa parte abbiamo assunto come categorie interpretative dei suoi esiti - come le sue *due facce* - la *secolarizzazione* e la *complessità sociale*.

Ci è sembrato di capire - ascoltando alcune sulle voci più interessanti del dibattito culturale contemporaneo - che questo fenomeno abbia segnato e segni radicalmente le modalità con le quali l'uomo si rapporta con la conoscenza, col quale valuta i fatti della sua esperienza individuale, e della vita collettiva.

Val la pena di riprendere allora in prima approssimazione alcune cose note.

La *secolarizzazione* riproduce concettualmente il processo attraverso il quale la cultura si «auto-depura» dalle interpretazioni mitologiche e sacrali, quello attraverso il quale le funzioni di regolazione collettiva della vita pubblica, dell'economia, delle istituzioni culturali, della produzione artistica, acquisiscono criteri di legittimità *interni*, *autonomi* rispetto ad una legittimità garantita loro estrinsecamente dall'autorità del sacro o da una qualche forma di religione ufficiale. Essi divengono oggetto di una *potenziale* tematizzazione argomentativa. La *legittimità* garantita prima dalla *tradizione* (ancorata al riferimento a una qualche forma di sacralità) richiede di essere riprodotta criticamente, attraverso *specifici procedimenti* (ripetiamo: nel campo dell'economia, della politica, della scienza, dell'arte, ed un discorso in qualche modo analogo potrebbe essere fatto pure per quanto riguarda la costruzione delle identità individuali e collettive) (6).

Il concetto di *complessità* riproduce -

parallelamente - il processo attraverso il quale un sistema sociale gerarchizzato nel quale è precisamente individuabile un centro motore, una o più autorità che assommano poteri unificati ed unificanti (ad esempio di tipo religioso, economico e politico), si disarticola in sottosistemi distinti tra loro ognuno del quale comincia a riprodursi e a veder accresciuta la sua complessità e disarticolazione interna secondo regole sue proprie. Da questo punto in poi ognuna delle sfere di azione parla linguaggi, adotta criteri di giudizio, si muove in ambienti fisici parzialmente differenziati, incomunicanti ed in competizione tra loro (economia, politica, ecc.). L'esito, che va assunto nella sua radicalità, è quello di una società pluralistica e policentrica - una società senza vertice e senza centro (7).

La complessità diventa allora per ognuno, al livello della sua esperienza personale, pluralità di «occasioni» - inesauribili nell'arco di una vita - una pluralità spesso inconciliabile, contraddittoria, difficilmente semplificabile di opzioni, di scelte, di linguaggi, di possibilità di conoscenza. All'interno di ognuna di queste *situazioni* deve *ricercare un senso*, che è sempre più difficile ricondurre ad - o desumere da - una rigida e formalistica *coerenza* ad un *progetto* compiuto, totale, di *vita*.

La *nuova coerenza* sta nel sapere parlare ogni linguaggio, sapersi muovere in ogni ambiente, *ricostruendo*, con fatica, un *sens*o e dei criteri di giudizio.

Da cosa se non da questo - tra l'altro - emerge visibilmente - ed ancora contraddittoriamente -, in tanti campi dell'esperienza umana (dalla biologia alla politica), la centralità del problema etico?

Le sintesi sistematiche e - nell'ambito della scienza - la rigorosa aderenza cartesiana al *metodo*, non riescono a dar ragione di - o a espungere dal campo della *rilevanza scientifica* - problemi etico-pratici puntuali ed ineludibili. Anche questi problemi non possono essere risolti con semplificatori colpi di accetta, ma solo con altrettanto puntuali, e competenti *mediazioni etiche*, maturate dialogicamente.

È questo, ci è parso, ci pare, il dato storico con il quale prioritariamente occorre confrontarsi come donne e uomini che oggi vivono e credono.

2.2 limiti della ragione, complessità sociale, identità

Il problema, in qualche modo originale, che questo *nuovo stadio della modernità* (qualcuno direbbe la *condizione post-moderna*) pone è quello del riconoscimento che esiste una complessità del reale che le strategie conoscitive della ragione (tecnico-strumentale, una razionalità puramente «calcolativa») non possono dominare nella sua totalità. La «ragione», contemporaneamente, vede crescere davanti a sé (mentre essa stessa la scopre) la complessità del reale, e si auto-priva (potremmo dire a causa del processo riflessivo della *secolarizzazione*) di quelle semplificazioni che erano costituite da una epistemologia relativamente aproblematica - e cioè da una fiducia praticamente illimitata nella efficacia e nelle oggettività della scienza -, da una fiducia del soggetto verso se stesso e le sue capacità di autotrasparenza e di decisione - cioè delle varie certezze illuministiche di cui oggi si riesce a riconoscere il carattere *non razionale*.

Questa concomitanza di crescita della complessità e contemporaneo aumento della consapevolezza dei limiti della conoscenza e delle possibilità di dominio - cognitivamente orientato - sulla *totalità* degli avvenimenti, diventa allora una costante problematica (e determinante) tanto dell'*impresa scientifica* (di cui vengono quindi alterati in molti campi di indagine gli *statuti epistemologici* (8)), quanto della *esperienza soggettiva* (di cui vanno maturando nuovi *modelli di costruzione dell'identità* (9)) che della pretesa di *governo politico* delle dinamiche sociali (per il quale si va ridefinendo l'idea di *progetto storico* (10)).

Il ripensamento critico sulle pretese cognitive e ordinatrici della ragione moderna ci restituisce, insomma, una cultura più avvertita dei suoi limiti e in qualche modo della sua *artificialità*.

La stessa ragione (e con essa il *tipo* di individuo moderno che se ne è fatto portatore), che si è costitutivamente emancipata dalle interpretazioni sacrali e mitologiche del mondo, a sua volta deve ammettere la sua intrinseca debolezza di fronte ai processi di complessificazione (delle immagini) della realtà e di fronte al processo di secolarizzazione che essa stessa ha innescato e che ora, riflessivamente, la costringono ad esibire i suoi limiti cognitivi.

2.3 crisi, mutamento, acclimatamento alla complessità

Queste riflessioni non sono destinate a rimanere nella pura astrazione ma ci sembra di poter leggere chiari segni del loro spessore storico-sociale nella esperienza recente ed attuale del nostro paese.

All'inizio di questo decennio, dopo una congiuntura «dura» come quella degli anni '70, dalla quale erano usciti sfiati gli equilibri politico-sociali, il dibattito culturale con il quale ci confrontavamo era caratterizzato dall'idea della *crisi* (11). Si registrava un diffuso malessere che riguardava contemporaneamente la politica, le forme della soggettività giovanile, la cultura (corrispondente rispettivamente nel dibattito teorico ai temi della *crisi di governabilità*, *crisi di motivazioni*, *crisi della ragione* (12)).

Ora, a ripensare con un po' di distanza quegli anni, non sembra illegittimo supporre che quella sensazione fosse determinata dall'impatto che in una congiuntura già per altri aspetti difficile, provocò sugli equilibri politico-culturali l'enorme accelerazione del mutamento e l'esplosione della *complessità sociale* maturati negli anni '60 e '70.

E giustamente, riteniamo, il tema della complessità ha dominato il dibattito culturale degli anni che ci precedono, nonché molti dei nostri discorsi. Diventa infatti in questo momento essenziale interpretare con attenzione tutte le potenzialità di rischio e di maturazione insite (come sempre) in processi storici che comportano trasformazioni di lungo periodo. Soprattutto ci sembra essenziale valutare criticamente le diverse forme di *acclimatamento* a questa condizione problematica e liberante insieme costituita dall'impasto di complessità e secolarizzazione - forme di acclimatamento che sono andate maturando al livello della cultura, della soggettività individuale, dell'organizzazione della società.

Con queste *forme di acclimatamento* abbiamo urgenza di confrontarci come uomini che vogliono cogliere appieno tutte le potenzialità di maturazione che questo tempo ci offre e come cristiani che sentono il compito di parlare del Dio della croce ai loro contemporanei, figli della stessa storia.

2.4 forme dell'acclimatamento «post-moderno»

In particolare ci sembra che per quanto riguarda il livello culturale e della soggettività individuale le acquisizioni della filosofia cosiddetta *post-moderna*, oggi piuttosto in voga, possano essere estrema-

mente utili per capire alcune di queste «forme».

Riteniamo infatti che, soprattutto nella sua declinazione presente nel dibattito culturale italiano, questa prospettiva filosofica abbia goduto di grande fortuna più per il fatto di essere un sensibile indicatore dello *spirito del tempo*, della *sindrome da spaesamento* che la nuova situazione pone agli uomini e alla loro cultura, piuttosto che per la sua proposta teoretica - per molti versi discutibile e che non ci sentiamo in larga misura di condividere.

Secondo i sostenitori della *fine della modernità* è oggi inevitabile prendere congedo dalle pretese fondative, cognitive e regolative della ragione moderna.

L'attività intellettuale dell'uomo post-moderno assume (dovrebbe assumere?) i caratteri di «un pensiero della fruizione». Qui «la rimemorazione, o anzi la fruizione (il rivivere), anche intesa in senso «estetico» delle forme spirituali del passato non ha la funzione di preparare qualcosa d'altro, ma ha un effetto emancipativo in se stessa... Un pensiero della contaminazione... Un pensiero rassicurato dalla stabilità acquisita dall'organizzazione sociale e dallo sviluppo tecnico.» e che per questo non ha più bisogno di porsi il problema di un fondamento metafisico.

«La metafisica ha attribuito all'uomo e all'essere le qualifiche di soggetto e oggetto... che hanno costituito il quadro in cui si è consolidata la nozione stessa di realtà. Perdendo queste determinazioni, l'uomo e l'essere entrano in un ambito oscillante, che si deve immaginare come mondo di una realtà «alleggerita», resa più leggera perché meno nettamente scissa tra il vero e la finzione, l'informazione, l'immagine: il mondo della mediatizzazione totale della nostra esperienza nel quale già, in larga misura, ci troviamo» (13).

Vengono disegnati in ultima analisi, ci pare, i tratti desolanti ma non inverosimili di una ragione che paradossalmente *rinuncia a se stessa*, che si arrende, che rinuncia alla sua forza critica. Qui la *consapevolezza del limite* coincide con il paradosso auto-annullamento di ogni istanza razionale.

A questa posizione fa da logica conseguenza una immagine di individuo che, di fronte alla complessità, fa propria la irriducibile molteplicità delle esperienze, degli itinerari possibili, che è riflessivamente consapevole della difficoltà di decidere fondatamente tra le tante opzioni contraddittorie, eppure ha una grande possibilità di scelta gratuita. Sicché egli può decidere deliberatamente di autocostruirsi una identità, non in termini progettuali, unitari, dogmatici ma come composizione di frammenti dal basso.

«La vita viene concepita come avventura creativa, come opera d'arte o come gioco... L'indebolimento dei vincoli fondati sulla necessità materiale e l'accentuarsi del carattere mutevole delle forme sociali, incrinano direttamente lo spessore del senso, il suo carattere trascendente e immutabile» (14).

Sembrerebbe che la rottura delle identità tradizionali, una volta rigidamente determinata dal contesto sociale in cui ogni persona si muoveva, garantisce nuovi spazi di libertà ed autodeterminazione insieme al rischio, costante, dello spaesamento (di fronte alla complessità) e della perdita di senso (come esito della secolarizzazione).

Nel complesso dunque, le torsioni — le metamorfosi — che la modernità ha subito ci restituiscono una cultura che ha maturato un prezioso senso del limite delle sue possibilità, una società più mobile e frammentata nella quale le identità personali (e collettive), liberate dai vincoli tradizionali, si muovono con maggiore autonomia e leggerezza nella diversità delle situazioni esistenziali e storiche che incontrano.

Ci collochiamo in un orizzonte in cui crescono i margini di autonomia e di libertà. Questa maggiore fluidità socio-culturale è costantemente esposta al rischio della acriticità, dello spaesamento esistenziale, della perdita di senso.

2.5 secolarizzazione come cesura

Di fronte ad una condizione culturale ed esistenziale così caratterizzata si profilano per la fede due tipi di rischi ugualmente pericolosi di impoverimento.

Da un lato l'annuncio cristiano deve evitare la tentazione di accettare una convivenza *morbida* ed aproblematica con la molteplicità dei messaggi che attraversano il nostro tempo. L'esperienza religiosa rischierebbe in questo modo di giustapporsi semplicemente — senza eccessive tensioni — alla fruizione di una serie di esperienze artistiche, culturali e sociali. Un caso emblematico a questo proposito è costituito dal fenomeno crescente delle sette fondamentalistiche televisive negli Stati Uniti, ed ora presenti anche in Europa.

Ma l'annuncio cristiano non può rinunciare a sfidare l'uomo alla conversione radicale della propria vita. La fede deve imparare a riconoscere come una ricchezza il pluralismo culturale e sociale, ed a riconoscere anche gli spazi di creatività e di libertà che si aprono per un soggetto che si pensi debole e decentrato, ma essa non può rinunciare — per essere fe-

dele a se stessa — a porsi come una provocazione e come una sfida a mantenere aperta la tensione verso la trascendenza e l'alterità, pur nella consapevolezza della finitezza radicale dell'esperienza umana.

D'altro canto c'è chi torna a riproporre la fede come orizzonte rassicurante che

può dare unità e senso compiuto ad una vita che al contrario sembra costitutivamente negare questi caratteri. Ma sarebbe una tentazione troppo gradevole, lo ripetiamo, un impoverimento colpevole della autenticità della fede, quella di chi volesse affermare le ragioni della religione sopra le sconfitte della ragione umana. Col-

pevole sarebbe l'impoverimento che vorrebbe alla fede da chi volesse offrirla come una facile occasione per avere uno sconto sui costi che occorre pagare nella ricerca della propria identità e della ricomposizione di un senso complessivo alla propria vita nell'età della frammentazione.

3. Ragione critica ed ermeneutica della fede

3.1. La storia della cesura

La frattura fra Vangelo e cultura denunciata all'*Evangelii Nuntiandi* (15) non è certo ascrivibile ad un periodo recente e men che mai superato della nostra storia. Quella denuncia individuava al contrario un fenomeno di dimensioni epocali, una sfida lacerante a cui i credenti hanno stentato a dare una risposta credibile fin dalle origini dell'età moderna. La condizione di estraneità di separatezza che ha caratterizzato la teologia a partire dal XVIII secolo rispetto alle istituzioni, alle metodologie ed alle finalità proprie della cultura «laica» e — ancora più in profondità — la tendenziale inimicizia tra l'esperienza di fede e la «ragione critica» che è stata la bandiera della modernità, non sono imputabili unicamente a ragioni di ordine sociale o politico. Gli errori, i ritardi, i peccati delle istituzioni ecclesiastiche e dell'intera comunità cristiana hanno solo reso più grave e dolorosa quella frattura. Occorre riconoscere infatti che la ferita della secolarizzazione colpisce il cuore stesso dell'esperienza di fede, e non è dunque sanabile semplicemente con tentativi — per altro spesso necessari e doverosi — di «ammodernamento» dei linguaggi e dei comportamenti della comunità ecclesiale. La cesura della secolarizzazione impone ai credenti di riaffrontare radicalmente il problema della pensabilità e della dicibilità dell'annuncio cristiano.

È questo il compito che incombe sulla ricerca teologica, che pure sconta il peso di quella condizione di (auto) emarginazione di fronte alla cultura moderna di cui abbiamo appena parlato. Ha scritto Eberhard Jungel che «la teologia, ogni volta che si desta dal suo contemporaneo stato di semincoscienza, cade in uno stato di agitazione tanto più febbrile e si aggrappa a qualsiasi cosa appaia in qualche modo attuale, pur di riconquistare il collegamento perduto a causa del sonno troppo lungo».

(16) Una teologia che voglia davvero par-

lare del Dio di Gesù Cristo agli uomini del nostro tempo non può accontentarsi di qualche ammiccamento o di qualche «giro di valzer» con questa o con quella filosofia alla moda: deve piuttosto saper pensare fino in fondo la frattura della secolarizzazione, senza demonizzarla ma anche senza banalizzarla, cogliendo certo le possibilità che essa dischiude per una fede più autentica ma anche il rischio mortale che è legato a queste possibilità. Se la secolarizzazione — con la rottura di ogni orizzonte sacrale per il superamento della dicotomia tra sacro e profano — rappresenta una possibilità di guadagno per la fede, non si può dimenticare che si tratta di un guadagno rischioso, conseguibile solo se la fede cristiana accetta di incamminarsi su una strada senza ritorno, il cui sbocco non è e non può essere assicurato in anticipo ed in cui per la prima volta si rende concreto per la fede il rischio di «un oblio senza ritorno e senza rimorsi» (17).

La cultura moderna si costituisce e si identifica, primariamente, proprio in forza del conflitto tra l'istanza di criticità e di autonomia della ragione e la tradizione religiosa che trae origine dalla rivelazione cristiana. Ma se la cesura della secolarizzazione costituisce l'origine della modernità, essa ne rappresenta al tempo stesso l'esito più rilevante. I molteplici itinerari della cultura moderna — nonostante o forse in ragione della loro contraddittorietà — hanno infatti condotto a riconoscere come sempre più profonda ed insuperabile quella cesura. L'esito di larga parte della filosofia contemporanea sembra essere la «presa di congedo» non solo dalle pretese di fondazione metafisica del sapere, ma anche dalle pretese di fondazione «metodologica» proprie di indirizzi che vanno dal positivismo al neokantismo alla fenomenologia alle varie forme di neo-positivismo (18). Lungi però dal rendere meno drammatica la cesura tra uomo e Dio espressa dalle critiche più radicali rivolte contro ogni linguaggio metafisico o religioso — come quelle dei neo-positivisti — tale esito rappresenta il definitivo riconoscimento del-

la finitezza e della insuperabilità dell'orizzonte umano (tanto più lucida e disincantata in quanto ormai spoglia della *vis polemica* del passato verso la religione).

Del resto, il confronto necessario tra l'esperienza di fede e gli esiti *deboli* della filosofia contemporanea sarebbe a nostro avviso condannato a rimanere superficiale e perfino strumentale, se non si facesse carico di un confronto col percorso che ha condotto la ragione moderna a scoprirsi incapace di pensare la totalità ed a rinunciare alle proprie pretese *repressive* o *dispotiche* (19). Tale esito è infatti incomprensibile ed indecifrabile senza il riferimento all'itinerario critico e *emancipativo* della ragione moderna, di cui esso rappresenta con un superamento, ma piuttosto «una trasformazione che mantiene, distorce e ricorda... ciò a cui si collega prendendone congedo» (20).

3.2 spiegare Vs. comprendere

La teologia che è chiamata a pensare l'annuncio cristiano nell'epoca della tarda modernità non può dunque evitare di riesaminare quel conflitto tra l'istanza critico-emancipativa della ragione e la tradizione cristiana che è all'origine del moderno. Un conflitto che, per altro, continua a suscitare prospettive divergenti là dove la cultura contemporanea affronta lo studio del «fatto religioso». È il caso ad esempio del dibattito con cui la scienza delle religioni si interroga da oltre un secolo sulla natura del proprio statuto disciplinare e sulla legittimità stessa di uno studio scientifico della religione. *Spiegare o comprendere la religione?* (21) è questo il dilemma che ha rischiato di condurre ad un vicolo cieco la scienza delle religioni, un dilemma dietro al quale non è difficile scorgere appunto l'inimicizia moderna tra ragione critica ed esperienza religiosa. È sembrato a lungo che l'alternativa per la scienza delle religioni fosse se imboccare la strada della spiegazione scientifica del fenomeno religioso (col rischio però di dissolverlo nella molteplicità dei suoi

aspetti storici, psicologici, sociologici, etnologici) oppure se impegnarsi in uno sforzo di comprensione dell'esperienza religiosa che avesse come presupposto un atteggiamento simpatetico con quell'esperienza. La scienza delle religioni si è dibattuta a lungo nell'alternativa diltheyana tra *scienze della natura* e *scienze dello spirito* (22), tra un modello *oggettivo* ed uno *ermeneutico* di conoscenza. Una simile alternativa appare ormai da tempo fortemente screditata, alla luce del dibattito epistemologico contemporaneo, che ha portato a riconoscere l'inesistenza di un unico modello di indagine scientifica nell'ambito delle discipline fisiche e naturali, ma anche a riaffermare l'esigenza di una metodologia e di una strumentazione critica nell'ambito delle discipline fisiche e naturali, ma anche a riaffermare l'esigenza di una metodologia e di una strumentazione critica nell'ambito delle discipline storiche o sociali. L'adattarsi su di essa della scienza delle religioni è un'ulteriore riprova della particolare difficoltà a superare il conflitto tra criticità ed esperienza religiosa.

Non sono mancati tuttavia tentativi per superare l'aporia di tale conflitto, soprattutto nell'ambito di alcuni indirizzi della filosofia contemporanea. Paul Ricoeur si è proposto ad esempio di assumere l'istanza critico - scientifica all'interno dell'impegno ermeneutico che caratterizza costitutivamente la conoscenza umana, in quanto essa resta «un punto di vista finito sulla totalità» (23). Secondo Ricoeur, «spiegare e comprendere non costituiscono i poi di un rapporto di esclusione, ma i momenti relativi di un processo complesso che possiamo chiamare interpretazione» (24). Per questo motivo egli può affermare che vi è una articolazione essenziale tra la critica della religione che si ispira a Marx, Freud e Nietzsche e l'autocomprensione della fede. Tale critica deve essere considerata dall'ermeneutica religiosa come avversario che non si tratta di battezzare né di recuperare necessariamente, ma deve diventare anche lo strumento di una critica interna che appartiene in proprio allo sforzo di comprensione dell'ermeneutica: «una 'ermeneutica del sospetto' è oggi parte integrante di tutte le appropriazioni di senso» (25).

3.3 critica e ermeneutica del linguaggio religioso

Con l'affermarsi del linguaggio della scienza moderna — fondato unicamente sul *sensate esperienze* e *certe dimostrazioni* — come modello di ogni linguaggio razio-

nale, il linguaggio religioso venne relegata tra le forme di discorso mitologico e fantastico, incapaci di fornire alcuna conoscenza vera del mondo naturale ed umano, ed esposti piuttosto al rischio di alimentare la superstizione e il fanatismo. Nel nostro secolo questa critica ha subito un processo di radicalizzazione e di essenzializzazione, che ha condotto a contestare al linguaggio religioso non solo la sua veridicità ma perfino la sua sensatezza. I neo - positivisti — sulla base di una concezione del significato che lo identificava con la possibilità di una verifica empirica — negarono al linguaggio religioso qualsiasi contenuto conoscitivo ed affermarono quindi che esso non è né vero né falso, ma semplicemente privo di senso. «Semplificando, la critica neo - positivista può essere così riassunta: solo ciò che è in qualche modo riportabile ai dati originali dell'esperienza, solo ciò che è da ultimo verificabile empiricamente, può appartenere all'ordine della conoscenza e della verità; ma l'asserto su Dio, per definizione, sporge al di là di ogni esperienza possibile ed è dunque come tale inattendibile» (26). È questo il significato della famosa conclusione del Tractatus logico - philosophicus di Wittgenstein: «di ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» (27).

Una simile concezione del significato è stata oggetto di critiche puntuali e forse definitive. È opportuno rilevare però che è stato possibile giungere ad esiti per lo meno analoghi — riguardo al linguaggio religioso — assumendo come punto di partenza una concezione assai diversa del significato degli asserti scientifici, e precisamente la concezione «falsificazionista» popperiana. Per Popper ciò che distingue una proposizione scientifica da una metafisica o religiosa è il fatto che la prima — a differenza delle altre — è suscettibile di essere falsificata attraverso l'esperienza. Prendendo le mosse da questa posizione Anthony Flew ha portato uno degli attacchi più decisi ed insidiosi contro il linguaggio religioso. Flew sfida i credenti ad indicare quale evento potrebbe falsificare affermazioni fondamentali per la religione come l'esistenza o l'amore di Dio. A suo avviso un teista non superstizioso non considererebbe nessun evento capace di confutare tali credenze (28).

Ma al di là degli specifici esiti di questo dibattito, ci sembra inoppugnabile che esso documenti la diffusa consapevolezza dell'impraticabilità della strada che più frequentemente la tradizione cristiana aveva percorso nel tentativo di conciliare fede e ragione. L'affermazione con cui l'uomo moderno si è posto come centro e come misura di tutte le cose ha condotto a riconoscere come non più praticabili i

tentativi con cui la tradizione metafisica si sforzava di condurre dal mondo a Dio, tentativi che si fondavano sulla convinzione di potere individuare una qualche continuità fra Dio e il mondo, esponendosi al rischio di parlare di Dio come di un *prolungamento* del mondo, senza riuscire cioè a rispettare i caratteri di trascendenza e di inoggettività (29). Gli approdi della filosofia del linguaggio contemporaneo denunciano infatti una discontinuità radicale tra Dio e il mondo, sottolineando l'impossibilità di parlare di Dio secondo le logiche del linguaggio che l'uomo utilizza per conoscere il mondo.

Un simile approdo rivela, a ben guardare, una verità che la teologia cristiana conosce da molto tempo. Essa infatti ha sempre saputo che *Deus definiri nequit*, e che parlare di Lui significa tentare di esprimere ciò che non può essere espresso. «Parliamo di Dio. Non devi meravigliarti se non comprendi! Infatti se tu lo comprendi, non è Dio», ammoniva S. Agostino (30). Ma questa antica sapienza conquista una luce completamente nuova, nell'età in cui «l'uomo ha imparato a cavarsela da solo in tutte le questioni importanti, senza ricorrere alla ipotesi di lavoro: Dio» (31).

La teologia è costretta dunque a prendere congedo da ogni illusione di poter colmare in qualche modo la distanza tra Dio e l'uomo, e tuttavia non può rassegnarsi a tale distanza, se vuole essere fedele a se stessa. È questa la condizione contraddittoria e lacerante della teologia nell'età della secolarizzazione, una condizione paradossale che però consente di esprimere la tragicità dell'esistenza umana e di dar voce alla nostalgia dell'uomo contemporaneo per il *totalmente altro*.

In questo sforzo la teologia scopre la possibilità di inserirsi in alcuni degli orizzonti aperti dalla più recente analisi del linguaggio. Il punto di svolta riconosciuto è quello segnato dalla riflessione del secondo Wittgenstein che ha insistito sull'irriducibile molteplicità dei *giochi linguistici* in cui si esprime il linguaggio umano. Le condizioni dell'uso sensato di una espressione linguistica non sono determinabili una volta per tutte, ma sono relative al contesto in cui l'espressione è usata. È in definitiva a questo tipo di prospettiva che si ricollegano Ricoeur e Jungel quando sottolineano il carattere metaforico del linguaggio religioso. Essi si propongono «il compito e la responsabilità di pensare, accanto al linguaggio dell'oggettivazione scientifica e della manipolabilità tecnologica, il linguaggio che comprende e apre i possibili» (32), rivendican-

do il valore euristico e la funzione non meramente ornamentale del linguaggio metaforico. Se valutata con i criteri del linguaggio dell'univocità, la metafora non è altro che un errore, e non senso, è portatrice di una intollerabile ambiguità. Ma è proprio attraverso il non senso, sottoponendo le parole di un enunciato ad una sorta di *torsione*, che la metafora esprime una ricchezza di senso nuova ed imprevedibile, trasformando una affermazione contraddittoria in una contraddizione significativa. Il linguaggio religioso come quello poetico — «*non dice letteralmente che cosa le cose sono, ma metaforicamente come cosa esse sono; proprio in questo modo obliquo esso dice che cosa sono*» (33).

Occorre dunque superare una concezione troppo ristretta della verità, che assottiglia una sola delle dimensioni del lin-

guaggio, quella tipica dell'asserzione, e dimentica una dimensione altrettanto fondamentale come quella dell'allocuzione. La metafora mette in risalto che il linguaggio è sempre rivolto ad un *interlocutore*, che esso si fonda sempre su un processo di distanziamento e di appropriazione ovvero su un processo di *interpretazione*. È a questa dimensione del linguaggio che appartiene il discorso su Dio. La storia della salvezza è la storia di un Dio che si fa interlocutore dell'uomo, e che provoca e interpella continuamente l'uomo a farsi interlocutore di Dio. Per questo, il «*linguaggio della fede è interamente metaforico. Dio è una parola dotata di senso soltanto nel contesto di un discorso metaforico*» (34). Dio è una parola che ha senso solo come parola allocutoria, che interpella e provoca l'uomo: la parola

Dio «*o diventa allocutoria o non parla affatto di Dio*» (35).

Solo se inteso come linguaggio metaforico il linguaggio teologico può esprimere la scoperta della non - necessità di Dio per il mondo. Solo nella dimensione della metafora è possibile parlare di Dio con un linguaggio che conosce soltanto parole mondane. Ma anche il linguaggio simbolico o metaforico può rischiare di trasmettere l'illusione che la frattura tra l'uomo e Dio possa essere in qualche modo colmata o superata dall'uomo stesso. È un pericolo di cui Jungel è ben avvertito, quando afferma che «*la croce di Gesù Cristo è fondamento e misura della formazione di metafore adeguata a Dio. Ogni metafora teologica deve potersi conciliare con la croce di Gesù Cristo*» (36).

4 Cosa ha da dire di provocatorio la croce

4.1 la croce e i saperi

Solo la teologia che non si fonda su presupposti *metafisici* o all'opposto «*secolari*», ma che assuma come propria fonte e come proprio criterio la croce di Cristo può mantenere aperta quella tensione tra Dio e l'uomo (e quindi tra criticità ed esperienza di fede) che è il frutto della secolarizzazione, la cesura della modernità consente alla teologia di riscoprirsi come *theologia crucis*, abbandonando ogni tentazione di occultare la tragicità del rapporto tra l'uomo e Dio, fissato nell'immagine dell'amore crocifisso del Cristo. Ma al tempo stesso la teologia trova la forza — ai piedi della croce — di esprimere meglio di qualunque filosofia la drammaticità di quella tensione.

Certo questo costringe la ricerca teologica a rimettere in discussione l'immagine di un Dio immutabile ed impassibile propria del teismo tradizionale e troppo spesso interiorizzata ancor oggi dai credenti. «Per la metafisica, la natura dell'essere divino è determinata dalla sua unità ed indivisibilità, dalla mancanza di principio e fine, di movimento e di mutamento. Siccome questa natura dell'essere divino è pensata sul fondamento dell'essere finito deve includere tutte le determinazioni dell'essere finito per escludere quelle che ad esso si oppongono, altrimenti l'essere finito non potrebbe trovare nell'essere divino fondamento e consistenza contro il nulla che emerge minac-

cioso dalla morte, sofferenza e mortalità. La teologia cristiana ha recepito e riproposto fino ai nostri giorni questo concetto di Dio della teologia filosofica... Ma la teologia cristiana, se non vuole rassegnare le dimissioni e perdere la propria identità, deve pensare l'essere di Dio presente nella passione, nell'agonia ed anche nella morte di Gesù». (37)

Tutto ciò che la teologia cristiana può dire di Dio si radica fondamentalmente nell'evento della croce, l'evento della sofferenza e della morte in Dio. La passione e la morte del Cristo, la lacerante esperienza dell'abbandono del Padre, costringono la teologia a ripensare in una prospettiva trinitaria l'immagine ed il concetto di Dio. «*La croce sta al centro dell'essere trinitario di Dio; essa separa ed unisce le persone nelle loro relazioni reciproche e la mostra in concreto... Chi realmente dice Trinità, costui parla della croce di Gesù e non specula su enigmi celesti*» (38). Il Dio della croce si mostra qui nella sua abissale lontananza dal Dio dei filosofi: la storia della passione, della morte e della risurrezione del Cristo può essere situata solo all'interno della storia trinitaria di Dio.

Si comprende allora l'affermazione che facevamo più sopra, che cioè solo una *teologia della croce* può mantenere aperta la tensione tra Dio e l'uomo senza rassegnarsi alla loro estraneità: tale tensione, infatti, fa parte della storia trinitaria di Dio, poiché l'evento della croce ha introdotto una cesura radicale tra il padre e il Figlio, cesura che non è stata annullata ma assunta e trasfigurata nella risurrezione ad opera dello Spirito.

Una tale teologia sarà dunque libera

dai legami con una particolare prospettiva filosofica o metafisica, e potrà confrontarsi senza timori con gli itinerari della cultura contemporanea, esplorandone i linguaggi e le possibilità. Ma tale libertà nasce dalla consapevolezza che la croce è sempre contestazione radicale di ogni parola umana, e che una teologia della croce non può non alludere e rinviare costantemente all'incommensurabilità ed alla trascendenza di Dio. In questo modo essa può però realizzare una tensione feconda con una cultura che contesta l'assolutizzazione di ogni orizzonte umano e che esprime la consapevolezza della propria parzialità e finitezza.

4.2 la croce e il soggetto decentrato

Siamo persuasi che proprio radicandosi nella memoria contraddittoria e pericolosa della croce l'annuncio cristiano potrà rendersi significativo per gli uomini del nostro tempo. Non può ingannare infatti la *leggerezza* a tratti vitalistica con cui la soggettività si esprime in alcune immagini contemporanee (a cui abbiamo fatto prima riferimento), che riflettono peraltro un'esperienza diffusa di *frammentazione* e di *decentramento* delle identità personali oltre che collettive. Come abbiamo già evidenziato i processi di formazione dell'identità non si articolano più ormai da tempo in itinerari coerentemente predeterminati: l'esperienza della soggettività debole e piuttosto quella della disponibilità ad una pluralità di percorsi e di sperimentazioni. Questa *leggerezza* manifesta infatti una fondamentale ambiguità: se da una parte esprime infatti l'affrancamento da schemi rigidi e prefissati, essa si svela nel contempo — almeno nel-

le sue elaborazioni più avvertite — come la coscienza disincantata della radicale caducità umana, nutrita non a caso dalla riflessione heideggeriana sull'essere — per la morte che segna l'esistenza dell'uomo e di tutto quanto esiste.

Una teologia che si faccia memoria della croce potrà dunque trovare parole che non siano consolatorie e che non ripropongano antiche illusioni, per proporre l'annuncio del Vangelo agli uomini che fanno esperienza di questa condizione di *stradicamento*, e saprà al contrario coglierne fino in fondo le possibilità che essa discioglie per la fede. La croce si propone dunque come il criterio di una esistenza cristiana che non si organizzi in schemi predeterminati, ma si mantenga aperta

all'appello della sofferenza e dell'amore, appello che sempre provoca e suscita la responsabilità e la libertà dell'uomo.

4.3 il luogo comunitario della «memoria» nella società complessa

Ma una fede che si ricomprenda — in modi sempre nuovi — a partire dalla croce obbliga anche la Chiesa a ridefinire la propria missione dentro la storia e la comunità degli uomini. Una Chiesa che voglia essere infatti la comunità di coloro che fanno memoria dell'amore crocifisso di Dio dovrà percorrere la strada drammatica ed esaltante della condivisione delle sofferenze e delle speranze umane, senza rinchiudersi nelle proprie certezze

e nella propria autosufficienza. La croce è per la Chiesa denuncia e contestazione permanente di ogni tentazione di cristallizzare la propria identità in una funzione politica o sociale. La memoria della croce è per la Chiesa la condizione per vivere nella compagnia degli uomini annunciando l'amore salvifico del Dio che viene.

Certo la comunità dei credenti non può coltivare l'illusione di rendersi in questo modo immune dalle fatiche del presente. La croce di Cristo, anzi, radica la Chiesa dentro la storia degli uomini e costringe i credenti a percorrerne fino in fondo le strade, ma poi costringe anche ad annunciare costantemente un amore che sovverte ogni progetto e ogni costruzione umana.

5 Una conclusione per riaprire il discorso

5.1 Fede e lavoro culturale nello spazio universitario

Fin qui abbiamo provato ad esercitare quello stile di ricerca — ed a sviluppare alcuni elementi di quella ricerca — che ci siamo dati come metodo e come fine del nostro lavoro culturale. La ricerca di chi sa di partire da un assunto — la fede nel Dio della croce — in qualche modo strutturalmente non *disponibile* alle possibili confutazioni argomentative della ragione, e che pure non rinuncia ma sceglie programmaticamente di confrontare questo assunto con gli argomenti che il *lavoro della ragione* produce intorno ad esso.

Pensiamo che questa ricerca abbia pieno diritto di cittadinanza dentro lo spazio culturale dell'università. Anzi, riteniamo che una università che si ispiri al modello di una «comunità ideale della comunicazione libera ed argomentativa», e che voglia essere in grado di assumere in sé — criticamente — tutti i differenziati linguaggi, tutti i registri della esistenza umana, dovrebbe fare propria questa ricerca.

5.2 la teologia nelle istituzioni educative pubbliche

Nel nostro paese, proprio quelle contraddizioni e le diffidenze, le inimicizie e i conflitti che il processo di secolarizzazione a cui ci siamo ampiamente richiamati ha prodotto tra fede e ragione, tra teologia e discipline laiche, tra Chiesa e Stato, hanno trovato una rigida riprodu-

zione all'interno dell'istituzione universitaria. (Ed è significativo ricordare come furono, *concordemente*, i settori laici più accesamente anticlericali e quelli cattolici più accesamente integralisti a promuovere l'eliminazione delle facoltà di teologia nelle università statali!)

Si è pensato così (e qualcuno continua a farlo) che il problema del confronto delle *ragioni della fede* e la *ragione umana* dovesse essere posto nei termini, alternativamente, di una separazione o della conquista di uno spazio vitale all'interno dell'istituzione pubblica da parte di studiosi di questa o quella *ispirazione* (a vario titolo) «*confessionale*».

Ci sembra che oggi però siano maturi i tempi perché si vada oltre questi atteggiamenti che finiscono con l'impoverire contemporaneamente da un lato la maturità della teologia — ed in generale la cultura teologica della comunità cristiana se rimane affidata ai soli istituti di scienze religiose — e dall'altro la stessa possibilità dell'indagine razionale (cioè comunicabile ed argomentativa) sul fatto soggettivo e comunitario della fede — prima ancora che sul suo oggetto.

Una riflessione di questo tipo però non può che pretendere di assumere la (e di sottostare *alla*) forma istituzionale tipica dello statuto dell'università pubblica attraverso la reintroduzione dell'insegnamento e — in una prospettiva di medio periodo — delle facoltà di teologia.

Ci sembra questo l'unico modo per dare spessore e dignità ad un confronto che fin qui troppo spesso, sul piano istituzionale, si è immiserito fino a ridursi alla prassi *cencelliana* della ripartizione per «*aree culturali*» degli spazi e delle risorse

pubbliche per la ricerca; e sul piano culturale ha prodotto più spesso ammiccamenti e «giri di valzer» (come dicevamo) che rigorosi approfondimenti.

5.3 la fuci sul crinale tra fede e cultura contemporanea

Ci piace chiudere riprendendo una immagine ed un tempo (nell'accezione greca del tempo - occasione) che D. Bonhoeffer, negli ultimi giorni della sua breve vita, diceva di amare particolarmente: l'immagine della grande tensione del tempo tra Pasqua e l'Ascensione.

Con questa immagine vorremmo pensare al nostro lavoro culturale: come ad una grande irrisolvibile tensione — ma alla quale non per questo occorre sfuggire — tra la Parola incatturabile di Dio e le parole plurali dell'uomo.

Ci piace pensare al nostro lavoro come ad una grande tensione tra cielo e terra, la terra a cui siamo legati senza sentirla come un giogo ma al contrario come una possibilità di liberazione eppure, contemporaneamente, come rischio di insignificanza e di fallimento: una grande tensione di cui la croce, icona della dinamica dell'amore trinitario, è segno vivente.

Questa grande tensione diventa **ricerca**, come segno di radicamento e di amore per la **chiesa** (intesa come *luogo della comunità di coloro che credono che Cristo è il Signore e sperimentano la memoria della sua passione, morte e resurrezione*), per l'**Università** (come *luogo della ricerca libera e aperta al dialogo*), per il **Paese** (come *luogo nel quale c'è dato di sperimentare in modo storicamente significativo la solidarietà con i nostri contemporanei*). □

note

(1) Di questo autore gli integralisti tendono a forzare la riflessione sulla spolitizzazione (nel senso appunto di una immanentizzazione) causata dalla modernità, e dalla conseguente espulsione di riferimenti, nella prassi politica, a questioni decisive in cui vengano messe in gioco questioni di verità nelle quali si misuri il conflitto irriducibile, veramente politico, tra amico e nemico. In ultima analisi è proprio dalla erronea accettazione di questo orizzonte spolitizzato che, secondo costoro, sarebbe maturata l'esperienza del cattolicesimo democratico. Va detto per altro che si può gettare una luce molto diversa sulla prospettiva teologico politica (in senso proprio) di Schmitt se si passa dai saggi sulla «teologia politica» (in senso politologico) e sul «concetto di politico» (in «Le categorie del politico», Il Mulino, 1972) alla sua riflessione teologico-politica (in senso proprio). Da questo punto di vista è decisamente di grande interesse il saggio su «Cattolicesimo romano e forma politica», Giuffrè, 1987.

(2) Per citare i nomi più significativi rispettivamente sul versante laico - filosofico e sul versante teologico, si pensi alle posizioni espresse da Lowith e da Gogarten. Una lucida esposizione critica di queste posizioni è in G. Marra-mao, «Potere e secolarizzazione», Editori Riuniti, 1983, pp. XVII-LIII.

È interessante notare come anche un neo-illuminista come Habermas (nel suo «Teoria dell'agire comunicativo», Il Mulino, 1986), pur polemizzando con Lowith, parli della «comunità (ideale) della comunicazione» come di una forma secolarizzata della comunità fondata sull'etica religiosa della fratellanza. Là dove la comunità della comunicazione è, però, proprio la struttura che fonda e garantisce il dispiegamento della razionalità (moderna)!

(3) Per questa affermazione e per quanto segue si veda B. Forte, «La teologia come compagnia, memoria e profezia», Edizioni Paoline, 1987, e, dello stesso autore, «Gesù di Nazareth. Storia di Dio, Dio della storia», Edizioni Paoline, 1981.

(4) D. Bonhoeffer, «Resistenza e resa», Bompiani, 1969, p.

(5) A. Monticone, «Coscienza laicale e scelta religiosa oggi», in Atti del 46° Congresso Nazionale, Ricerca, n. 5/12, 1983, p. 34-35.

(6) La lettura della modernità come fluidificazione critico - comunicativa delle tradizioni sacrali la deriviamo da J. Habermas, «Teoria...», cit., e in «Il discorso filosofico della modernità», Laterza, 1987.

(7) Il tema della modernizzazione come crescita della complessità sistemica (con esiti eccentrici) è tipicamente assunto da N. Luhmann. Ad esempio con specifico riferimento al sottosistema politico: «Teoria politica nello stato del benessere», Franco Angeli, 1983.

(8) Questo ripensamento è stato operato soprattutto all'interno delle c.d. scienze della complessità, molto spesso attraverso la trasposizione e l'intersecazione di acquisizioni di campi disciplinari diversi (fisica, biologia, cibernetica, ecc.). Una epistemologia che assuma problematicamente il dato della complessità (che sarebbe come dire una consapevolezza riflessiva delle possibilità di conoscenza della ragione) riconosce che «l'irriducibilità dei punti di vista degli

osservatori hic et nunc, la loro presenza in sovraimpressioni in ogni descrizione, in ogni strategia, in ogni euristica, provocano un'immagine dello sviluppo e della struttura delle conoscenze in cui i possibili universi del discorso non sono mai definiti esaurientemente, ma si costituiscono in senso proprio e dipendono dalla rete di concrete relazioni di antagonismo, di complementarità, di cooperazione fra i molteplici punti di vista in gioco... Il venir meno dall'ideale regolativo del luogo fondamentale di osservazione ha condotto con se il venir meno della nozione classica di sintesi. Non esiste un meta-punto di vista rispetto al quale giudicare e rendere omogenee le differenze che intercorrono fra i punti di vista, e tantomeno le loro contrapposizioni. Queste differenze e queste contrapposizioni sono irriducibilmente costitutive dei domini cognitivi dei punti di vista dati... Il problema non è più quello di rendere omogenei e «coerenti» differenti punti di vista; diventa quello di comprendere come punti di vista differenti si producono reciprocamente. Il venir meno dell'immagine classica della ragione e della conoscenza provoca uno slittamento dall'idea di sintesi all'idea di complementarità, quale strategia costruttiva degli universi di discorso stessi». M. Ceruti, «Il vincolo e la possibilità», Feltrinelli, 1986, pp. 47-48.

(9) Abbiamo posto a tema questo aspetto nel nostro 47° Congresso Nazionale: «Memoria e mutamento: la ricerca di identità nella società complessa», Atti in Ricerca, n. 1/1985. In particolare si veda l'intervento di C. Saraceno, «Secolarizzazione e formazione dell'identità», pp. 30-34.

(10) Per citare due esempi di una riflessione che in questo senso ha coinvolto tutte quante le tradizioni politico - culturali: R. Bodei, «Fenomenologia e logica del progetto», in Laboratorio Politico, pp. 33-64; P. Scoppola, «La 'nuova cristianità' perduta», Studium, 1985. La nostra riflessione più compiuta su questo punto è contenuta nelle Tesi del 48° Congresso Nazionale, in Ricerca, n. 10-11/1986, pp. 28-31.

(11) Di questo discutevamo al nostro Congresso del 1980 su «Annuncio di fede e crisi della ragione nell'Università degli anni '80», atti in Ricerca, n. 9-12/1981.

(12) Si pensi ad esempio, tra gli altri, nel dibattito culturale italiano, a tre studi decisamente influenti - rispettivamente nel campo sociologico, politologico e filosofico - come: A. Ardigò, «Crisi di governabilità e mondi vitali», Cappelli, 1980; G. Pasquino, «Crisi dei partiti e governabilità», Il Mulino, 1980; A. Gargani (a cura di), «Crisi della ragione», Einaudi, 1977. Evidentemente non è un caso che tutti siano stati pubblicati quasi contemporaneamente.

(13) G. Vattimo, «La fine della modernità», Garzanti, 1985, pp. 185-189.

(14) F. Crespi, «Perdita del senso ed esperienza religiosa», in G. Vattimo (a cura di), «Filosofia '86», Laterza, 1987, pp. 102-103.

(15) E.N., n. 20

(16) E. Jungel, «Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo», Queriniana, 1982, p. 67.

(17) U. Perone, «Modernità e memoria», SEI 1987, p. 43. Questa relazione utilizza ampiamente alcune delle considerazioni di Perone sulla «secolarizzazione come cesura», su cui è da vedere anche - dello stesso autore - la rela-

zione dal titolo «Memoria e secolarizzazione» tenuta a Firenze in occasione del 47° congresso della Fuci, in Ricerca, luglio 1985, pp. 16-23.

(18) cfr. G. Vattimo, «Secolarizzazione della filosofia», in Il Mulino 4/85, pp. 597-606.

(19) cfr. A. Gargani (a cura di), Crisi della ragione, Einaudi, 1979 e G. Ferretti, «Alla ricerca di una nuova figura della ragione», in Ricerca, 15-22 (1983), pp. 6-11.

(20) G. Vattimo, «Secolarizzazione...», cit., p. 602.

(21) cfr. A.N. Terrin, «Spiegare o comprendere la religione», Messaggero, 1983.

(22) cfr. G. Filoramo, «Scienza delle religioni: utopia o realtà?», in Rivista di storia e letteratura religiosa, XIX (1983), pp. 270-295 e - dello stesso - «Religione e ragione tra '800 e '900», Laterza, 1985.

(23) G. Grampa, Editoriale in P. Ricoeur - E. Jungel, «Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso», Queriniana 1985 (2) p. 9.

(24) *ivi*, p. 19.

(25) P. Ricoeur, *ivi*, p. 71.

(26) V. Melchiorre, «Dire Dio, oggi», in Rassegna di teologia, 1986 (5) pp. 411-412.

(27) L. Wittgenstein, «Tractatus logico - philosophicus» e «Quaderni» 1914-1916, Einaudi, 1964, p. 82.

(28) Cfr. sul dibattito sviluppatosi su questi temi nell'area culturale anglosassone M. Micheletti, «Il problema teologico nella filosofia analitica», la Garangola 1971-72; D. Antiseri, «Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso», Queriniana, 1974 (3); Aa. Vv., «Religione e linguaggio», Quaderni della Fondazione S. Carlo, 1986.

(29) cfr. L. Pareyson, «Filosofia ed esperienza religiosa» in Annuario filosofico 1 (1985) pp. 7-52.

(30) Sermo 117.

(31) D. Bonhoeffer, «Resistenza e resa», Bompiani, 1969, p. 245.

(32) G. Grampa, cit., p. 26.

(33) P. Ricoeur, cit., p. 86.

(34) E. Jungel, in «Dire Dio. Per un'ermeneutica...», cit., p. 164.

(35) *ivi*, p. 171.

(36) *ivi*, p. 172.

(37) J. Moltmann, «Il Dio crocifisso», Queriniana, 1982 (3), pp. 249-250.

(38) *ivi*, pp. 240-241.

Filosofia e Teologia: un nuovo confronto

Il fatto che mi abbiate proposto di trattare il tema dei rapporti tra filosofia e teologia con particolare riguardo al dibattito più recente è già indizio dell'attualità del tema, ovvero del suo senso vitale per noi, per la nostra cultura.

Ma la cosa non è così ovvia, dato che forti argomentazioni potrebbero contestare tale attualità e sostenere che si tratta invece di una tardiva (se non impossibile) impresa di retroguardia.

L'argomentazione base che può far valere questa tesi è l'osservazione — per molti ormai scontata — che ci troviamo di fronte ad una crisi irricuperabile, per il pensiero moderno, sia della teologia sia della filosofia, non tanto per ciò che le contrappone o le ha contrapposte nelle vicende del pensiero occidentale (fino alla frattura operatasi nel moderno — su cui ritorneremo), ma per ciò che le ha accomunate, permettendo loro di confrontarsi e di scontrarsi su di un livello di problemi comuni.

Teologia e filosofia sono in crisi perché è in crisi:

- il discorso della trascendenza
- il discorso del fondamento ultimo del sapere
- il discorso delle Weltanschauungen o delle visioni generali del mondo e delle ideologie totalizzanti.
- lo stesso discorso epistemologico delle scienze in genere e delle umane, storiche, sociali in particolare, nei cui confronti *fil.* e *teol.* hanno preteso di essere vere e proprie «scienze».

Il trionfo della cultura tecnico scientifica, volta essenzialmente al dominio pratico del mondo, ha — così sembra — definitivamente marginalizzato ciò che era la stessa intenzione originaria, sia della teologia sia della filosofia: e cioè un interesse primariamente contemplativo per la verità nelle sue radici ultime, non subordinato ad interessi pratici contingenti bensì, se mai, coniugabile solo con l'interesse per la saggezza o per la salvezza trascendente dell'uomo. Anzi, tale interesse è stato in più modi «demistificato», ovvero interpretato non come interesse autentico primario, ma come camuffamento di interessi molto più prosastici o terra terra (v. «Scuola del sospetto» - Marx (econo-

mici) - Nietzsche (vitali) - Freud (erotico - impulsivi).

Ce n'è quanto basta per chiudere il discorso sulla filosofia — e tanto più sulla teologia — o per ridurre il discorso filosofico a semplice discorrere della fine della filosofia, della insensatezza del linguaggio teologico - metafisico, della natura patologica del suo sorgere e permanere.

Gli argomenti per contrastare questo giudizio di crisi irreversibile di *filos.* e *teol.* — e quindi di inattualità del nostro tema — possono essere di vario tipo.

Famose due argomentazioni di tipo «dialettico», una antica e una più recente. Quella antica (ben presente ancor ad Hegel) osservava che «per negare la filosofia è necessario filosofare», cioè impegnarsi con la totalità e l'assolutezza. Anche lo scettico che afferma che non si può conoscere nulla, intende dire qualcosa che vale in assoluto e nei confronti della totalità. L'argomentazione dialettica più recente è quella — ormai famosa — divulgata dalla Scuola di Francoforte con il termine di «dialettica dell'illuminismo». Essa mette in luce l'autocontraddirsi storico (oltre che di principio) del progetto di dominio totale del mondo proprio della ragione illuminista moderna, che è essenzialmente la ragione scientifico - strumentale. Lungi dal liberare l'uomo da ogni forma di dipendenza mondana (sia nei confronti della natura che della società), come sarebbe la sua intenzione, tale progetto sfocia nella totale sottomissione dell'uomo al sistema dell'organizzazione universale, contraddicendo così alla sua intenzione primaria. Il bisogno di un sapere ontologico contemplativo, anche dell'ulteriore, del trascendente, del non sequestrabile strumentalmente, riemerge-

rebbe così dalle ceneri del sapere puramente strumentale. Famoso, a tale riguardo, il titolo dell'opera di Horkheimer «La nostalgia del totalmente altro».

Pur intenzionato a recuperare gli elementi che ritengo tutt'ora validi di questa argomentazione dialettica aggiornata, penso più utile affrontare il problema partendo da una argomentazione di tipo ermeneutico, e cioè dalla constatazione che nonostante la «frattura» che il moderno ha operato fra la nostra cultura e le tradizioni del passato, le «radici» della nostra cultura occidentale rimangono da un lato il pensiero greco e dall'altro la tradizione giudeo-cristiana; e ciò almeno quale sponda ineludibile di riferimento per la stessa comprensione della nostra realtà secolarizzata. Orbene, la filosofia e la teologia nel loro reciproco e costante rapporto, hanno mediato tale duplice radicamento rendendolo storicamente possibile e determinato.

La nostra cultura occidentale, cioè, si è nutrita del pensiero greco e della tradizione giudeo-cristiana secondo quanto la filosofia e la teologia li hanno per noi interpretati e trasmessi, in quel reciproco intrecciarsi e condizionarsi che è stata la storia del loro rapporto.

Studiare le vicende storiche di tale rapporto, fino alla «frattura» operatasi nel moderno, è quindi indispensabile per comprendere le «radici» della nostra cultura e forse anche per fare cultura oggi.

È quindi anzitutto un interesse ermeneutico ciò che fa l'attualità del tema del rapporto filosofia e teologia, e che impegna in una preliminare ricognizione storica delle vicende di tali rapporti.

Solo una chiarezza a loro riguardo ci permette infatti di meglio comprendere la

*di Giovanni Ferretti,
rettore dell'Università di Macerata*

situazione attuale con i problemi che ci troviamo di fronte.

Dovendo per necessità di tempo sintetizzare, delinearò tali vicende ricordando per sommi capi quella che è stata la tendenza che per lo più ha dominato il campo: la tendenza cioè al predominio fino all'egemonia dell'un termine in gioco sull'altro. Predominio della teologia sulla filosofia, culminante nella sintesi medievale della «sapienza cristiana». Predominio della filosofia sulla teologia, culminante negli esiti radicalmente «laici» della cultura moderna.

Alle origini del predominio della teologia, culminante nella «sintesi teologica medievale», sta la convinzione del cristianesimo primitivo circa la superiorità del sapere veritativo e della salvezza universale propri della nuova fede, non solo nei confronti delle religioni mitiche del paganesimo ma dello stesso pensiero filosofico greco. Il sapere teologico, attingendo alla fede cristiana come a sua fonte primaria, è superiore al sapere puramente razionale della filosofia, di cui può ben servirsi in vario modo per esporre, difendere, ampliare ed organizzare scientificamente il sapere della fede, ma solo e sempre in modo egemonico sia per il potere di vago critico sia per l'indicazione delle finalità da raggiungere. La filosofia è «ancilla theologiae», secondo la nota espressione scolastica, e le «arti» (cioè i saperi razionali, fra cui la filosofia) debbono essere «ricondotte» alla teologia, cioè culminare in essa e ad essa essere funzionali, secondo il titolo di una celebre opera di S. Bonaventura: «De reductione artium ad theologiam».

E tuttavia proprio la teologia cristiana, anche medievale (anzi, direi soprattutto quella medievale ed in particolare quella tomista) non solo accetterà le pretese veritative del pensiero filosofico «laico» (espresso a quel tempo soprattutto dalla riscoperta della singolare imponenza della ragione aristotelica, sviluppatasi al di fuori della fede cristiana), ma fornirà a tali pretese un fondamento teologico: il Dio redentore che ci ha comunicato la verità soprannaturale con la rivelazione è il medesimo Dio creatore che ci ha dotato della ragione come valida fonte di conoscenza delle verità naturali, a tal punto che ciò che la ragione umana scopre come evidentemente vero deve essere necessariamente tale e non può entrare per principio in contrasto con quanto si afferma con certezza sulla base della fede. Una base teologica non da poco per rendere possibile il futuro rendersi autonomo della ricerca puramente razionale. Tanto più se si aggiunge l'altra grande affermazione teologica medievale, e cioè

quella intima razionalità o intelligibilità del creato, fatto da Dio sul modello delle proprie idee razionali, e quindi indagabile con possibilità di buon esito da parte della ragione umana, perché è in partenza sicuro che esso è strutturato nel suo intimo secondo una armonia razionale.

Per qualche generalissimo riscontro storico del peso avuto da tali basi teologiche nella nascita e nello sviluppo del pensiero moderno, sia filosofico sia scientifico, ci basti qui ricordare per il primo versante Cartesio, che sente il bisogno di fondare il valore veritativo del nostro pensiero, a proposito del mondo esterno, sul principio della veracità di Dio; e per il secondo versante, quello scientifico, ci basti ricordare Newton, che ancora ritiene che ciò che fonda il senso della ricerca di una legge matematica che unifica i moti celesti è appunto la certezza che Dio, in quanto essere sommamente intelligente, ha creato il mondo con perfetta e unitaria razionalità.

Si può così a buon titolo sostenere, ed è stato più oltre fatto, che proprio dall'interno del predominio teologico cristiano (e solo dal suo interno) è nata e si è sviluppata l'autonomia del pensiero occidentale moderno, sia scientifico che filosofico. (Harnack, Scheler, Löwith per ricordare alcuni autori).

Una autonomia, come è noto, che si è man mano estesa ai campi più svariati del sapere:

le scienze fisico sperimentali (Galilei);

la filosofia (Cartesio);

il diritto (Grozio: la ragione può scoprire ciò che è il diritto naturale - etsi Deus non daretur);

l'etica (Bayle anche l'ateo può essere moralmente onesto);

per ricordarne solo alcune, fino alla consapevolezza che se la ragione è autonoma in tutti questi campi essa può giudicare, almeno in tali campi, la stessa teologia, subordinandola quindi a sé o relegandola nel campo del non scientifico (del superstizioso, dirà l'illuminismo), ovvero nel campo delle scelte personali opinabili, scientificamente irrilevanti.

È indubbio che in tale processo di progressiva subordinazione della teologia al pensiero razionale laico, hanno influito in modo decisivo le tristi vicende delle guerre di religione, che a lungo insanguinarono l'Europa e sollecitarono la ricerca di un «tribunale della ragione» svincolato da ogni rivelazione positiva e superiore, per portata veritativa universale ed unificante, alle varie confessioni religiose, tutte appellantesi alla stessa fede cristiana. Ma è pure indubbio che si è così sfociati in un modello di sapere razionale onnicomprensivo, dotato delle note caratterizzanti

della scientificità (propria delle scienze naturali), della criticità (propria delle scienze storiche), della emancipazione (propria delle scienze sociali), che ha tendenzialmente occupato tutto il campo, sia veritativo sia salvifico, che la teologia pensava essere suo appannaggio.

Nonostante i ripetuti tentativi fatti dalla teologia per inglobare in sé la ragione moderna, rendendola funzionale al suo progetto come era avvenuto nel Medio Evo con la ragione aristotelica (tentativi che furono ripetuti col cartesianesimo, con il razionalismo leibniziano e wolffiano, con l'empirismo e il sensismo, e poi anche con il kantismo, l'hegelismo, il romanticismo) alla fine la teologia dovette gettare la spugna e riconoscere che la frattura che si era aperta col pensiero moderno era ormai irreversibile. Se la teologia per costituirsi ha bisogno — oltre che della fede — anche di una filosofia, essa deve andarla a ricercare nel passato, e cioè (come indicò autorevolmente papa Leone XII alla teologia cattolica) nell'ultima filosofia che si era mostrata sommaria adatta a sintetizzarsi con la fede, ovvero l'aristotelismo tomista. Il che, naturalmente, sanzionava (al di là delle buone intenzioni) l'emarginazione della teologia dalla cultura moderna. Oppure come con orgoglio proclamerà la teologia protestante con Barth, se essa può e deve farne a meno, è bene che si decida a fondarsi in modo del tutto autonomo sulla sola parola di Dio, ritornando a giudicare senza alcun complesso di inferiorità il mondo e la sua storia dall'alto della fede.

Un gesto di orgoglio teologico estremamente fecondo per le sorti della teologia del sec. XX, dopo gli esiti deludenti della cosiddetta «teologia protestante liberale» che aveva ridotto la teologia a mera appendice della cultura laica ottocentesca. Ma tale gesto d'orgoglio non solo sanzionava la frattura tra teologia e cultura moderna, ma obbligava la teologia ad un «compito impossibile»: dover parlare di Dio (perché tale è il suo dovere fondamentale) e non poterlo fare, perché tutte le parole della cultura umana di cui dispone sono non solo inadeguate ma radical-

mente compromesse. Le vicende del «logos» moderno (ed in generale del pensiero e della cultura moderna), che avevano radicalizzato la sua contrapposizione e opposizione alla fede cristiana, non avrebbero quindi fatto altro che mettere in luce il «no» radicale che l'uomo ha detto a Dio e quindi l'incapacità strutturale del logos umano ad accogliere in sé il logos divino. Questo potrà salvare quello solo dopo averlo a sua volta radicalmente negato.

E siamo alle note tesi della «teologia dialettica» barthiana che ispirano in vario modo le numerose riprese e radicalizzazioni attuali della contrapposizione pascale tra «il Dio dei filosofi» e «il Dio dei cristiani», giocate poi in chiave di contrapposizione tra cultura moderna e fede cristiana.

L'afasia teologica (e quindi l'impossibilità della teologia) quale esito della frattura tra fede e pensiero moderno, trovava peraltro un inatteso corrispettivo «laico» nella cadenza nichilistica del pensiero moderno messa in luce da Nietzsche.

L'urgenza di una autonomia totale dalla teologia, congiunta alla prospettiva di una egemonia nei suoi confronti, ha condotto infatti il pensiero filosofico moderno prima alla negazione del fondamento del suo fondamento (l'esistenza di Dio) ed infine alla negazione di ogni possibile traccia di tale fondamento (e cioè la norma etica e la norma del pensiero razionale, ovvero la nozione stessa di verità oggettiva).

Significativamente Nietzsche è giunto a scrivere: «Temo che non ci sbarazeremo di Dio perché crediamo ancora alla grammatica» («Crepuscolo degli idoli. La ragione nella filosofia»). La negazione di Dio, portata avanti in tutta la sua radicalità comporta anche la più generale negazione della verità (il ribaltamento, proposto da Feuerbach, della teologia in antropologia... non è sufficientemente radicale!) E siamo al nichilismo come affermazione cosciente della impossibilità della filosofia quale sapere della verità.

L'opposizione — frattura moderna tra filosofia e teologia sembra quindi aver

portato, per cadenza quasi ineluttabile, da un lato alla afasia teologica (cioè alla impossibilità della teologia) e dall'altro al nichilismo (cioè alla impossibilità della filosofia).

Un esito molto più radicale e sconvolgente dell'esito delle vicende storiche connesse alla formazione dello stato unitario, che hanno portato in Italia sul versante ecclesiastico alla clericalizzazione della teologia e sul versante laico alla emarginazione culturale della teologia. Del tutto clericalizzata la teologia sul primo versante, ha finito per vegetare nei seminari, senza alcuna forza di fermento culturale, rimanendo unico appannaggio del clero, mentre i laici credenti erano tenuti in situazione di totale subordinazione.

Sul secondo versante, la cultura italiana tutta (e non solo quella filosofica) ed in particolare proprio la cultura universitaria italiana, ha finito per ignorare totalmente la teologia, solo malamente ammantando tale ignoranza con la motivazione che il pensiero teologico (e in genere il pensiero religioso) sarebbe un pensiero dommatico, non ancora elevatosi al rango critico proprio della cultura moderna.

La convergenza singolare degli interessi ecclesiastici e degli interessi laici in questa vicenda di clericalizzazione per un verso e di emarginazione per l'altro la si ebbe nella soppressione della facoltà di teologia nelle università italiane (nelle università italiane il 26 gennaio 1873 furono soppresse le facoltà di teologia... nel 1870/71 vi erano 9 facoltà con 13 alunni).

Queste vicende dello stato unitario italiano hanno indubbiamente lasciato un segno nella nostra storia. Ancora recentemente ne abbiamo avuto un'eco nelle poco serene e spesso accanite e partigiane discussioni sul senso della famosa «ora di religione», ove confessionalità e criticità della teologia sono state ancora una volta contrapposte come dimensioni inconciliabili sia da parte ecclesiastica, sia da parte laicista.

Invero alcuni fatti nuovi degli ultimi decenni sembravano aver aperto ben altre prospettive per la nostra cultura teologica.

In campo ecclesiale, col Vaticano II si è diffusa anche in Italia la prospettiva della necessità di un rinnovato dialogo della teologia col pensiero moderno (come tentato dalla teologia contemporanea nel '900), sulla base dell'accettazione del principio della libertà di coscienza (e quindi del pluralismo religioso), del riconoscimento dell'autonomia delle realtà terrene (e quindi della laicità dei settori più svariati del sapere), ed anche della af-

fermazione del ruolo non semplicemente subordinato del ministero dei laici nella chiesa (e quindi della utilità ed opportunità di uno studio della teologia non riservato solo ai chierici). Non ultima novità il diffondersi e l'accettazione dello stesso metodo storico-critico (fiore all'occhiello per molto tempo della sola cultura laica) all'interno delle varie branchie della teologia.

In campo laico ha lasciato indubbiamente un segno il contraccolpo culturale che venne a crearsi in Italia dopo la Seconda guerra mondiale con l'ingresso a pieno titolo dei cattolici nella vita politica democratica dello stato unitario, fino ad impregnare della propria ispirazione teologica la stessa Carta Costituzionale della Repubblica. Il moltiplicarsi, da allora, nelle Università italiane di cattedre religiose se non addirittura di natura teologica, è indubbio indice che perlomeno lo studio delle radici teologiche della nostra cultura ed anche l'attenzione alle odierne discussioni e ricerche teologiche è stato riconosciuto non solo come dotato di utilità culturale generale ma anche come perseguibile con tutti i crismi del metodo scientifico. Penso in particolare alla diffusione di cattedre di Diritto canonico, Diritto ecclesiastico, Storia del cristianesimo e Storia della Chiesa, Letteratura cristiana antica e Storia della teologia, Storia delle origini cristiane ed Egesi o filologia biblica, e poi Storia delle religioni, Psicologia della religione, Sociologia della religione, Filosofia della religione ecc.

Quanto a quest'ultima, che meglio conosco, è interessante rilevare come si è presto passati da ciò che essa era originalmente (fondazione razionale di una religione naturale universalmente valida ed analisi critica delle religioni positive alla luce della ragione culturale, come tendenzialmente in Kant e nel neo-Kantismo) ad una riflessione razionale sulla portata e la valenza veritativa e prassiologica, con valenza universale od anche con valenza storico concreta effettiva, delle varie fedi religiose e delle stesse proposte teologiche, basti pensare alle discussioni che si sono avute anche in campo strettamente filosofico a proposito della demitologizzazione bultmaniana, della secolarizzazione quale pensata da Bonhoeffer, della teologia della speranza di Moltmann e Pannenberg, della teologia politica di Metz, fino ai dibattiti sull'attuale teologia della liberazione latino-americana.

Eppure la facoltà di teologia non ha ancora ottenuto il placet né ecclesiastico né laico per essere ripristinato nelle università italiane e non si può certo dire che il cosiddetto insegnamento religioso abbia

trovato un inserimento nel curriculum scolastico culturalmente e teologicamente soddisfacente.

Ma come ho detto introducendo questa digressione, le vicende del rapporto teologia - cultura italiana a partire dallo stato unitario (che pur sarebbero da studiare in modo approfondito per meglio capire l'attuale situazione al riguardo) hanno, tutto sommato una portata meno radicale della vicenda sopra delineata che ha portato da un lato alla prospettiva della afasia teologica, cioè alla impossibilità della teologia data la sua incomunicabilità con il pensiero moderno, e dall'altro al nichilismo, cioè alla impossibilità della filosofia dato che questa, una volta distaccatasi dal fondamento teologico, non ha saputo mantenere la sua apertura veritativa.

Tali esiti possono piacere o non piacere. Piacciono a chi ritiene che le vicende della civiltà occidentale, con le sue radici greche e cristiane sia la storia di un errore, oppure il brutto sogno da cui occorre svegliarsi. Ma già chi ritiene che esse siano la preistoria infantile della nostra maturità, e tanto più le riserve di memoria per il nostro futuro, è impegnato a riflettere se mai vi siano alternative a tali cadenze radicali risalendo, se è possibile, al germe nascosto che le ha innescate e vedendo se è possibile estirparlo senza mettere in forse, anzi vivificando l'intenzione filosofica e l'intenzione teologica originaria.

Orbene, tale germe nascosto non essenziale e che forse è possibile estirpare senza compromettere né la filosofia né la teologia è effettivamente individuabile oggi nella volontà di totalizzazione che per lungo tempo le ha accomunate. Volontà di totalizzazione che ha portato con sé inevitabilmente la tendenza al predominio dell'una sull'altra, fino all'inevitabile scontro per l'egemonia.

Volontà di totalizzazione che — per dirla con Levinas — si è esercitata di fatto nel processo di riconduzione dell'altro al medesimo, ovvero dell'altro alle mie categorie comprensive, ai miei parametri di giudizio, alle mie mire possessive ed espansive. Volontà di totalizzazione che spesso si è fatta valere mascherandosi come inscindibile dall'intenzione di apertura alla totalità che è in effetti l'intenzione guida che anima la ricerca della verità e della salvezza che accomuna sia la filosofia sia la teologia. Voler intenzionare la totalità della verità e della salvezza significa, infatti, rimanere aperti ai suoi indefiniti aspetti, recettivi nei confronti della sua inesauribile profondità, ricerca dell'origine ultima e dell'istanza decisiva del senso.

La volontà di totalizzazione è invece il



tentativo di aver la chiave concettuale o lo strumento dogmatico rivelato per comprendere tutto, per spiegare tutto.

Come si sa, il sistema hegeliano è stato il prototipo filosofico sommo della volontà filosofica di totalizzazione; totalizzazione ricomprendente in sé non solo tutta la storia umana e le sue istituzioni ma lo stesso oggetto teologico, cioè l'assoluto pienamente dispiegato e compreso in concetti, nei miei concetti. Un'impresa che neppure le Somme teologiche medievali avevano cercato di realizzare con tanta determinazione, anche se sono state considerate, quanto ad intenzione totalizzante, il modello storico antecedente più vicino.

La reazione filosofica al razionalismo totalizzante, animata da motivazioni non solo teoretiche ma soprattutto etiche (la ragione totalizzante si è mostrata infatti quale ragione essenzialmente repressiva), ha messo in moto una salutare reazione anche in ambito teologico, portando a lasciar cadere le mire totalizzanti della stessa teologia.

Ed è per il superamento della volontà di totalizzazione che filosofia e teologia si possono scoprire finalmente come non più necessariamente conflittuali, mentre il rapporto di tensione che può scaturire dal loro comune essere aperte alla totalità non le rende necessariamente né alternative né subordinate.

L'impegno a definire in modo nuovo (e fecondo) un tipo di rapporto non più alternativo o egemonico tra filosofia e teologia ha caratterizzato in effetti tutta la teologia contemporanea, insoddisfatta da parte cattolica del ritorno alla rassicurante sintesi tomista e da parte protestante della opposizione dialettica barthiana.

Ricordiamo, ad esempio, il modello della correlazione, proposto da Tillich, secondo il quale filosofia e teologia si

rapportano come domanda e risposta. La filosofia elaborerebbe di fatto le domande o gli interrogativi esistenziali di fondo che emergono dalla cultura umana di una data epoca, e ad esse la teologia dovrebbe impegnarsi a dare una correlativa risposta alla luce della fede. La filosofia sarebbe così essenziale alla teologia come la comprensione di una domanda è essenziale ad una corretta risposta. Ma la teologia sarebbe il senso ultimo della filosofia, perché una domanda senza possibile risposta è una domanda disperata e forse addirittura senza senso. Non è chi non veda che — nonostante la buona volontà — il modulo della subordinazione, in questo caso della filosofia alla teologia, risponda.

Un secondo modello famoso è quello «trascendentale» proposto da K. Rahner. La filosofia ha il compito di studiare ed elaborare le strutture ultime di possibilità dell'essere e del soggetto umani all'interno delle quali, soltanto, qualcosa ha senso, ovvero può essere da noi accolto e compreso: fino alle stesse condizioni di possibilità dell'ascolto della parola di Dio o della autocomunicazione di Dio all'uomo che la teologia studia ed annuncia come realtà salvifica effettivamente operante nella storia. E non è chi non veda come — nonostante le precisazioni più volte apportate — si rischi il pericolo di subordinare, questa volta, la teologia alla filosofia.

Un terzo modello, oggi più in voga, perché in esso filosofia e teologia autonomamente convergono, è certamente quello ermeneutico.

Ma forse è anche quello più irto di possibili equivoci e quindi necessita di decantazione da un lato e di approfondimento dall'altro.

Il fascino del modello ermeneutico deriva anzitutto dal fatto che esso sembra

permettere di tener fermi da un lato la coscienza storica del distanziamento irreversibile (se non della «rottura») con la tradizione del passato (sia religiosa sia metafisica) e dall'altro la possibilità di una reinterpretazione del nostro passato in un nuovo orizzonte, nel nostro, senza rinnegamenti del «novum» che è ormai in noi maturato. E ciò che può avvenire con il passato, e cioè dialogo fecondo con ciò che è altro da noi senza ricondurre l'altro a noi e noi all'altro, è possibile anche tra due prospettive sulla verità e l'esistenza umana, quella filosofica e quella teologica, di per sé diverse, per intenti e per metodi, ma non necessariamente alternative, dato che della unica verità totale possono darsi più interpretazioni non solo in diversi contesti storico culturali ma anche in diversi contesti metodologico - scientifici.

L'equivoco di fondo che è necessario dissipare deriva soprattutto dal versante filosofico odierno, ove vigono almeno due indirizzi di filosofie ermeneutiche. Il primo, di derivazione heideggeriana - gadameriana, sembra volgersi verso una forma di storicismo relativistico e/o di pensiero debole.

Nel gioco delle interpretazioni tra passato della tradizione e presente è l'essere stesso che «avviene», cioè si rappresenta storicamente senza alcun nucleo stabile di verità e tanto meno criteri metafisici o sovrastorici di essa.

Un «gioco» interpretativo, quindi, vale l'altro, ed anche il «gioco» che sembra storicamente prevalere in un determinato momento è destinato a morire, cioè a declinare nel nulla, senza che quindi alcunché di esso debba essere salvato nella memoria come momento tipico della manifestazione della verità.

Il secondo indirizzo, invece, di derivazione fenomenologico - esistenzialistica e

che ha in Ricoeur e Pareyson gli esponenti più tipici, riesce meglio a coniugare il momento di una vera e propria originaria recettività della ragione nei confronti della rivelazione della verità dell'essere, con il mutamento della libera e creativa appropriazione di tale verità da parte della persona nell'opera di interpretazione, storicamente e personalmente sempre nuova ma anche sempre in relazione di ripresa e di stimolo con le altre interpretazioni dato che con esse comunica per quell'intento di appello universale che è proprio di ogni verità.

Se quindi anche per questo indirizzo non si dà verità che in una interpretazione storica e personale, non per questo la verità diviene relativa alla storia o personalmente di parte, perché in quanto verità è sempre capace di parlare a tutti suscitando in tutti ulteriori e sempre nuove interpretazioni di sé.

Un'ermeneutica di questo secondo tipo offre oggi un prezioso modulo non solo per ripensare senza più ricorrere all'intento totalizzante, il lavoro teologico e quello filosofico, ma anche per ripensare il rapporto tra filosofia e teologia in modo vicendevolmente proficuo e senza reciproche subordinazioni.

Alla teologia il modulo ermeneutico permette di non intendersi più come una sistemazione oggettiva completa e definitiva delle verità rivelate e delle conseguenze logiche che da tali verità si possono trarre coniugandole con altre verità di ragione o di esperienza, bensì di intendersi come lavoro di interpretazione a più stadi: a livello esegetico, come sforzo di comprendere la primitiva e normativa accoglienza interpretativa della parola di Dio nel contesto biblico; a livello teologico propriamente detto, come sforzo creativo di reinterpretazione di tale parola nell'odierno contesto culturale, a con-

fronto e sotto la provocazione delle auto-comprensioni dell'esistenza e della storia umana elaborate dalla filosofia; ed infine a livello kerigmatico, ovvero della sua traduzione in parole d'appello per me o per la mia comunità ecclesiale nella predicazione. Pur rimanendo una vera e autentica teologia cristiana, che si autocomprende cioè come rivelante e annunciante l'assoluto nella storia (assoluto di verità e di salvezza), la teologia che opera secondo il modulo ermeneutico non ha bisogno di presentarsi come la teologia assoluta, che ha dispiegato tutta la verità nell'unico modo adeguato di dispiegarla, ma può convivere e confrontarsi fruttuosamente sia con altre teologie (derivanti da altre esperienze religiose) sia con altre interpretazioni della realtà (derivanti, ad es., da esperienze artistiche, scientifiche, filosofiche).

Analogamente, alla filosofia, il modulo ermeneutico permette di non pensarsi più come cominciamento razionale assoluto, e quindi come costituzione logico-razionale completa della verità a partire da sé, bensì come riflessione su quei luoghi storici concreti in cui la verità si è manifestata ed è stata accolta in modo interpretante dagli uomini, fra cui indubbiamente il discorso filosofico, ma anche l'operare artistico, la prassi scientifica e storica e in modo eminente il linguaggio simbolico dell'esperienza religiosa.

Col che, oltre alla natura ermeneutica sia della teologia sia della filosofia, abbiamo anche accennato alla natura ermeneutica dei loro rapporti: non più di alternativa gobale, ma di comunicazione e confronto fra interpretazioni «forti» della verità, cioè impegnate con una verità che si sa e si rivela universalmente valida e quindi appello alla riflessione e al dialogo per tutti.

A questo punto dovrebbe aprirsi un discorso più concreto e cioè un'indagine sui punti o luoghi ove con più urgenza emergono appelli alla riflessione e al confronto della filosofia verso la teologia e viceversa.

È ciò che tenterà il seguito di questo convegno affrontando temi come quello della memoria, del moderno, della secolarizzazione, della storia.

Altri se ne potrebbero affrontare connessi con questi (penso al tema del male e della salvezza, ovvero dell'utopia e dell'escatologia) o più immediatamente concreti: come quello della pace e della guerra a livello di salvezza o perdizione planetaria; della riscoperta dell'etica dell'altro uomo in un mondo umano sempre più pianificato e dominato tecnologicamente dall'inizio al termine del ciclo vitale dell'individuo e forse della stessa

specie; del rapporto uomo - natura sullo sfondo dell'urgenza di una nuova assunzione di responsabilità nei confronti dell'ambiente.

In conclusione di questo discorso, mi permetto di accennare a due temi di carattere generale (in parte già toccati) ove l'appello incrociato alla riflessione mi sembra particolarmente rilevante.

Da parte della filosofia nei confronti della teologia si impone oggi, il tema - problema della «rottura della totalità», connesso e/o emergente da quello della «cesura storica col passato». Tema - problema che ha innescato e può innescare per un verso la convenzione della «dispersione frammentaria irrecuperabile del senso», che sembrerebbero mettere in forse ogni possibilità residua del discorso teologico, ma per altro verso (secondo quanto da noi proposto) può sollecitare la teologia a situarsi all'interno della molteplicità feconda delle riprese interpretative delle esperienze passate di verità e di salvezza. Nell'odierno contesto culturale che richiede, accettazione dei principi del pluralismo e della tolleranza, e quindi del dialogo, della comunicazione, del rispetto

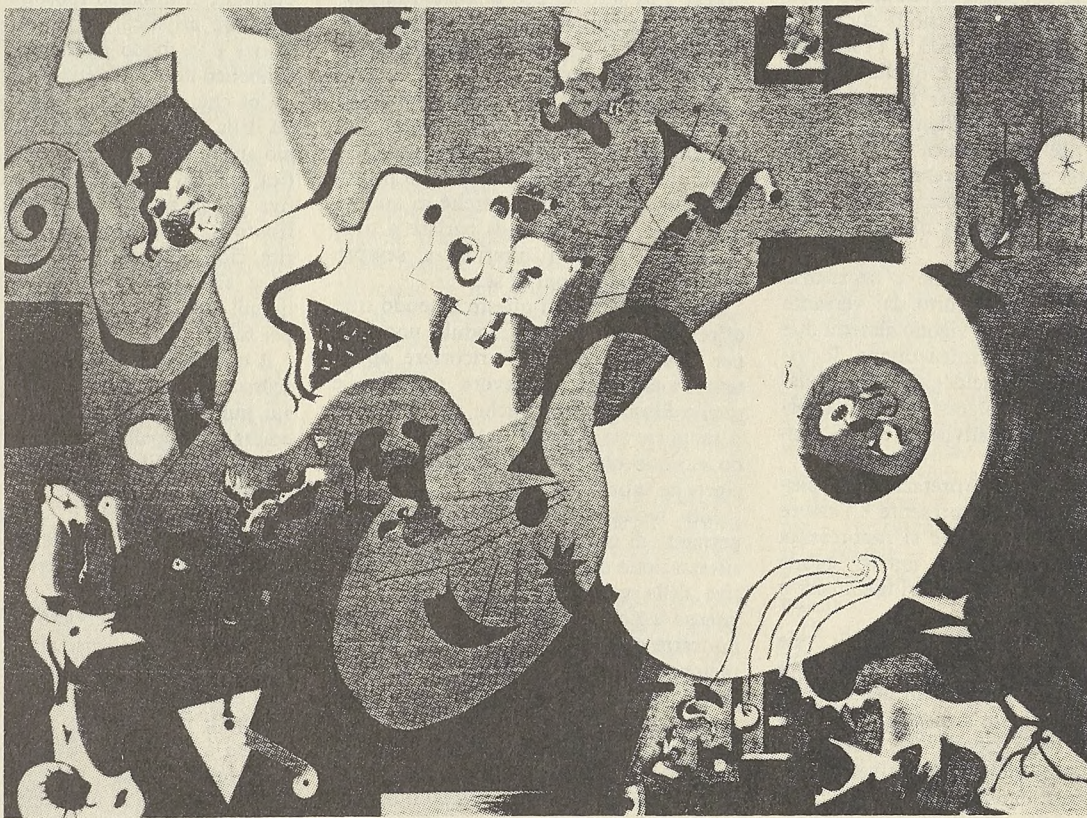
della diversità e originalità di tutti, una teologia cristiana che si lasci veramente interpretare da tale contesto lungi dal perdere la sua specificità forse potrà meglio testimoniare ed annunciare un Dio che non si è manifestato come forza egemonizzante bensì come autodonazione per tutti, come logos che scende dall'alto per poter essere accolto e tradotto nel linguaggio di ogni popolo e nazione, nel linguaggio personalissimo di ogni uomo.

Da parte della teologia nei confronti della filosofia odierna, forse il tema - problema che può venire in primo piano come stimolo alla riflessione si riconnette anch'esso al linguaggio. La teologia vuol essere e deve essere «logos di Dio», sia nel senso di parola di Dio rivolta all'uomo, sia nel senso di parola con cui l'uomo dice la parola di Dio. La teologia odierna sembra sempre più cosciente della necessità di testimoniare la feconda ricchezza che deriva al linguaggio umano dalla coscienza del «compito impossibile» che tocca alla teologia: dire l'indicibile, tematizzare l'inoggettivabile. Il linguaggio simbolico della sfera religiosa, volutamente contraddittorio oppure ritornante

costantemente su di sé per disdire ogni detto, per negare ogni attribuzione positiva con cui si è tentato di «dire Dio», sembra infatti particolarmente adatto a richiamare il linguaggio (e il pensiero umano) a saper preservare nell'umano quella traccia del non nominabile, non tematizzabile e quindi anche neppure oggettivabile e programmabile che solo può preservarlo dalla riduzione ad altro da sé, ad oggetto fra altri oggetti, manipolabile a piacere. Potrà la filosofia fare a meno del linguaggio religioso, che la teologia è impegnata a far risuonare anche oggi per noi, senza appiattirsi solamente «su ciò di cui si può parlare» in modo scientificamente adeguato, perdendo così il rimando a quel silenzio che precede ogni parola quale sua origine fontale irriducibile?

In ogni caso, il silenzio adorante di fronte alla parola impronunciabile di Dio, in cui ogni teologia dovrebbe sfociare vuol offrirsi come servizio al parlare umano perché non perda il rimando a quella parola silenziosa dell'altro che solo può preservarlo dal perdere la sua umanità.

Giovanni Ferretti



JOAN MIRÓ: *Interno olandese* (cm 92x73 - 1928), New York, the Metropolitan Museum of Art.

Chiesa e secolarizzazione: le figure dell'ecclesiologia contemporanea

(Quella che pubblichiamo è la trascrizione della registrazione. Il testo non è stato rivisto dall'autore).

1. Un primo appunto vorrebbe indicare dei punti di partenza di un conflitto (**il conflitto tra l'autocoscienza della Chiesa e la modernità**) a partire da quella *coscienza di Chiesa* che si è sviluppata per molti secoli sulla linea di una specie di *autoidentificazione* della Chiesa con il Regno di Dio, laddove si rimandava il concetto del *Regno di Dio* o al *radicale al di là*, al Paradiso — come luogo delle salvezze individuali —, oppure intendendo il Regno di Dio come *al di qua*, presente e identificato nel collettivo Chiesa.

La sensazione mistica della presenza della *Gerusalemme Celeste* in terra, nel momento liturgico, viene trasferita al piano giuridico, al politico. Fenomeno soprattutto dell'Occidente, meno dell'Oriente che in qualche maniera ha diviso in due l'eredità ecclesiastica attribuendo il campo liturgico alla gerarchia ecclesiastica intesa in senso stretto, e attribuendo, sotto il ruolo della figura del 13° apostolo, all'imperatore, invece, l'esercizio della presenza della *Gerusalemme Celeste* in terra sul piano politico.

L'Occidente invece ha fatto questo *passaggio*: dall'esperienza liturgica alla coscienza politica della Chiesa.

Collegato a questo punto di partenza — o forse semplicemente un'altro modo di dire lo stesso punto — è una certa coscienza che la Chiesa ha sviluppato in sé: di *Sè* come *principio divino*, con scarse possibilità di distinzione o di presa di distanza.

E, terzo elemento di partenza, che non è altro che la conseguenza di quanto detto fino ad ora, è l'idea che la propria struttura, la struttura dell'istituzione ecclesiastica in quanto principio divino, in quanto luogo del Regno di Dio in terra,

sia l'unica capace di *legittimare* la stessa struttura della società civile.

La società civile è lo strumento che conduce l'uomo al fine ultimo terreno; la Chiesa è l'istituzione che conduce l'uomo al fine ultimo soprannaturale: fine ultimo e fine penultimo sono gerarchizzati. Le istituzioni che li servono sono parimenti gerarchizzate.

A partire dagli elementi di questa rapidissima, sintetica e quindi in parte arbitraria descrizione di filoni di una forma di autocoscienza di Chiesa che la grande tradizione della Chiesa occidentale ha elaborato dentro di sé, credo che si possa comprendere anche la prima reazione della coscienza ecclesiale all'avvento del moderno e della secolarizzazione.

La Chiesa, nel suo modo di reagire alla secolarizzazione, resta determinata dal convincimento che ogni movimento di emancipazione dalla Chiesa coincide — è identico — ad un movimento di emancipazione da ogni e da qualsivoglia principio divino. Si crea cioè una assoluta identificazione tra queste due letture del grande movimento di emancipazione moderno.

In base a questa identificazione, che avviene nella lettura dell'emancipazione nella quale l'emancipazione dalla chiesa coincide con l'emancipazione da qualsivoglia principio divino, si tende ad una fondamentale delegittimazione di tutta la

struttura della società civile. Una specie di conseguenza inevitabile.

2. Vediamo allora alcune **conseguenze** di questa rapida descrizione di un quadro di partenza nel quale è facile riconoscere molte pagine di storia, della storia della Chiesa nell'epoca moderna.

La cosa più interessante, mi sembra, è che questo modo di reagire della Chiesa al fenomeno della secolarizzazione si riflette **nella coscienza civile** stessa. Non è che la Chiesa reagisce così e la coscienza civile le si appella dicendole: no, la tua reazione è sbagliata. Tutto sommato è la stessa logica che gira all'interno della coscienza ecclesiale e della coscienza civile.

Perché? Da un punto di vista storico probabilmente perché le radici cristiane del moderno sono non misconoscibili nonostante qualsiasi tentativo di misconoscerle, ma credo anche per una ragione teoretica cioè la insuperabilità teoretica dell'ipotesi del rapporto fra ipotesi Dio e problema della legittimazione.

Mi spiego: se si pone l'*ipotesi Dio* non si può porre nessuna ipotesi di *emancipazione da Dio*, per definizione, per logica concettuale interna.

Ora l'*ipotesi Dio* in realtà permane anche nell'ateismo (forse chi ha tentato di cancellare l'ipotesi Dio è il movimento della teologia radicale, della morte di Dio, in cui si è detto che sia il teismo che l'ateismo sono puri nonsensi).

di Severino Dianich, docente di Ecclesiologia presso lo Studio Teologico Fiorentino e vice-presidente dell'Associazione Teologica Italiana

Tanto più se si guarda al piano dell'esistenza concreta nella nostra cultura, nella nostra vita civile, essa è un'ipotesi ineliminabile. Fino a che dei credenti esistono l'ipotesi Dio come *ipotesi* non è eliminabile dallo sguardo gettato sulla società e dall'impostazione della problematica corrispondente.

Quindi finché permane l'ipotesi Dio l'ipotesi dell'emancipazione dal divino resta impraticabile. Ma per questo accade che quella questione che si poneva primariamente nella reazione della Chiesa alla secolarizzazione — la questione della legittimazione o delegittimazione della struttura civile — è una questione che diventa un crocevia inevitabile: inevitabile non solo dalla parte della Chiesa ma inevitabile anche dalla parte della società civile e della coscienza laica.

È forse per questo che si ha quel fenomeno, a cui anche il Prof. Marramao alludeva, della *divinizzazione sostitutiva* di principi della vita sociale.

Interessante per esempio è l'analisi che F. Chabod fa del concetto di «patria» come concetto radicalmente religioso, dove in fondo lo sforzo volontaristico che incide sulla storia di un popolo, produce questo, stavo per dire *idolo* sotto la tentazione del linguaggio di Vico, questa entità divina o *quasi divina* che è la patria.

Oppure, sul fronte internazionalista, contrapposto al fronte nazionalista, si pensi alla tendenza alla divinizzazione del partito o dell'ideologia o del capo.

Questo è un tipo di *reazione alla reazione* direi: un tipo di riflesso della reazione ecclesiastica al fenomeno della secolarizzazione all'interno della società della società civile.

Un altro tipo di reazione che mi riesce molto più difficile leggere e che forse è più recente, sul quale son molto più insicuro ma mi sembra di scorgere dall'altro lato è una specie di rinuncia ad ogni e qualsivoglia legittimazione, ma non sentendo questa rinuncia come un dato positivo bensì come l'approdo in una specie di deserto nel quale non si sa cosa succederà.

3. Abbiamo detto delle conseguenze nella coscienza civile; vediamo ora le conseguenze nella Chiesa. Esse sono di vario tipo, se ne possono descrivere molte.

Una prima, la più ovvia, la storicamente più massiccia, è quella che si sviluppa nell'ambiguo movimento di contrapposizione al fenomeno della secolarizzazione che ha il suo esito più vistoso nella grande «querelle» chiesa-stato ed occupa molte pagine della letteratura ecclesiastica e non dell'ottocento e della prima metà del novecento.

In questo sviluppo di un movimento di *contrapposizione* si porta avanti quel convincimento della delegittimazione della società civile emancipata, offendendo l'emancipazione, che si concentra soprattutto in una esplicita, o a volte implicita e nascosta, delegittimazione dello Stato laico. Anche con incalzanti appelli, nell'ottocento e nella prima metà del novecento, alla distinzione fra paese legale e paese reale.

Una distinzione che era un modo per dire che la società civile in realtà non aveva seguito il movimento dell'emancipazione moderna, e che solo la sovrastruttura di uno Stato laico borghese e fondamentalmente antipolare avrebbe imposto questa *forma* attraverso le sue strutture alla società civile.

In questa contrapposizione si ha, da un punto di vista interno alla coscienza ecclesiale, una certa risorgenza di una *spiritualità da martirio*. Questo è un fenomeno da studiare molto seriamente nella storia della Chiesa contemporanea. È interessante per esempio la canonizzazione di Becket, di Thomas More, di Fischer, come campioni di una contrapposizione Chiesa-stato.

Si ha lo sviluppo di una spiritualità da martirio nella quale si esalta l'identità cristiana in quanto essa si contrappone ad un potere contrario e opposto.

Un altro tipo di conseguenza nella Chiesa si ha nel proponimento che tende invece ad assorbire e a riportare secondo un modello ecclesiastico i principi *neodivini* creati nella società. Credo che questo si verifichi sia nei confronti della divi-

nità della patria sia nei confronti della divinizzazione del partito o dell'ideologia.

Basta pensare a quello che si è verificato ad esempio nell'alleanza tra missione e colonialismo nell'ottocento, dove in fondo la guerra e l'accompagnamento dell'esercito in guerra poteva avvenire nel segno della croce e dell'evangelizzazione.

Tendenze di questo genere si hanno anche in strani e difficilmente decifrabili ma, credo, reali incontri tra la divinizzazione di sinistra e certe forme del cattolicesimo rivoluzionario intorno al '68, ecc..

Un terzo modo di tirare le conseguenze di questa reazione della Chiesa al movimento di secolarizzazione è quello che si realizza — ed è forse il modo più recente, ricordato sia nella relazione della presidenza sia nella relazione del Prof. Marramao — nella tendenza a tradurre in termini nuovi oppure diciamo pure a mutare l'immagine di Dio in nome del quale si parla.

L'abbandono e/o la tacitazione dell'Onnipotente in favore della proclamazione del crocifisso, da cui la fortuna attuale della *teologia della kenosi* e della *teologia della croce*. Ma su questo ritorneremo in dettaglio, perché mi sembra un punto particolarmente importante e delicato.

Un ultimo modo di affrontare le conseguenze è quello che mi pare appartiene al Vaticano II cioè la ricerca di articolare in maniera nuova il rapporto fra il principio divino, il principio ecclesiastico e il principio civile. Cioè del come giocare con *tre* elementi e non con due, sfruttando appunto l'identificazione tra principio divino e principio ecclesiastico; è in questa tripolarizzazione del problema che si cerca una nuova e diversa articolazione del rapporto fra Chiesa e società secolarizzata; credo che questo è il grande tentativo del Vaticano II forse solo in parte riuscito, o forse tale da chiedere una ulteriore maturazione.

4. Vorrei fare qualche riflessione in particolare sul penultimo dei movimenti consequenziali alla reazione della Chiesa alla secolarizzazione, quello dell'immagine di Dio.

Su questo punto, io pur seguendo con passione e interesse anche di carattere emotivo, perché ha un risvolto mistico molto forte per la coscienza credente, pur seguendo con simpatia istintiva questo revival della *teologia della croce*, di una immagine di Dio che sia assolutamente segnata dall'immagine dolente del Crocifisso, sento la necessità di avanzare non delle obiezioni ma degli interrogativi, delle difficoltà.

Temo che se operiamo sull'*immagine di Dio* non possiamo tutto sommato sfuggire alla contraddizione interna già all'espressione stessa — «immagine di Dio» — perchè Dio di per se non è riducibile ad un'immagine, non è disegnabile in una immagine. Ma la contraddizione che sta nell'espressione stessa *immagine di Dio*, mi riporta più in là, alla classica, profonda aporia che c'è fra ontologia ed oikonomia, fra discorso su Dio *in se* e *distendersi* di Dio in eventi, questo distendersi di Dio in episodi della storia, che mi riporta al distendersi di Dio nel rapporto tra il Padre, il Figlio e lo Spirito, all'interno del *mistero di Dio*, al di là di quella soglia che io non posso ardire di valicare.

Allora quanto larghi sono gli spazi di verifiche e di mutazioni quando entriamo in questo campo dell'immagine di Dio?

«*Regnavit a igno Deus*» canta l'inno liturgico. Dal crocifisso, dalla croce, dal legno della croce si manifesta la gloria del Regno di Dio. E questa identificazione della croce con la *glorificazione* è tema biblico, evangelico, in Giovanni soprattutto, ed è grande episodio iconografico, oltretutto, nella nostra storia, nella lunga stagione della esaltazione della croce preziosa e gemmata senza il crocifisso sopra: «*in hoc signo vinces*».

In fondo «*regnavit a igno Deus*» o «*regnavit a coelo*» forse non cambia molto, resta sempre un «*regnavit*». Certo il «*Deus patiens*», apporta, afferisce molto, ma non annulla, non cancella il «*Deus omnipotens*», e non vedo qui francamente molti percorsi, percorsi molto lunghi, davanti a noi. Cioè Dio resta nella sua imponenza come principio eteronomo per definizione.

Che senso avrebbe nella chiesa un progetto di estenuazione di Dio? In fondo la *teologia della croce* è stata nella sua prima fase, sia in contesto biblico che nella prima tradizione patristica, essenzialmente una *teologia della gloria*.

Il tempio di Dio su cui si pose la *shekinà*, la gloria di Dio, è la croce della resurrezione, esattamente — secondo Giovanni: «*distuggete questo tempio e in tre giorni io lo riedifico*», e parlava del suo corpo.

Ora tutti questi spunti di riflessione io li sento, non come una tesi da contrapporre all'attuale risorgenza molto forte e molto carica di conseguenze e di sensibilità, della *theologia crucis*, ma come punti problematici che credo sarebbe stolto ignorare.

5. Ma dico questo non solamente per porre qui una specie di *pars destruens*



nel discorso, ma per aiutarmi a trovare qual'è il vero punto allora del problema, quale il vero baricentro della questione. Io dubito che sia *l'immagine di Dio*, il nodo più stretto del problema. A mio parere non sta nell'*immagine di Dio* che la chiesa propone, bensì nella **coscienza ecclesiale del rapporto della chiesa con Dio e la società**.

Certamente su questo elemento — quale rapporto la Chiesa ha con Dio — agisce l'immagine del «*Deus patiens*» però la teologia crucis diventa interessante solo in quanto è capace di modificare l'autocoscienza della Chiesa, non tanto in se stessa.

Qui certamente interviene allora la grande forza che ha la fede trinitaria, rispetto ad una fede puramente monoteistica, sulla elaborazione di un'autocoscienza della Chiesa, e la grande forza che ha la concezione neotestamentaria del sacerdozio, ancora, sull'elaborazione di un'autocoscienza della Chiesa — se pensiamo soprattutto a cosa significhi, nella lettera agli ebrei, l'affermazione che mentre il sacerdozio classicamente si costituisce su *legge di consacrazione e di separatezza*, il sacerdozio di Cristo, invece, si costituisce su *legge di solidarietà e di comunione*.

È proprio il superamento di un sacerdozio di separatezza attraverso un sacerdozio di solidarietà che pone in termini nuovi esattamente il problema del rapporto tra Chiesa, il popolo sacerdotale, e Dio e la società.

In questo senso è proprio il concetto e l'esperienza e la pratica del sacro che è il punto cruciale, e in questo senso a me sembra necessario dire ed affermare con

chiarezza che *Dio non è sacro*: Dio non è sacro né profano, Dio non è *il sacro*, il sacro è la cosa, il sacro è *sempre* una cosa: cosa o luogo o persona che pretende o presume di aver *dentro di se* Dio, ma non Dio.

Desacralizzazione non significa per niente allontanamento da Dio, non ha nessun senso pensare così credo.

Il problema è esattamente il problema del *rapporto* tra la cosa che può pretendere di dirsi sacra, la cosa che vuole essere accolta come sacra, e Dio, e coloro che dovrebbero accoglierla come sacra. È in questa rete di rapporti che sta il nostro problema e non tanto nell'*immagine di Dio*.

Quindi il *problema serio* del discorso religioso cristiano, del messaggio cristiano, nell'era della secolarizzazione, il nodo più duro da sciogliere, è quello della coscienza con cui la Chiesa si pone nel suo rapporto con Dio e con la società.

6. Vorrei raccogliere ora qualche altra osservazione su un altro punto: **sulla privatizzazione del rapporto con Dio**, perchè questo potrebbe sembrare in qualche maniera la via di uscita del groviglio problematico illustrato fino ad ora.

La privatizzazione del rapporto con Dio sembra appunto portare con se l'eliminazione dell'*ostacolo* del sacro e l'apertura di vie molteplici e completamente libere nell'accostamento della coscienza a Dio e alla società.

Quest'ipotesi della privatizzazione del rapporto con Dio credo che ha la sua origine precisa nel *pregiudizio illuminista* — non credo assolutamente che siano esistiti

prima casi di religioni o di esperienze religiose che si siano poste sul piano di questa privatizzazione pretesa, o ricercata, o affermata. Le religioni sono sempre state un fatto pubblico, un evento pubblico.

Nel pregiudizio illuminista è chiaro invece che se il *razionale* della religione fosse già assorbito nell'*ethos* e nella struttura civile, e quindi così assunto nella società (vedi un pò tutta la prospettiva del teismo razionalista), tutto il resto che non è altro che da definirsi come *l'irrazionale* della fede, non ha alcun ambito che il privato, quasi per definizione.

La rivelazione attraverso la ragione si svolge nella stessa *natura delle cose* (il «grande architetto dell'universo» ecc.). La rivelazione attraverso fatti pretesi soprannaturali non può che essere demandata all'arbitrio del sentimento individuale, e quindi in quanto tale non può pretendere alcuna udienza nella società.

In realtà tutte le grandi religioni, quelle di rivelazione più delle altre, hanno sempre avuto il carattere di eventi pubblici, nè la storia, la lunga, lunghissima storia del carattere pubblico del cristianesimo avrebbe potuto essere cancellata di colpo dall'avvento dei lumi — evento che oggi si rivela appunto troppo presuntuoso da questo punto di vista e, storicamente, in un certo senso fallito. Chi avrebbe potuto spezzare una volta per sempre una tradizione culturale profonda e radicata, dalle conseguenze enormi, come quella della presenza pubblica del cristianesimo nella nostra storia, che avrebbe significato un rovesciamento totale della propria cultura?

Ma ciò che l'avvento dei lumi non poté in un certo senso sembra che *possa poterlo* — *scusate la cattiva espressione* — l'avvento dell'odierna *cultura del frammento*, perchè il fenomeno della privatizzazione in un certo senso si sarebbe allora così allargato e si sarebbe talmente affermato, su tutti i piani, per cui non ci sarebbe più niente di strano che il fatto cristiano stesso ne sia totalmente coinvolto e condizionato.

Ma la cosa più interessante e, a mio giudizio, molto pericolosa per gli sviluppi del futuro della Chiesa, è l'insorgenza di forme esasperate di comunitarismo dentro il tessuto ecclesiastico, tendenti a sostituire, in nome della fine certamente ineluttabile di un cristianesimo di massa, ogni forma di *Chiesa di popolo*, di *volkskirche*, con una *gemeinskirche*, con una *Chiesa di comunità* — forme di comunità non di rado di tipo iniziatico laddove il cristianesimo primitivo sembra assoluta-

mete alieno da tentazioni di questo genere, che pure gli sarebbero potute venire dal tessuto culturale in cui viveva.

Ma non si muove forse oggi, non si agita forse oggi la Chiesa in tanti dei suoi aspetti fra la sua vocazione ad essere Chiesa di popolo, con tutte le ambiguità che questa espressione comporta (basti pensare alla vicenda tedesca sotto il nazismo e a cosa ha significato in quel caso *volkskirche*), e le suggestioni dell'comunitarismo? Però non è forse vero che il concilio Vaticano II ha fatto della categoria del *popolo di Dio* la chiave principale di tutta la sua ecclesiologia? Che cosa potrebbe significare allora una lenta, graduale ma vigorosa cancellazione di questa *dimensione* della Chiesa per un rifugio nei tepori comunitari delle piccole comunità laddove, in qualche maniera, il grande tentativo fallito dei *lumi* di cacciare il cristianesimo nel privato si compirebbe per opera e per ispirazione stessa dei cristiani?

7. Infine vorrei dare qualche indicazione su possibili riflessioni teologiche su quello che ho detto essere il nodo più intricato e più duro da sciogliere del nostro problema: l'autocoscienza della Chiesa in rapporto a Dio e alla società.

Le indicazioni che dò sono un pò di tipo volontaristico, se vogliamo, inteso però sulla base della ricerca di una coerenza teologica, cioè: *come vorremmo*, sulla base di una figura ideale che viene da una certa riflessione teologica.

Vorrei qui richiamare la «*Gaudium et spes*», laddove il Vaticano II dichiara, con una affermazione abbastanza sconcertante a prima vista, che il cristiano è cittadino della *città terrena* e della *città celeste* — naturalmente questo è ovvio —, ma poi si dice che l'intersecazione tra le due città non può essere percepita che dalla fede, e dove si dichiarerebbe che il problema della *intersecazione* tra le due città appartiene all'esperienza del *mistero*.

Non si tratta quindi per il Concilio di una pura questione politica. Si tratta, anzi, di una questione alla fine irriducibile in termini sociologici, o psicologici, o culturali, o politici.

Di questa tesi abbiamo, in qualche maniera, un corrispettivo *grande*, all'origine, nel quadro del dialogo fra Pilato e Gesù che mi sembra sia uno dei passi evangelici assolutamente più significativi per tutta la nostra problematica.

Li' cogliamo in Gesù, da un lato, la dichiarazione che afferma la sua presunzione di essere *Re* («Sei re?»). «Tu l'hai detto». Così egli giunge in qualche maniera

ad accettare la problematica dalla quale il processo davanti a Pilato parte («*costui era un sovversivo pericoloso per Cesare*»). Del resto questa presunzione di essere *Re*, come già dicevo prima a proposito del rapporto tra *teologia della gloria* e *teologia della croce*, percorre poi tutto il nuovo testamento (basta ricordare in Apocalisse l'espressione «*Princeps regum terrae*»). Cristo «*Re*» non in senso generico, spiritualistico: addirittura *re*, capo dei re della terra da un lato e, dall'altro lato, la certezza dichiarata da Cristo di essere *Re* in termini incommensurabili rispetto alla regalità di Cesare: «*ma il mio regno non è di questo mondo*».

Ne viene una specie di paradossalità della coscienza di Cristo stesso che si trasferisce ovviamente poi nella coscienza ecclesiale. Per la Chiesa ne viene una specie di *irrinunciabilità* della tensione verso il Regno e quindi della impossibilità di qualsiasi fuga nella privatizzazione.

Essa, la Chiesa, non può che sentirsi una componente inevitabile di *questa storia* nella quale Dio, in Gesù, in qualche maniera si è inserito come protagonista e ha dato alla storia e alla Chiesa il Regno come ultimo termine. Il problema allora è: *l'assoluto blocca la storia?* (la questione della relazione che mi ha preceduto). Però senza che questo conduca la Chiesa a porsi come una *forza competitiva* nel gioco del potere perchè Gesù esclude questo atteggiamento di competizione nei confronti di Cesare, coerentemente del resto con quello che aveva detto in Matteo (cap. 22): «*date a Cesare quel che è di Cesare e date a Dio quel che è di Dio*».

Quindi si ha un'affermazione della trascendenza del Regno che rende impossibile la pura e semplice commensurabilità, la omologazione delle sue grandezze tale da produrre un processo di competizione storica. Però, d'altro lato, si configura la assoluta irrinunciabilità, nella *proclamazione*, di un elemento che non può porsi in *competizione* e che pure in qualche maniera è *provocatorio* nei confronti della grandezza opposta.

Un atteggiamento paradossale, se non vogliamo dirlo contraddittorio, dovuto del resto al *salto di qualità* della rivelazione, dell'esperienza stessa della fede, dovuto alla disomogenità irriducibile fra *grandezza-Chiesa* e *grandezza-società civile*.

8. Da qui si può prirre un discorso sulle forme storiche che la Chiesa, in conseguenza di queste riflessioni, dovrebbe assumere. Probabilmente si tratta di qualcosa da inventare («*de iure condendo*», non «*de iure condito*»). Quali

sono allora alcuni suggerimenti?

Mi pare che le forme storiche da inventare dovrebbero senz'altro significare (seppure a tempi lunghi, confrontandosi con il piano dell'opportunità storico-politica), certamente, il superamento del sistema concordatario, che si rivela esattamente come il residuo storico della vicenda della *competizione* (poichè siamo in *competizione* troviamo un concordato, un accordo).

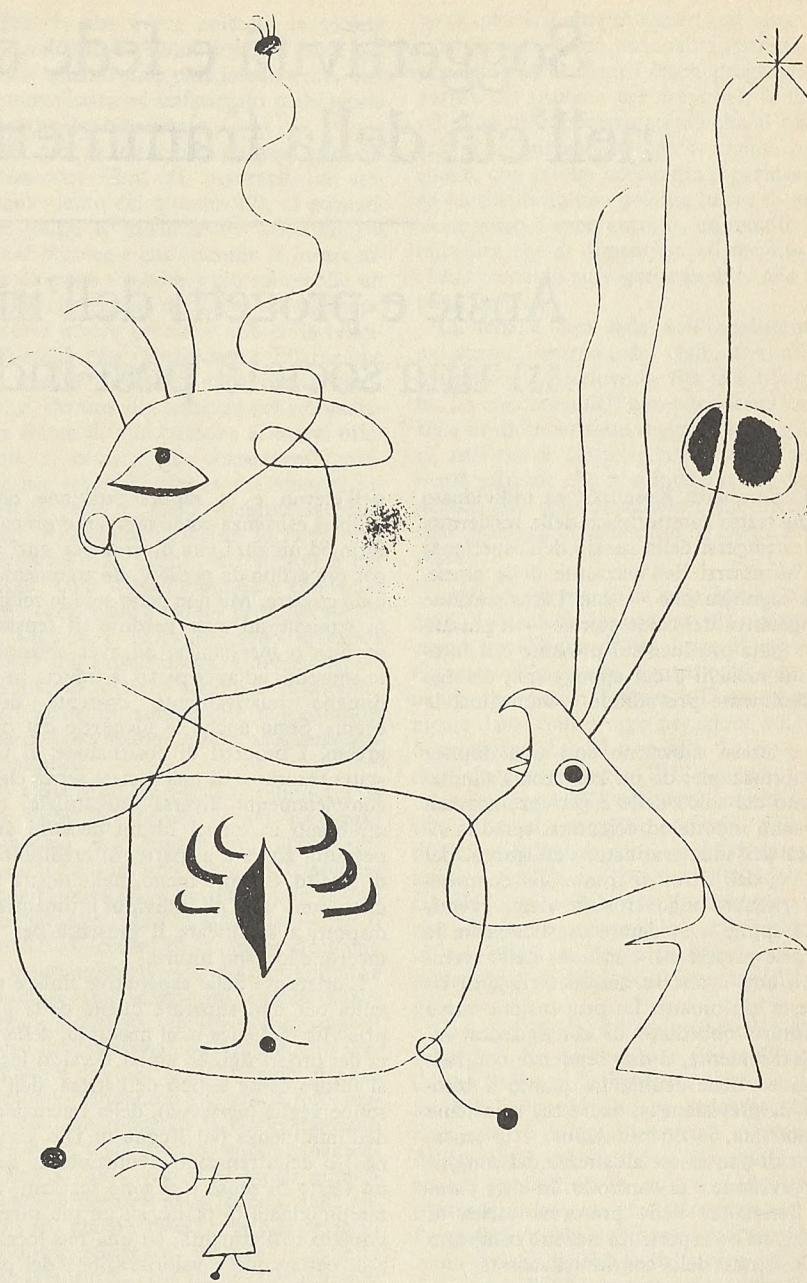
Secondo: un superamento anche direi di quella che è stata, fortunatissima storicamente, la formula maritainiana dell'agire ecclesiale e dell'agire cristiano — quasi che la missione della Chiesa in qualche maniera potesse definirsi dentro l'ambito soprannaturale religioso, e avere per soggetto la pura gerarchia, e poi potesse distendersi, con qualità diversa però, nell'ambito civile avendo però per protagonisti i singoli cristiani in quanto tali.

Direi: *al di là della formula maritainiana*, in quanto essa scioglie nominalisticamente la responsabilità dei cristiani dall'unica missione del popolo di Dio, missione affermata come unica dal Vaticano II nell'*Apostolicam Actuositatem* al numero 2.

In questi due superamenti, da un punto di vista positivo, che cosa è indicato? Questo è ben difficile da dire. Penso solo a quanto potrebbe essere interessante per la nostra problematica un'esperienza concreta, reale, di sviluppo di un reale pluralismo politico, cercato, non come necessità e *male minore*, ma cercato come un *luogo di valori* proprio perché il frantumarsi della Chiesa in diverse scelte politiche potrebbe impedirle, sia il porsi in maniera omologata alla grandezza della società civile, in competizione pura e semplice, sia il pericolo della fuga nel privato.

Certamente una prospettiva di questo genere ha come condizione necessaria (e quindi io mi opporrei decisamente a quanto invece da molti anni fa sembrava sostenersi), non già una specie di *tacitazione dell'annuncio evangelico* ma, al contrario, la ritrovata capacità del cristiano di *dire, nella società, il Vangelo*. Proprio perché la ritrovata capacità della pronuncia, diciamo pure, anche verbale, dell'annuncio nei suoi termini originali e semplici del *Crocifisso Risorto diventato Signore*, questa ritrovata capacità dell'annuncio, questa parola *libera*, apre forse infinite vie in una gamma molto vasta per una libera e pluriforme intersecazione della Chiesa nella società civile in modo tale che l'Assoluto non blocchi la storia ma invece ne rappresenti la chance.

Severino Dianich



JOAN MIRÓ: Donna, uccello e stella (cm 48×63 - 1941), Milano, Raccolta Privata d'Arte Moderna.

Soggettività e fede cristiana nell'età della frammentazione (1)

Ansie e progetti dell'individuo in una società post-industriale

1. Reinhardt Koselleck ha individuato come tratto caratteristico della modernità il restringersi dello spazio dell'esperienza e l'abbassarsi dell'orizzonte delle attese. Ciò significa che — con l'accelerazione progressiva del corso storico — il passato non getta più luce sul presente e il futuro, di modelli a cui appoggiarsi, diventa difficilmente prevedibile e immaginabile (1).

Le attese subiscono così una duplice trasformazione: da un lato, con l'allontanamento dal solco delle esperienze acquisite, sono indotte ad orientarsi verso la ricerca dell'indeterminato, dell'ignoto, del nuovo; dall'altro, di fronte alla complessità ritenuta ingovernabile degli eventi, sono spinte a moderare drasticamente le proprie pretese nei confronti dell'avvenire, a non avanzare nei suoi riguardi richieste esorbitanti. La propensione verso il futuro obbedisce di conseguenza, simultaneamente, a due tendenze contraddittorie: viene acuita, in quanto il bisogno di previsione si accresce, e insieme demotivata, in quanto diffusa è la sensazione di non essere all'altezza dei compiti di previsione e di controllo. In altre parole, l'orizzonte delle promesse carica di contenuti e l'esperienza nel suo complesso perde i tratti della continuità sensata.

In questo caso, il ruolo del ricordo, come modo di rivolgersi ad un passato significativo per il presente, e quello della speranza e del timore, come modi di rivolgersi al futuro, mutano profondamente. La proiezione dell'individuo nelle 'temperalità abissali' dell'eternità o della lunga durata, il suo tendere oltre l'immediato presente, diventano problematici. L'habitat temporale e lo spazio mentale del singolo si riducono, si disarticolano e si ridefiniscono. Così, in un mondo in cui centinaia di milioni di uomini hanno perduto la fede religiosa sentita nell'«immortalità dell'anima» e in un mondo ultraterreno, la declinazione di se stessi

nell'eterno e la rappresentazione della propria esistenza come momento preparatorio ad un'altra vita diventa per tutti ancor più arduo da pensare, da argomentare e da credere. Ma non sono solo le religioni storiche ad aver perduto di tensione utopica o messianica, ad aver abbassato lo sguardo, ad aver perso la fiducia in un disegno relativamente coerente degli eventi. Sono anche le ideologie del progresso, i progetti di costruzione di una «città futura» o di una società senza classi completamente diversa dall'attuale, che sembrano in questi ultimi decenni aver perduto, almeno in parte, di credibilità e di smalto. Sempre meno, nelle nostre società, sono oggi gli individui intimamente disposti a sacrificare il presente per un incerto e lontano futuro.

L'orizzonte delle aspettative finisce talvolta per non superare quello della propria vita biologica o, al massimo, della vita dei propri figli ed amici. I valori legati al futuro come tempo dell'attesa, dell'insonne veglia (*agrypnia*), della redenzione, dell'imminenza («il Regno di Dio è vicino») o della tensione rivoluzionaria hanno virato di senso e si sono scaricati, come un'ondata di piena, su un più diretto impatto nell'attualità, su una più focalizzata percezione e valorizzazione del presente. Molte situazioni della vita individuale (malattia, vecchiaia, dolore, morte) vengono intimamente giudicate irredimibili, perchè non possono più essere rite-

nute riscattabili né in un al di là religioso, in una condizione di beatitudine celeste, né in un futuro laico di relativa soddisfazione, mediante l'avvento di una società nuova. In questa attuale prospettiva, interi blocchi di esperienza — prima considerati *sub specie aeternitatis* o *sub specie venturi saeculi* — vengono attualmente riformulati, trascritti secondo codici di rilevanza che si vengono faticosamente e contraddittoriamente elaborando. E quel che vale per le esperienze 'negative', vale anche per quelle positive: la tendenza a fruire immediatamente di doni irripetibili, dell'amore, dell'amicizia, del piacere o del benessere sembra concentrare in istanti puntuali e discontinui i momenti degni di essere vissuti.

Il prima e il poi, il ricordo e l'attesa tendono così a sfumare maggiormente nell'indistinto, a favore di un presente che non coincide più con l'oraziano *carpe diem*, che era segnato dal senso epicureo del valore intrinseco di ogni istante della vita in cui si è presenti a se stessi, non trascinati fuori di sé dalla vana attesa del futuro e dal rimpianto del passato e non coincide neppure con la concentrazione seneciana nel presente della Epistola 101 a Lucilio, in cui si nega «quella cupidigia del domani che rode l'anima» e si offre come rimedio il «non permettere che la vita si protenda verso l'avvenire» per ricondurla al presente come pienezza di significati.

di Remo Bodei,
professore ordinario di Storia della Filosofia
presso l'Università di Pisa

Il soggiornare nel presente sembra infatti avere talvolta — nelle nostre società — un carattere predatorio, come se, nell'incertezza di tutte le cose, ci si affermasse a vantaggi casuali, per paura che situazioni analoghe non ritornino. Ciò induce, in questi casi, da un lato a concepire l'esistenza individuale come un *bricolage* di esperienze disperate, provvisorie e riformulabili, da un lato ad attendersi una riconsacrazione dell'esperienza profana, una pienezza di senso, una rivelazione laica di significati. Si è sempre aperti e disponibili all'irruzione del nuovo e dell'imprevisto, ad un moderato re-
incantamento del mondo. O quando ciò non è da alcuni — come l'ultimo Foucault de *La cura di sé* o delle interviste del 1982 e 1983 a Dreyfus e Rabinow — a riprendere il modello classico nel senso di cercare da sé significati e valori nel presente, trasformando con l'esercizio la propria vita in un'opera d'arte. Di nuovo — come nelle filosofie ellenistiche — la *galéne* (in origine la tranquillità del mare, poi passata ad indicare la *tranquillitas animi*) diventa la richiesta di un «porto sicuro» rispetto alle *fluctuationes animi* e alle tempeste del tempo.

Si procede, da molti lati, verso una riconquista del tempo profano, una sua risacralizzazione, una sua ricerca di festività che lo strappa al tempo religioso dell'eterno o al tempo lungo del futuro (pensiamo alla bio-etica e al valore della vita, alla sua qualità contrapposta alla sacralità; pensiamo al tentativo di trasformare l'irredimibilità, l'irriscatibilità del negativo riformulandolo in termini 'terreni', in tempi della vita e della morte). Rivestire di senso il mondo: questo è stato il lungo cammino della «secolarizzazione», comunque la si voglia intendere. E questo processo di trasferimento e di vi-
raggio di senso è ancora in corso alla ricerca paradossale dell'eterno nel tempo (*Carpe aeternitatem in momento!* diceva Ernst Bloch), di un «tempo ierofantico» profano.

2. Il presente risulta così sguarnito: il peso del passato, che fungeva da zavorra stabilizzatrice nelle società tradizionali, è diventato leggero, mentre lo slancio verso

il futuro, che aveva animato le società moderne è di diventato incerto, tanto più debole quanto più, paradossalmente, viene tematizzato ed enfatizzato nelle teorie utopiche del Novecento.

Ma non si tratta però di aspettare *den kommenden Gott*, di augurarsi un «re-
incantamento del mondo» (2), di puntare cioè (dopo il «disincanto» weberiano) a nuove mitologie che colmino le nostre attese di senso e rendano più tollerabile un mondo che rischia di vivere alla giornata. Occorre invece prendere atto della relativa desolazione (*Verödung*) e distruzione del tessuto simbolico della nostra esperienza, dovuto alla lentezza nel riorganizzare forme di vita consone ai nuovi orizzonti di senso e alla conseguente, progressiva «colonizzazione» dei «mondi vitali» da parte di sfere orientate secondo scopi strumentali (3) ed estranei alle aspettative più intense dei singoli e dei gruppi. Uno sfondo comune e condiviso e una «dimensione tacita» presupposta (4) dei discorsi e dell'agire sono diventati sempre più problematici. I diversi saperi e le diverse pratiche sono perciò obbligate a ricostruire zonalmente il loro «hinterland», se vogliono essere adeguatamente compresi.

3. Cosa diventano la fede religiosa e la fede laica nel futuro e nel progresso all'interno del quadro qui abbozzato? Guardando con una sorta di telescopio mentale rovesciato che renda più visibili quei fenomeni macroscopici che — per il loro stesso eccesso di evidenza finiscono per essere ignorati — si potrebbe intanto constatare, tracciando uno schema drasticamente riduttivo, che lo sguardo verso il futuro ha dapprima sostituito quello verso l'alto e che ora tanto il primo quanto il secondo tendono a ridurre il loro raggio. Nell'età moderna il completamento di sé stessi è stato visto, hobbesianamente, nell'*ad fines semper ulteriores minime impedita progressio*, nella felicità quale *pathos* per l'andare avanti, per una corsa in cui l'importante è vincere. La fede nell'avvenire ha così finito, talvolta, per sguarnire il presente o per enfatizzare un futuro inteso come prolungamento e ulteriore miglioramento del passato, ma pri-

vo di qualsiasi alterità rispetto ad esso.

Di fronte ad una razionalità ristretta al presente (ed al futuro come progresso a partire dal primato del presente), la fede religiosa ha rappresentato talvolta il bisogno di inconciliabilità con il mondo così com'è, con la vita consentita e permessa, ed ha costituito una potente forma di tensione verso il «non ancora», un monito ad impedire che si dimentichi «il meglio» e che si cerchino surrogati meschini alla ricerca utopica.

La fede è così fede nell'incostante, nei margini estremi del reale, ai confini del possibile, laddove la vita si è rifugiata. La condanna dell'uomo moderno consiste in un'inversione soggettiva dei valori, nell'essere costretto a vivere in una realtà ufficiale che non interessa e a desiderare, pur considerandolo come ineffettuale, proprio ciò che maggiormente interessa.

La religione mantiene vivo questo tendere, il desiderio di ritorno alla «patria» contro ogni forma di banalità e di appiattimento sull'esistente, contro ogni immanenza che riduce l'essere all'immediatamente dato, contro ogni negazione ed adomesticamento dei possibili. La religione — in quanto critica dell'esistente, potenza incompatibile con ogni assetto storico che si pretende eterno, rifiuto dell'identificazione con i regni di questa terra — ricorda agli uomini la dignità di ciò che ancora non è a li ammonisce a non dimenticare il meglio per diventare in tal modo anche forza impetuosa di mutamento sociale, di resistenza all'oppressione.

Le fede religiosa è l'atmosfera che i ceti subalterni hanno respirato per millenni, l'unica forma di «spiritualità» loro concessa; è la presenza che ha accompagnato ciascuno nei momenti cruciali e solenni dell'esistere, dalla nascita alla morte; lo spazio qualitativo in cui si addensano contraddittoriamente la rassegnazione e l'eversione, il disgusto per lo shakespeariano «banco di sabbia» del tempo e il desiderio ribelle di eternità e di perfezione in questo mondo; il momento sublime della celebrazione del sacro accanto alla difesa degli interessi concreti del potere terreno, il «guscio mistico» delle religioni è tuttavia assai più succoso di quanto comunemente si creda ed il suo «nucleo razionale», a ben considerare, assai più consistente, poichè racchiude il «mistero» stesso dell'umanità nel suo rapporto con la natura e con la storia.

Nei confronti della fede religiosa non è più lecito manifestare quell'atteggiamento tradizionale che si ritrova, ad esempio, anche nelle ultime propaggini dell'idealismo italiano, in Croce o in Gentile. Non

la si può considerare cioè come semplice mito, passione, torbida conoscenza del vero per immagini, forma inferiore di filosofia. Alla base della tesi della continuità tra fede religiosa (o mito) e razionalità vi è infatti il presupposto inespresso secondo cui non vi è nulla, tra cielo e terra, che non si possa tradurre senza residui in forme razionali, demitizzare, illuminare con la luce della ragione dispiegata. La ragione stessa appare — in tale contesto — quale promotrice di una gigantesca operazione di completa bonifica dell'irrazionale, attività di prosciugamento e di messa a coltura dei terreni acquitrinosi, ma virtualmente fecondi, del mito.

Occorre rifiutare tale presupposto e sostenere il carattere costitutivamente *inesauribile* e improsciugabile di quel fondo intensivo di desideri, pulsioni, sogni a occhi aperti, speranze ed idee che formano la natura più nascosta dell'uomo, tesa alla chiarezza del razionale ma intellettualmente votata al suicidio qualora effettivamente potesse giungere ad eliminare ogni capacità e a istituire il cristallino impero della ragione trasparente a se stessa, priva di un 'cuore di tenebra'. *Ex tenebris lux*: il detto vale anche nel senso che la luce campeggia esclusivamente nelle tenebre e che, come ha osservato Hegel nella *Scienza della logica*, «solo nella luce determinata — e la luce è determinata dall'oscurità —, quindi solo nella luce intorbidata, si può distinguere qualcosa» (5).

Mantenere desta l'alterità del divino non significa necessariamente svilire la natura umana, quanto, piuttosto, esaltare la *hybris* prometeica nel suo assalto al cielo. È esattamente questo elemento di sfida alla banalità che separa in Bloch l'uomo religioso, quell'ateo che è il miglior cristiano, dall'individuo che vuol soltanto infrangere un tabù e 'demistificare' presunte illusioni (6). Bloch sa che anche l'*Humanum*, in quanto partecipa di questa stessa essenza del divino, possiede un nucleo numinoso. Per giungere ad esso occorre trapassare la soglia del *sacer*, del

timore e del tremore. E non solo per la ragione crudamente ricordata da Barth nell'*Epistola ai Romani* («la realtà della religione è l'orrore dell'uomo dinanzi a se stesso») (7), ma anche perché le possibilità infinite, inesauribili ed impensabili dell'uomo e dell'essere nella sua latenzia tendenza impongono kantianamente un sentimento di rispetto nei riguardi della «maestà» dell'*Humanum*.

La crescente umanizzazione della religione non deve quindi corrispondere ad una attenuazione del sentimento numinoso del divino. Il *Rex tremendae maiestatis*, liberato dalle sue vesti di tiranno, è una delle forme del «problema incostruibile», della totalità incondizionata in cui ogni manifestazione del mondo si iscrive. Ciò che distingue la fede religiosa dalla superstizione è appunto l'utopia dell'incondizionato, il rispetto per ciò che non è ancora e non sarà mai presente e divenuto, per il mondo inaudito, non visto e non esperito profetizzato da Isaia (64,3) e ricordato da Paolo (*I Cor.*, 2,9): «Quelle cose che occhio non vide / e in cuor d'uomo giammai salirono / queste Dio ha preparato a coloro che lo amano». In questo senso, si potrebbe dire, anche per Bloch fede è (secondo l'*Epistola agli Ebrei*, XV,1 e le parole di Dante, *Parad.*, XXIV, 64-65) «sustanza di cose sperate / e argomento de le non parventi», proprio in quanto essa ha per fondamento la speranza e per premessa la latenza del possibile.

La concezione laica della divinità potrebbe tradursi in quella dell'agitarsi nell'uomo di polivalenti immagini di senso, di metafore di congiunzione del diverso, che rinviano ad un compimento possibile in ogni attimo ed alludono ad altro, a qualcosa che non è ancora manifesto ma che pure enigmaticamente si annuncia. Essa potrebbe avvicinarsi a molte esperienze di «mistica profana», quali quelle descritte da Walter Benjamin o da Gottfried Keller in *Ursula*, una delle *Novelle zurighesi*, dove Dio risponde — certo in forme che sfiorano il panteismo — nelle cose più umili e nelle più alte: «nella polvere di questo pavimento e nel sale dell'acqua marina», in cui esso «si scioglie come la neve del tetto e noi lo vediamo gocciolare» mentre «scruta con occhi di nibbio librato nell'aria» (8).

Oggetto della fede laica (che recupera in forma non superstiziosa quella della religione) diviene così l'*homo absconditus*, l'io incognito, che si manifesta e si cela in ciascuno di noi con le sue potenzialità non ancora realizzate ed eternamente da realizzare, con la sua risorgente insondabilità. Credere in esso significa confidare nelle forze che negano l'immediato ada-

giarsi alla realtà presente, il limitarsi ad esso, spingendo verso una maggiore pienezza, che non si coglie tuttavia nel rinvio ad ogni istante: *Carpe aeternitatem in momento!*

Avere fede nell'attimo come sede dell'eterno significa evitare la 'cattiva infinità' del rinvio al futuro, come tempo della dilazione, e sostituirla con un tempo dell'imminenza, riprendere la tematica paolina dell'*aion outos* e dell'*aion melon*, di quella paradossale «eternità futura» che da sempre è qui, presente, coglibile nella sua oscurità ineliminabile (9).

Fede è credere in questa pienezza possibile dell'esistere, che fonda la dignità del «camminare eretti», che non accetta la banalità, la violenza, il sopruso, l'irrazionalità di una ragione che esige la rinuncia alla speranza, all'individuazione delle possibilità che premono per realizzarsi e immobilmemente è capace di vedere.

4. Un abbozzo di indiretta risposta al problema della fede e della razionalità in un'epoca di frammentazione che si nasconde a se stessa si può trovare nel libro del filosofo e studioso di «scienze religiose» Klaus Heinrich, *Parmenides und Jona*, Basel-Frankfurt a.M. 1982, trad. it. *Parmenide e Giona*, recentemente pubblicato a Napoli da Guida nel 1988. L'accostamento tra Parmenide e Giona — che può apparire bizzarro — ha senso rispetto al comune nemico che essi combattono: il non-essere, la morte, il primo; la non immutabilità della parola di Dio, che ha promesso di distruggere Ninive e poi non lo ha fatto (allorché gli abitanti si sono pentiti) il secondo. Entrambi vogliono negare la realtà ambigua, enigmatica e frammentata dell'esperienza, il tempo della distruzione e della morte.

Parmenide vuol trasformare in *me on* in *ouk on*, il non essere in qualcosa che non ha valore. L'«uomo che sa» ascende al cielo in un carro luminoso e Dike gli rivela l'unità immobile dell'essere, eternamente presente e senza scopo. Le strade sono tre, per Heinrich: quella dell'essere, che il sapiente già conosce; quella del non essere che è impraticabile, e quella — tipica della moltitudine «a due teste» (*dikranoi*) e di Eraclito — che oscilla tra l'essere e il non essere o ne proclama (in una teologia di Apollo, dell'arco, morte, e della lira, vita) la componibilità e l'equivalenza armonica. In Parmenide, «Ciò contro cui ci si difende non è un mero nonsenso logico ma, qui come del resto in tutti i principi della logica antica, il Non-essere che nella morte e nel destino minaccia di precipitarci nel suo abisso» (p. 99). I segni (*semata*) del non-essere sono: «essere generati e dover / morire, essere mobili e vulnerabili, frantumati in

una molteplicità di parti contrastanti, privi di stabili confini, spinti dalla passione verso scopi la cui soddisfazione o non soddisfazione comporta in ogni caso un esaurimento della spinta, sono questi i 'contrassegni' della minaccia» (pp. 99-100). Parmenide è — come tutti gli eroi greci — colui che combatte contro la morte, i morti e il destino. Colui che — diversamente da Eracle, ucciso dal sangue dell'Idra che aveva sconfitto, da Edipo, che dopo aver risolto l'enigma della Sfinge non è capace di interpretarlo o da Odisseo, che dopo essere ritornato ad Itaca, vincendo Poseidone è costretto a ripartire per trovare la «morte dal mare» — vince anche i colpi di coda dell'avversario sconfitto mediante la rinuncia, il distacco del sapiente dalle oscillazioni del non essere. Questa rinuncia non è — per Heinrich — del solo Parmenide, ma di tutta la filosofia greca sino agli Stoici. Il che significa che — diversamente da Heidegger che vede il sorgere della «metafisica occidentale» sotto il segno della volontà di potenza — qui la filosofia e l'identità e la negazione del mutamento nascono da un atto di rinuncia all'ambiguità del reale, da un rifiuto che coinvolge e premia solo il sapiente. Egli è il vero eroe, che riesce laddove gli altri alla fine hanno fallito: «Egli è sulla via dell'Essere. L'altra, la via del Non-essere, non è percorribile per il sapiente. La stolta moltitudine a due teste, che, accecata dall'inganno dei sensi, oscilla tra l'essere e il non essere, ritiene invece percorribile anche questa seconda via e crede perciò continuamente di doversi decidere per l'una o per l'altra. Il suo 'oscillare' è la terza via e il doversi decidere non è che l'espressione dell'oscillazione» (p. 104). La filosofia di Parmenide rappresenta «l'archetipo di quella particolare forma di sdemonizzazione (*Entdämonisierung*) che mira a sconfiggere l'aspetto demoniaco delle cose negando che esso possieda qualsiasi realtà effettiva» (p. 105).

«Il protagonista dell'ascesa al cielo si è elevato al di sopra dell'intera realtà e può perciò descriverne la dissoluzione e la morte come un gioco che si svolge in un abisso infernale» (p. 106). Giona — profeta dell'VIII secolo a.C. — deve annunciare alla città di Ninive che sarà distrutta a causa della sua malvagità. Dapprima egli vuole sottrarsi a questo compito e cerca di fuggire con una nave che fa naufragio. Inghiottito dalla balena e riportato a riva, riceve il secondo ordine da Dio e l'eseguisce. Ma i Niniviti si pentono e Dio non distrugge più la città. Giona si adonta perché non è stato di parola e gli rinfaccia la pietà, chiedendogli di dargli la morte. Si reca quindi nel deserto, dove

Dio fa crescere sopra il suo capo un'ombrosa pianta di ricino, ma un verme lo fa appassire e Giona resta sotto il sole implacabile. Dio gli domanda «ti sembra giusto essere così sdegnato?» Ma Giona resta tale, perché per lui la salvezza contro il 'non essere', la morte, il destino, l'essere bruciati come erba secca, sta nell'Alleanza con Dio e questa nella parola veridica che istituisce il patto. Ma egli feticizza questa parola e rifiuta la misericordia divina: «Tu ti dai pena per quella pianta di ricino per cui non hai fatto nessuna fatica e che tu non hai fatto spuntare, che in una notte è cresciuta e in una notte è perita, e io non dovrei avere pietà di Ninive (...)?». «La minaccia che incombe sugli uomini coi quali Dio ha stretto un patto di alleanza è la rottura del patto. Rompere l'alleanza è però un tradimento. Finché questi uomini restano fedeli a Dio, l'Essere che infonde vita, in se stessi, negli altri e in ogni regione dell'essere, fino ad allora possono opporsi alla minaccia. Non appena rinnegano Dio, l'Essere che infonde vita, in sé o negli altri o in qualsiasi regione dell'essere, allora l'alleanza-rotta: hanno tradito Dio» (p. 128). Ora Giona vuole che anche Dio non tradisca l'alleanza. Ma tale pretesa è feticistica e idolatrica: immobilizzare il mutamento.

«Ciò che Giona desidera è il Verbo, la parola univoca qual'è quella che è stata trasmessa da Parmenide. La coerenza che esige da Dio è la coerenza parmenidea: l'Essere è e il Non-essere non è. Come l'uomo che sa' era disposto a contemplare serenamente la distruzione del mondo dell'apparenza, così anche Giona è deciso ad assistere alla distruzione di Ninive» (p. 123). Si può aggiungere: alla Rosenzweig la filosofia (dalla Jonia a Jena) ha cercato di negare l'incompletezza; l'ambiguità, la plurivocità dell'esperienza, la morte e l'ambiguità trasformandole in concetti tendenzialmente univoci. Bisogna forse accettarla senza soccombere alla mistica dell'indicibile, pur sapendo che ci sono dei limiti e dei margini mobili alla trascrizione concettuale.

5. È possibile, in quella che avete chiamato «età della frammentazione», ricostruire un tessuto di senso, che sorregga anche nuovi orientamenti di valore? Ed è possibile, soprattutto, redimere nuovamente il futuro e diventare responsabili nei suoi confronti, allontanandoci dalla chiusura rassicurante, ma alla fine anche soffocante, in un presente senza prospettive?

È bensì vero che la prassi diffusa e la teoria (ad esempio recentemente nel libro di Robert Nozick, *Spiegazioni filosofiche*)

sono stati teorizzati i *non-binding commitments*, gli impegni che non impegnano e si è costruita una filosofia morale che non attribuisce più alle ragioni delle scelte un peso oggettivo, ma un peso attribuito di volta in volta nel contesto delle scelte, di modo che sia possibile mutare posizioni senza traumi. Un esempio è la vecchia formula del matrimonio che dovrebbe durare finché la morte non separi i coniugi, mentre entrambi sanno che è aperta loro la via della separazione. Quali criteri non opportunistici possono darsi per riformulare le nostre scelte rispetto all'esperienza e al futuro?

Altri analoghi problemi, di estrema complessità, sono quelli posti dalla *bioetica*, che modifica radicalmente millenarie concezioni relative al corpo e ai ruoli familiari e sociali. Cosa significa infatti avere nel proprio corpo, come parte integrante di esso, un organo trapiantato di un defunto (magari il cervello o la testa, fra poco)? O essere frutto della clonazione, della replica esatta del proprio patrimonio genetico (cosa virtualmente già possibili)? O essere figli della fecondazione artificiale in vitro o di una «madre surrogata» o avere invertito l'ordine della generazione conservando per decenni l'ovulo fecondato a 196 gradi sotto zero e invertendo l'ordine della generazione naturale, per cui un fratello concepito anni e anni dopo di me, può nascere molto prima di me? Qui va detto che la discussione è ancora agli inizi e che — a mio parere — non bisognerebbe avere fretta nel pronunciare condanne, nel bloccare lo sviluppo della ricerca o nel legiferare affrettamente. Molte premesse e molte conseguenze, molte esperienze ci mancano ancora. Ed anche il riferimento da parte religiosa (e cattolica in particolare) alla «sacralità» della vita andrebbe rimeditata, perché esiste una scelta radicale di valore anche in riferimento alla qualità della vita e al rispetto di scelte individuali non dettate da puri istinti egoistici. Anche l'argomento dello 'scivolo', secondo cui una concessione piccola, porterebbe

sempre più verso maggiori concessioni che distruggerebbero il rispetto per la vita, non tiene del tutto, in quanto tutta la storia mostra modificazioni del costume effettive, a cui i codici giuridici e la stessa morale della Chiesa, magari con ritardo, sono costrette ad adeguarsi. Il punto difficile su cui accordarsi è se la vita sia un dono altrui, che si gode in usufrutto, o sia a disposizione dell'individuo che ne è titolare o — in termini laici — se la vita del singolo appartenga anche alla comunità, allo stato o alla famiglia e agli amici o all'individuo soltanto. La questione è enorme e sia sufficiente averne fatto cenno. Tuttavia è evidente che la bioetica — come i problemi della salvaguardia della biosfera in ambito ecologico — pongono il problema di un ripensamento del nostro impegno verso il futuro e della nostra corresponsabilità con ogni forma di vita. E la fede religiosa e la filosofia dovranno occuparsene ancora più intensamente di quanto non facciano.

Ma come è possibile riconciliarsi con il futuro, creare progettivi rettificabili ma efficaci rivolti ad esso? Una risposta indiretta potrebbe aversi guardando paradossalmente al passato, alla sua «reversibilità», alla tematica teologica — non giuridica — del «perdono», che redime il passato. Non cancellandolo lo rende riformulabile, ne modifica il peso. La questione si può vedere con una certa chiarezza in Agostino e nella sua traducibilità in termini «laici» da parte di Freud o di Hannah Arendt.

In Agostino, il problema, nei momenti di crisi, diventa quello di svincolarsi dall'autorità e dalla tradizione allentate o divenute tiranniche e di intrecciare nuovi legami coinvolgenti, in grado di polarizzare e mobilitare le energie fluttuanti sprigionatesi dalla dissoluzione dei vecchi rapporti. L'amore, il perdono, la memoria sono gli strumenti di fluidificazione dei vincoli divenuti oppressivi o insufficientemente motivanti: sono il *pleroma* che li completa e li perfeziona senza rinnegarli del tutto o senza fare in modo che vengano dimenticati. In questo modo non appare empio abbandonare i legami con

la propria origine, né opportunistico abbracciare nuove posizioni. In termini teorici e pratici, riuscito è quel passaggio in cui si riesce ad innovare radicalmente costruendo una continuità, così che essa appaia solo dopo che la discontinuità è stata superata. Il ponte congiunge ciò che è separato, ma non è il naturale prolungamento delle due rive. Esso stesso stabilisce la continuità, non è quindi il prodotto di una precedente tendenza teologica verso la continuità.

In Agostino l'amore arresta le fluttuazioni dell'animo, sta all'anima come il peso sta al corpo, ne costituisce il baricentro, il «luogo naturale» di quiete (10), l'essere come vita perfetta e stabilità, l'unione nel presente del passato come memoria e del futuro come attesa di beatitudine, di fine della paura. Esso ricompone e «incolla» le sue scissioni: *coherunt enim mirabiliter glutino amoris* (*De trinitate*, X 8, 11). Si può mediante l'amore (o il perdono) produrre continuamente nuovi inizi, sbloccare situazioni di stallo, riquadrare relazioni e problemi, essere fedeli all'inizio, sapere il passato, ma volerne mutare gli effetti mediante una nuova scelta di apertura. Amore e perdono sono rimedi al peso del passato, correttivi della presunta ineluttabilità di ciò che è stato. L'amore implica un recupero ed una rendizione di ciò che si ama, un atto creativo, un *volo*, *ut sis*, anche se non bisogna ovviamente concludere che l'amore sani ed elimini ogni conflitto e ogni lotta. Agostino tiene ben ferma la distinzione tra *inimicus* e *hostis* e non rinuncia certo alla lotta contro gli «eretici» e all'idea di conversione violenta, al *compellite intrare*.

Memoria, perdono e amore sono tuttavia rimedi contro la necessità, contro l'irreversibilità dei processi, contro il peso inesorabile e immutabile del passato, contro la coazione a ripetere e l'eterno ritorno. Sono produzione ripetuta di un nuovo *initium*. Nella famosa confutazione della ciclicità del tempo nelle filosofie pagane, in particolare negli Stoici e nei Pitagorici (per altro non assoluta), Agostino non riferisce soltanto l'argomento, spesso citato, che «Gesù Cristo è venuto nel mondo una sola volta» ed ha spezzato la continuità della storia, ma fa riferimento anche ad un altro punto: se tutto si ripetesse, noi saremmo condannati in eterno: non solo non ci sarebbe la speranza (cfr. *De civit. Dei*, XII 14), ma neppure la libertà. La speranza e la libertà sono infatti legate all'apertura al futuro nel presente da cui non ci spostiamo mai, ai possibili, al rinnovamento, all'inizio, ed ogni uomo — ripete spesso Hannah Arendt, citando Agostino — è un *initium*, perché ogni vita inaugura nuovi processi di pensiero, di

volontà e di memoria, trova il proprio itinerario. Agostino, pur essendo «uomo di tempi oscuri», condivide l'avversione degli scrittori cristiani contro i fautori della necessità, e si dichiara favorevole all'idea di un depotenziamento del destino. Si vedano, ad esempio i vari scritti dei padri della Chiesa intitolati *Contra fatum* o *Contra mathematicos*, e cioè contro gli astrologi, i sostenitori della necessità naturale, o la polemica di Taziano nell'*Oratio in Graecos* (9,4) contro il destino, l'*heimarmene* (11).

Alla visione politica greca, per cui la politica è innovazione che svincola dalla necessità naturale, si sostituisce in Agostino la natura della speranza, del libero arbitrio e del rinnovamento interiore ed esteriore. In termini individuali, il *fatum* esiste anche nel considerare immutabile il peso del passato. L'amore e il perdono rinnovano anche il passato, non nel senso che ciò che è avvenuto non sia, ma nel senso che il peso di ciò che è avvenuto muta secondo l'apertura del presente, la possibilità di decretare un nuovo inizio a partire da ciò che è stato e di inserire gli eventi in nuovi orizzonti di interpretazione. La memoria non falsifica, non nega ciò che è stato, lo orienta diversamente e ne distribuisce il peso in base alla capacità di cristallizzarsi o bloccarsi nell'immutabilità del legame morto con il passato o di rinnovarsi con esso (12).

Le memoria non è così una facoltà antiquaria che ha il compito di conservare e di immagazzinare ricordi, ma come l'amore, è lo sforzo di mantenere il passato in coerenza con il presente, di trovare un filo che conduce a se stessi come si è nel presente da cui non ci si muove. Così come in Plotino (cfr. *Enn.*, IV 3,25 ss.; IV 4,1-17), anche in Agostino la memoria non è un accumulo di ricordi — manca ogni concezione patrimoniale di essa — ma una progressiva integrazione e unificazione dell'anima con se stessa, è un suo espandersi (*diastema, distensio animi*) rispetto alla immediata percezione del presente. L'anima è elastica, si concentra e si distende ed è capace di essere tutte le cose, di connettersi con tutte le cose. La memoria non ha però in Agostino il carattere amorfo di una scatola di ricordi desueti, ma, come mostrano anche le metafore dei *praetoria* e dell'*aula* (*Conf.*, X 8,12; X 8,14), dell'ordine perfetto che regna negli accampamenti e nei tribunali romani. Essa crea un reticolo di rapporti, dove ogni aspetto si connette ad un altro. La *distensio animi* è in questo un ampliamento della coscienza. E — si direbbe in termini plotiniani — una *ekstasis*, un uscire fuori di sé che non si muove da se

stesso, fonte di immensa meraviglia a causa di quest'anima che si muove in tutto ciò che è stato connettendosi solo a se stessa.

La memoria è dunque una dilatazione della coscienza, non una semplice facoltà psicologica. È il permanere di ciò che non è più. Ma come può stare ciò che non è? Il passato, per Agostino, non esiste di per sé, ma solo come dimensione del presente. Non ha senso, di conseguenza (separando passato e ricordi dal presente e considerandoli come qualcosa di isolato e di indipendente dalle nostre trasformazioni), domandarsi se possiamo cancellare quel che è stato. Noi, in realtà, modifichiamo e rielaboriamo continuamente quel che è stato. Solo il passato non elaborato, che rimane bloccato nel suo sviluppo, continua a premere — nel doppio senso di pesare e di spingere — contro la coscienza più ristretta, meno dilata, del *praesens de praesentibus*.

Il passato di colpe, di erranze, di sensazioni di non essere stati all'altezza delle situazioni, o il desiderio di elevazione a Dio, la «corrente ascensionale» che accompagna ogni sprofondarsi nella memoria (cfr. *Conf.*, X 7,11; X 8,12) premono di continuo tendendo verso una espansione della coscienza, verso il ritrovamento di connessioni con se stessi e con colui che è più intimo a me di me stesso. Sciogliere il groppo di ciò che preme senza trovare un'uscita nella coscienza (individuare, secondo il titolo dell'opera di Damascio *Aporiai kai lyseis*), *lyein*, è il compito delle memoria, che tuttavia non riuscirà mai quaggiù a districarsi interamente dall'oblio, così come dell'amore, che tuttavia non riuscirà mai quaggiù a districarsi dalla *cupiditas*. La Chiesa, con il suo potere di legare e di sciogliere, di *solvere* e di *absolvere* dai peccati e dalle colpe, si stacca decisamente dalla *traditio* romana, che era capace soltanto di legare, di tener fede ai vecchi vincoli, ma non di rinnovarli. Essa scioglie e assolve dal passato in quanto peso e colpa; lo riformula nella convesione, rinnova il singolo, riordina dall'alto la tradizione. È una *auctoritas* che ha il potere di sciogliere i vincoli che essa stessa stabilisce e che introduce così all'interno della tradizione un meccanismo dinamico di autorettificazione, di *ordinata traditio* nel rinnovamento. Del resto, anche la celebrazione della messa ed il «mistero» dell'eucarestia alludono ad una com-memorazione, ad un evento effettivamente accaduto ma che si rinnova ogni volta. Soltanto in età moderna, quando si sarà indebolita la convinzione che le due chiavi di Pietro posseggano il potere di legare e di sciogliere, di «modificare» e riorientare il passato, esso si se-

parerà veramente dal presente, verrà reciso come radice della coscienza allargata al presente e l'evidenza del presente percettivo o dei passaggi logici afferrabili in esso (come nelle *Regulae* di Cartesio) prenderà il sopravvento.

Per il futuro bisognerà procedere analogamente, «perdonando» le nostre proiezioni — laiche o religiose — legate a particolari condizioni storiche, che oggi non sono più operanti ed attuali e guardando alle immensi trasformazioni e pericoli che ci attendono non nel prossimo futuro, ma già ora. Redimere il futuro vuol dire quindi — anche per noi, qui e ora — cominciare a pensare diversamente al nostro presente e alle forme di vita più degna che in vari modi ciascuno può contribuire a creare, disincagliando in parte le proprie idee dalle secche dogmatiche (ognuno ha la propria chiesa!), dalla concrezione delle abitudini inveterate, dai pensieri che non corrispondono più al movimento effettuale degli eventi. Per far questo è necessario mobilitarsi in uno sforzo comune di comprensione che eviti, contemporaneamente, ogni arroccamento integralistico e ogni confuso sincretismo. È mia opinione che anche gli avversari

vengano presi sul serio e che questo significhi vengano affrontati e discussi laddove sono più forti e non laddove sono più deboli. Questo evita, tra l'altro sterili polemiche, perdite di tempo e lo sfondare porte aperte. E consente — fra esseri disposti all'ascolto al ragionamento e al rispetto reciproco — non una convergenza ma un ampliamento del comprendere. Magari, alla fine, si sarà anche meno d'accordo e si vedranno più chiaramente le differenze, ma il discorso complessivamente sarà andato avanti e magari altre prospettive saranno state individuate.

In questo senso, anche l'"afasia teologica" di cui parlava in questo stesso convegno Ferretti potrebbe qui cessare e la teologia senza riprendere mire imperialistiche di inglobare la filosofia moderna, ma senza fermarsi a San Tommaso, potrebbe riallacciare un dialogo fecondo con una cultura diventata più disposta ad ascoltare altre voci, nella pluralità dei ruoli e nella prospettiva di una comune utilità. Perché, comunque, nella nostra vita e nella storia comune *de te fabula narratur*.

Remo Bodei

Note

- (1) Cfr. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a.M., 1979, in particolare pp. 349 ss. L'esperienza è «passato presente, i cui eventi sono stati incorporati e possono esser ricordati», mentre l'attesa è «Futuro presente, che tende al non-ancora, al non sperimentato, a ciò che solo può dischiudersi». Su temi analoghi, cfr. H. Lübbe, *Evolutionäre Beschleunigung und historisches Bewußtsein*, in Id., *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse*, Basel-Stuttgart, 1977, pp. 304-335.
- (2) Cfr. M. Frank, *Der kommende Gott*, Frankfurt a.M., 1983 e M. Berman, *The Reenchantment of the World*, Ithaca, N.Y., 1981.
- (3) Cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., 1982, Bd. II, pp. 489 ss., 521 ss.
- (4) M. Polanyi, *The Tacit Dimensio*, New York, 1957, trad. it. *La conoscenza inespresa*, 1970.
- (5) G.W. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, 19-52, p. 79, trad. it. *Scienza della logica*, Bari, 1968, vol. I p. 83.
- (6) Cfr. E. Bloch, *Prinzip Hoffnung*, in *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M., 1962-1977, Bd. 5, pp. 1405-1417.
- (7) *Ibid.*, p. 1405. Sotto questo profilo, la posizione di Bloch è nettamente diversa da quella di un Franz Rosenzweig o di un Emmanuel Levinas, a cui pure, per altri versi, è accostabile e con cui, direttamente, Levinas stesso si è recentemente confrontato, cfr. E. Levi-

nas, *Ueber den Tod im Denken Ernst Blochs*, in *Seminar: Zur Philosophie Ernst Blochs*, hrsg. und eingel. von B. Schmidt, Frankfurt a.M., 1983, pp. 151-162.

(8) E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. 2, trad. it. *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Milano, 1980, p. 197, Keller è un autore molto letto e stimato da Bloch, cfr. *Prinzip Hoffnung*, *passim*.

(9) Rinvio su questo punto ad alcuni accenni presenti nel mio saggio *Principio speranza e principio di responsabilità. Utopia ed emancipazione in Bloch*, in AA.VV., *Ernst Bloch. Teologia, utopia e coscienza anticipante*, Bologna, 1985, pp. 59-78.

(10) Cfr. H. Arendt, *Willing*, in *The Life of the Mind*, New York - London 1978, pp. 95 (trad. it. *Volere*, in *La vita della mente*, Bologna 1987, p. 414).

(11) Cfr. O. Marquardt, *Ende des Schicksals? Einige Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Unverfügbaren*, in AA.VV., *Ende des Schicksals? Grenzen der Machtbarkeit*, München 1977, p. 10.

(12) Questa posizione di Agostino modificherebbe e incrocerebbe una concezione della responsabilità relativa non soltanto al presente e del futuro, ma anche al passato, così come è esposta in H. Peukert, *Aporie anamnestischer Solidarität*, in *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976, pp. 273 ss.

Soggettività e fede cristiana nell'età della frammentazione (2)

La sfida della secolarizzazione

Una riflessione sulla secolarizzazione appare oggi dotata di tanto maggiore pregnanza in quanto la sua attualità teologica si è affievolita. Siamo così in grado di tentare un bilancio sottratto all'entusiasmo — invero un po' ingenuo — che ne ha accompagnato la prima diffusione culturale e anche il timore — invero ottuso — con cui ad essa si è tentato di rispondere. Lo farò in tre tappe: la prima incentrata intorno a Feuerbach, la cui filosofia costituisce il modello più articolato di secolarizzazione esplicita dei contenuti religiosi in una forma di antropologia atea; la seconda dedicata a Bonhoeffer, in cui incontriamo l'utilizzazione teologica più rilevante e coraggiosa del concetto di secolarizzazione, per finire infine con un breve bilancio che, prendendo anche in considerazione le riprese più recenti di questo concetto, si interroghi sulla sua efficacia teorica attuale.

1. Il primo momento, come si è detto, ci obbliga a un passo indietro verso la filosofia di Feuerbach, di cui — piuttosto che i contenuti, forse abbastanza noti — mi preme qui mettere in luce l'impianto strutturale, in riferimento alla relazione — di opposizione / prosecuzione — della sua filosofia rispetto a Hegel. In tal modo spero che guadagneremo un elemento saliente della secolarizzazione: il fatto cioè — lo dico qui anticipando i risultati dell'analisi — che essa si costituisce come risoluzione della tradizione, nella forma di una sua realizzazione. Ciò appare in modo particolarmente pregnante, ove la si consideri nella sua relazione con quel fondamentale pensatore della modernità che è Hegel.

Nello svolgimento del sistema Hegel aveva accuratamente mirato ad accreditare la propria filosofia come culmine e conclusione del millenario svolgimento del pensiero filosofico. Già la *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito* lo aveva programmaticamente enunciato: «Colla-

borare a che la filosofia si avvicini alla forma della scienza, — alla meta raggiunta la quale sia in grado di deporre il nome di *amore* del *sapere* per essere *vero sapere*, — ecco ciò ch'io mi sono proposto» (5). In questa formulazione era palese l'intento di porsi come il compimento del cammino filosofico occidentale sfociato in una filosofia che non si presenta più nella forma incompiuta dell'aspirazione al sapere, ma in quella del dispiegato possesso del sapere, che si articola nella piena razionalità del sistema. Ma questa piena razionalità, che, come Hegel non si stanca di ripetere, giunge alla fine, come la notola di Minerva, che si leva in volo quando ormai il giorno si è consumato, reca in sé, compiute e dispiegate, le verità che filosofie precedenti già hanno intuito. Non a caso Hegel costruisce i propri studi di storia della filosofia mostrando l'unità dialettica che congiunge le differenti filosofie ed enucleando il processo e lo sviluppo che tutte le percorre. La pagina conclusiva della *Enciclopedia*, che suggerisce l'intera opera con una lunga citazione di Aristotele, conferma l'intento hegeliano: quello di evidenziare la continuità del suo pensiero con l'intera tradizione filosofica e al tempo stesso di additarlo come il compimento e il superamento di quella.

Il carattere conclusivo del pensiero hegeliano implicava dunque, come abbiamo visto, due aspetti: continuità (rispetto alla

tradizione filosofica, cui esplicitamente e ripetutamente ci si richiama) e compimento (in una filosofia che trasforma finalmente in sapere quello che aveva avuto la forma di mero amore per il sapere).

Fin dalla sua tesi di dottorato (*De infinitate, unitate atque communitate rationis*, 1828), ampiamente influenzata dal pensiero hegeliano, Feuerbach denuncia spunti che introducono incrinature in questa fondamentale pretesa di Hegel. Nella stessa lettera con cui presentava a Hegel questa dissertazione egli, dopo essersi protestato suo discepolo, aveva infatti definito il proprio lavoro come un «tipo di filosofia che si potrebbe chiamare il realizzarsi, il mondanizzarsi dell'idea». Ma proprio quest'intento di realizzazione, che si deve ritenere riferito anche alla filosofia hegeliana, è indizio di un'implicita e tuttavia profonda differenziazione dal maestro. Dal punto di vista di Hegel, infatti, è difficile pensare a una necessità di realizzare una filosofia, poichè essa, avendo conseguito la razionalità assoluta, contiene anche, in modo eminente, la realtà. Sicchè, ove ciò non sia, si deve pensare che la filosofia abbia fallito la propria conclamata assolutezza e razionalità. Feuerbach, almeno in questa fase del suo pensiero, non giunge a tanto, ma l'accusa di astrattezza, che egli più tardi rivolgerà al sistema hegeliano, è lo sviluppo e l'esplicitazione di quanto è già qui preannunciato con l'esigenza di una

di Ugo Perone,
professore associato
di Filosofia della Religione
presso l'Università di Torino

realizzazione della filosofia. Riferita alla duplice pretesa hegeliana di continuità e compimento che abbiamo sopra richiamato, l'idea feuerbachiana di realizzazione implica, per un aspetto, accettazione e, per un altro, rifiuto. La categoria hegeliana della continuità risulta infatti non solo mantenuta, ma addirittura accentuata, ch   l'intento di realizzare il sistema propone di svolgere la categoria della continuit   in modo non solo da recuperare un filo unitario che percorre l'intera tradizione filosofica, come gi   accadeva in Hegel stesso, ma da proseguire tale filo oltre di lui, fino alla piena realizzazione di quelli che erano restati enunciati di principio non ancora svolti in tutti i dettagli. Ma la pretesa hegeliana di costituire il compimento della filosofia riceve un colpo non lieve, ch   — per quanto non vi sia ancora in Feuerbach un intento critico e l'idea della realizzazione venga da lui concepita in questa fase piuttosto in termini di esplicitazione di ci   che nel maestro non era stato interamente svolto — si deve ammettere che essa implica che siano rimasti fuori dal sistema elementi i quali ne minacciano la esaustivit   e preannunciano anzi la successiva critica di astrattezza e parzialit  .

Fin dall'inizio il rapporto di Feuerbach con Hegel appare segnato da un'immanente tensione, che tende al tempo stesso a proseguirne i principi e confutarne l'assolutezza. Ma questa tensione e quest'ambivalenza caratterizzano l'intera sinistra hegeliana, la quale, in tutti i suoi esponenti, si muove entro lo schema di una realizzazione dei principi della filosofia hegeliana il cui effetto (e da un certo punto in avanti anche il cui intento)    quello di confutare e rovesciare i risultati cui quella filosofia aveva messo capo.

   intorno al tema religioso che questo duplice movimento di prosecuzione e di opposizione a Hegel diviene pi   evidente. Come sappiamo, Hegel aveva tentato di contemperare identit   e differenza di filosofia e religione, radicandole nell'unit   di contenuto e nella differenza di forma. Ci   gli consentiva altres   di porre la filosofia come il momento culmi-

nante dell'intero processo verso l'autoscienza, ma in fondo tale da fare del compimento filosofico la conferma e l'inveramento dell'intera tradizione, la cui pi   alta espressione non filosofica (o prefilosofica)    appunto la religione. La conclusivit   hegeliana, che    appunto continuit   e compimento, trova espressione emblematica nell'ultimo movimento dialettico dello spirito assoluto.

Ma se il compimento non    davvero tale e abbisogna, come Feuerbach sostiene, di una realizzazione ulteriore, occorre ritornare indietro alla religione, ridiscutendo l'equilibrio precario presente in Hegel. Nelle sue opere (in particolare nelle *Le Tesi provvisorie per una riforma della filosofia* e nei *Principi della filosofia dell'avvenire*) Feuerbach abbozza una ricostruzione complessiva della cultura occidentale con l'intento di coglierne il filo di continuit   che la percorre e di condurre infine questo filo alla sua piena realizzazione, smascherandone la implicita valenza teologica e rovesciandola in antropologia, nella verit   dell'uomo e per l'uomo.

Il programmatico esordio dei *Principi* suona: «Il compito dell'et   moderna    stato quello di realizzare ed umanizzare Dio, vale a dire di trasformare e risolvere la teologia in antropologia». I passaggi di quest'itinerario, che resta per altro ancora non compiuto (di qui il compito di realizzarlo che si attribuisce alla filosofia dell'avvenire), congiungono religione, teologia e filosofia. La prima umanizzazione del divino ha avuto luogo nella nostra civilt   con il protestantesimo, che abbandon   l'interesse cattolico al Dio in s   per enfatizzare il Dio per noi «il Dio, che    uomo, il Dio umano, Cristo». Ma questa umanizzazione si svolse solo sul terreno pratico, ch   nel protestantesimo, in quanto forma religiosa, non poteva affrontare la risoluzione teorica del concetto di Dio in s  . Questo fu il compito che si assunse la filosofia speculativa, la quale con Hegel appunto, svolge ci   che era implicito nel panteismo e nell'empirismo prima e poi nelle differenti forme di idealismo. In questo cammino, che trasforma

l'essere trascendente di Dio in un essere razionale, la filosofia speculativa hegeliana porta a compimento la teologia, o meglio   , come Feuerbach scrive, «la teologia vera, conseguente e razionale». Anzi, «la filosofia di Hegel    l'ultimo rifugio, l'ultimo sostegno razionale della teologia». Proprio perci   essa pu   sentirsi in unit   con la religione, sia pure ad un grado superiore di consapevolezza. Ma proprio perci  , anche, occorre separarsi da essa: infatti «chi non rinuncia alla filosofia di Hegel, non rinuncia neppure alla teologia». Questo passo ulteriore che    la realizzazione di quel dinamismo di risoluzione della religione in antropologia gi   iniziato dalla filosofia speculativa ha la forma del capovolgimento: «Basta che noi capovolgiamo la filosofia speculativa, e allora avremo finalmente la verit   messa a nudo, la pura, la schietta verit  ».

Se ben si osserva,    all'opera qui ancora una volta il principio hegeliano della continuit  , ma finalizzato in direzione opposta a quella del maestro. In Hegel il richiamo all'unit   e continuit   delle vicende del pensiero serviva a confermare che esse in lui trovano compimento; in Feuerbach il riassumere in Hegel un cammino millenario che    al tempo stesso religioso e filosofico ne facilita la confutazione: se in Hegel tutto ha culmine, il capovolgimento di Hegel    il capovolgimento di un'intera cultura e l'atto di nascita della nuova filosofia.

La sua nuova filosofia    una secolarizzazione del cristianesimo e della filosofia hegeliana (che era ancora teologia mascherata). Essa ha la forma della negazione dell'una e dell'altra (ateismo / materialismo). Ma questo rovesciamento non    che la prosecuzione fino alle ultime conseguenze del movimento interno della storia occidentale: «La nuova filosofia    la negazione tanto del razionalismo quanto del misticismo, tanto del panteismo quanto del personalismo, tanto dell'ateismo quanto del teismo:    l'unit   di tutte queste verit   antitetiche in quanto si pone come verit   assolutamente autonoma e pura»; «La nuova filosofia    dunque l'idea realizzata, l'inveramento del cristianesimo. Ma proprio perch   contiene in s   l'essenza del cristianesimo, rifiuta di chiamarsi cristiana. Il cristianesimo ha espresso una verit  , ma solo in contraddizione con la verit  . La verit   senza contraddizioni, la verit   pura, la verit   genuina    una nuova verit  ,    un atto nuovo e libero dell'umanit  ».

Si potrebbero seguire nel dettaglio i momenti di questo rovesciamento e si constatarebbe puntualmente che, in tutte le sue applicazioni, Feuerbach secolarizza il dato religioso e filosofico per svelarne,

come egli dice, il «mistero», per portarne alla luce l'anima nascosta e mascherata, per operare una sorta di restituzione (i tesori del cielo restituiti all'uomo...). Nel significato feurbachiano, che costituisce a mio avviso il modello dominante di secolarizzazione, il cammino di secolarizzazione è un itinerario di realizzazione e quindi di continuità (come del resto mostra la vicenda delle sfrenate realizzazioni della sinistra, fino all'ultima, «insuperabile», di Stirner; v. Löwith in *Da Hegel a Nietzsche*).

Questo meccanismo di continuità, d'altronde, non viene applicato solo sul piano della ricostruzione di una continuità culturale, come un filo d'Arianna che tiene unita la storia, ma permea profondamente lo stesso ateismo feurbachiano. L'orizzonte attraverso cui Feuerbach pensa la religione e grazie a cui le attribuisce una positività è infatti, come potrebbe mostrare un'analisi dettagliata del tema dell'amore, quello dell'unità Dio-uomo. I due termini sono complementari, poiché Dio non è altro che la verità dell'uomo. La sua critica religiosa si ritaglia a partire da questa unità essenziale, da questa continuità che egli presuppone tra Dio e uomo. L'opposizione Dio / uomo, e il conseguente ateismo (come, sul piano storico, l'opposizione nuova / vecchia filosofia, e il conseguente materialismo) sono al tempo stesso conseguenza e reazione a questo schema della continuità, entro cui purtuttavia, si continua a permanere. Entro questo schema infatti la reazione non può avere altra forma che quella della negazione per via di rovesciamento, ovvero in termini di realizzazione di una verità già presente sia pure in forma capovolta. In questo modo, paradossalmente, la nuova verità è in profonda continuità con l'antica, anzi è la verità di quella stessa religione e di quella stessa filosofia che sono state criticate.

2. Se ora, operando un salto di un secolo che si giustifica solo in base a considerazioni tipologiche e alla necessaria brevità di una conferenza, ci volgiamo ad analizzare il pensiero di Bonhoeffer, ci accorgiamo che lì è presente un diverso — anzi per essere più precisi ed espliciti — un opposto modello di secolarizzazione. Anche qui non mi soffermo sui contenuti specifici della teologia bonhoefferiana per cercare di evidenziarne piuttosto il meccanismo strutturale. Diversamente da altre — e opposte — concezioni della secolarizzazione (Gogarten / Cox), Bonhoeffer non pensa la secolarizzazione come un passaggio (ancora la continuità!) dal divino all'umano, dal sacro al profano, ma come una rottura, uno strappo

che è intervenuto nella storia.

La dimostrazione di ciò la si può leggere nelle pagine che Bonhoeffer dedica nell'*Etica* alla rivoluzione francese, che, come egli scrive «è stato e rimane tuttora segnale del mondo occidentale moderno», il suo vessillo, la bandiera che ne riunisce i significati. Il giudizio bonhoefferiano sulla rivoluzione è, da un lato, conformemente anche allo spirito politicamente piuttosto conservatore del suo pensiero, violentemente negativo. L'emancipazione che con essa si è inaugurata dà luogo a «spaventevoli deformazioni»: «la richiesta di una libertà assoluta conduce alla più dura schiavitù. Il padrone della macchina diventa lo schiavo e la macchina diventa nemica dell'uomo. La creatura si rivolta contro chi l'ha creata: singolare replica del peccato di Adamo! L'emancipazione sfocia nel terrore della ghigliottina. Il nazionalismo porta inevitabilmente alla guerra. L'ideale assoluto della liberazione conduce l'uomo all'autodistruzione. Alla fine della via per la quale ci si è incamminati con la rivoluzione francese si trova il nichilismo».

Scrivono Bonhoeffer: «Le forze che sono state liberate si scatenano le une contro le altre. Tutto ciò che esiste è minacciato di annientamento. Non si tratta di una crisi fra le tante, ma di una lotta decisiva degli ultimi tempi... La vita, la storia, la famiglia, il popolo, la lingua, la fede (e la lista potrebbe continuare all'infinito, perchè il nulla non risparmia nulla) ne cadono vittime... Dinanzi all'abisso del nulla scompare la questione dell'eredità storica... Non c'è futuro né passato. Esiste soltanto l'istante salvato dal nulla e la volontà di affermare l'istante seguente». La storia, minacciata dal nulla, viene conservata soltanto mediante un processo di accelerazione. La secolarizzazione induce nuova secolarizzazione, perchè solo così — in certo modo bruciandola — può conservare l'unità della storia. Essa la spinge fino alla propria consumazione. La tradizione che non può giustificarsi diviene elogio dell'attimo, della fugacità; la storia costretta al gioco di un processo incessante, che non può più reggere, si capovolge in decadenza. La storia della secolarizzazione sfocia in un inarrestabile processo di decadenza.

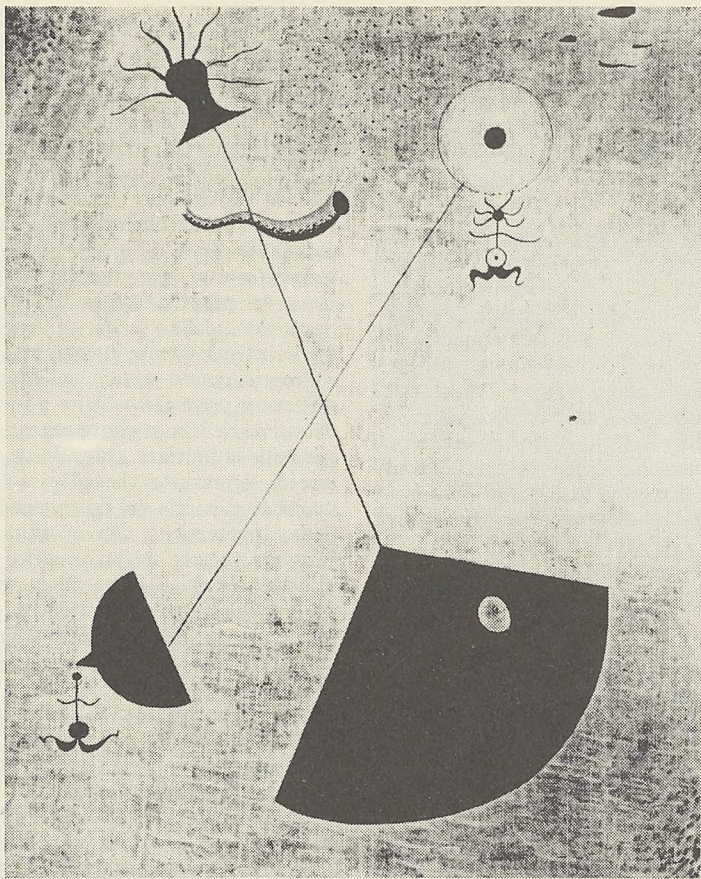
Ma, a fianco di questa secolarizzazione, si trova anche, secondo la parola di Bonhoeffer, un'altra forma di secolarizzazione, che egli con parola paradossale chiama ateismo pieno di promesse. Esso non legge la storia secondo la categoria della decadenza, esso non cerca dunque di nuovo e ad ogni prezzo di ricongiungere in un'unità ciò che si è spezzato, ma accetta, secondo una più rigorosa secolarità,

la lacerazione storica che si è prodotta e si domanda se, dopo di essa, non si possa tuttavia riprendere l'eredità del passato.

La categoria dell'eredità si contrappone così a quella di decadenza, poiché essa, come è facile osservare, fa della cesura la condizione insuperabile della ripresa. L'eredità ha luogo dopo la presa d'atto di una scomparsa. L'erede non prolunga ciò che è scomparso, ma ripropone, dopo la sua morte, quanto è degno di durare. L'uomo moderno si trova così, per Bonhoeffer, di fronte a un bivio. Questo bivio non è, come potrebbe sembrare, quello tra accettazione o rifiuto del processo di secolarizzazione che ha avuto luogo, ma quello tra due modi di interpretare questo fatto, ovvero tra due culture della secolarizzazione. Una cultura della secolarizzazione, atea in superficie, ma permanentemente religiosa nelle intenzioni, che si condanna all'accelerazione nichilistica della storia, poiché non rinuncia a pensarla nello schema della continuità e una cultura della secolarizzazione, radicalmente secolare, che prende atto della cesura introdottasi nella storia e proprio perciò può porsi il problema di un'eredità, anche dopo la frattura.

Sul versante della storia il processo della secolarizzazione evidenzia così, per Bonhoeffer, una conseguenza radicale non solo per il teologo, ma anche per il filosofo e per l'ateo. Una conseguenza, peraltro, che costituisce problema, come la cultura contemporanea non ha mancato di mostrarci, non meno per il credente che per il non credente. La secolarizzazione pone infatti di fronte ad uno stacco (a cui peraltro si è pervenuti con gradualità) nella storia dell'umanità, che non si lascia esprimere solo nella forma del prendere congedo da Dio. Guardato più a fondo, questo prendere congedo implica infatti la messa in crisi della possibilità di leggere la storia nello schema dell'unità e della continuità. La secolarizzazione è la crisi di ogni universo religioso, che, affidandosi a Dio o all'uomo, si creda capace di un'unità armonica di senso, si creda parte di una continuità intatta della storia. Da questo universo non si esce, secondo la diagnosi di Bonhoeffer, accentuandone l'immanente movimento e consumando la storia nell'attimo, ma prendendo atto della cesura e interrogandosi su quale eredità, dopo di essa.

È su questo sfondo che va letta la proposta bonhoefferiana delle *Lettere*, divenuta troppo presto uno slogan, «di vivere senza Dio con e al cospetto di Dio». La conquista (dolorosa) dell'età adulta è l'interruzione della continuità con Dio: «Dio ci fa sapere che dobbiamo vivere come uomini che se la cavano senza Dio. Il



JOAN MIRÒ: Maternità (cm 91×74 - 1924), Londra, collezione privata.

Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona (Mc. 15,34!). Il recupero di una prossimità a Dio ha luogo dunque entro la condizione della separazione.

Tutto ciò comporta un supplemento di riflessione sul tempo. Proprio perchè la continuità è divenuta un problema, anzichè essere presupposta come un orizzonte dato, la meditazione sul tempo si fa urgente. *Resistenza e resa*, come del resto rimarca Bonhoeffer stesso in una lettera, è dominata da questa meditazione: «Il misurarsi (*Auseinandersetzung*) con il passato, il tentativo di fissarlo e di recuperarlo, soprattutto la paura di perderlo, sono diventati il quasi quotidiano accompagnamento della mia vita qui, che di tanto in tanto — soprattutto dopo le brevi visite, seguite sempre da lunghi distacchi — diventa un tema con variazioni». La riflessione ha un andamento anzitutto personale, muove dalla condizione di prigioniero, dalla cesura che questa ha prodotto

nel protetto scorrere della vita quotidiana. Ma non per questo essa è meno significativa. I temi attorno a cui si affanna sono quelli della separazione, del perduto rapporto con il passato, del venir meno della continuità, dell'imparare a dirsi addio. E sempre di nuovo essa teme lo smarrimento di una radice e si interroga sulla possibilità di un recupero. Ma la portata teorica e non meramente psicologica di queste considerazioni è provata dal fatto che esse si intrecciano, pressoché senza soluzione di continuità, con le più celebri pagine sulla maggiore età del mondo, che possono essere considerate il risvolto storico-oggettivo della medesima problematica. Anche lì, infatti, la questione torna ad essere quella di «specificare il nostro rapporto con il passato», precisando la relazione del moderno con l'antico in forma altra da quella della continuità hegeliana (9.3.44), di accettare il carattere frammentario dell'esistenza

(cfr. *Widerstand und Ergebung*, Pensieri per il giorno del battesimo di D.W.R.), di assumere senza maschere «l'essere-senza-Dio del mondo» (18.7.44), di «vivere "mondanamente", quanto dire liberato dai falsi legami e inciampi religiosi» (18.7.44), «di partecipare alle sofferenze di Dio per il mondo senza Dio» (*ibidem*).

Il problema del tempo, insomma, si pone nel contesto, su cui abbiamo già insistito, di una frattura della storia — il cui nome teologico è ateismo — e si precisa nella forma di un interrogativo sulla possibilità di recuperare una continuità quando questa è ormai interrotta. Sul piano personale, ciò significa che non tutto della vita può essere conservato; sul piano di una considerazione teologica, che il legame con l'originario annuncio cristiano passa attraverso l'esperienza mondana di una storia sradicata da Dio. In ogni caso il recupero non può avvenire nella forma della continuità. «Dunque anche il rivedersi è un Dio», scrive Bonhoeffer, citando Euripide, per indicare che la restituzione della comunione perduta non è un prodotto dell'uomo. Altrove egli raccomanda di «tenere il passo di Dio», senza continuare «a precederlo» o a «rimanere indietro». Insomma, conclude, «dobbiamo recuperare il passato non con le nostre forze ma con Dio».

Il rimando a Dio non deve però trarre in inganno. Non si tratta di affidare a Dio ciò che all'uomo non riesce; si tratta al contrario di indicare che la forza in cui si può radicare una comprensione della storia che ne sopporti l'intima scissione non è in potere dell'uomo. Lo attesta il fatto che Bonhoeffer si affretti a chiarire che neppure Dio è in grado di colmare il vuoto che lacerazione e separazione producono. «È falso dire che Dio riempie il vuoto; egli non lo riempie affatto, ma lo tiene espressamente aperto, aiutandoci in tal modo a conservare l'antica comunione, sia pure nel dolore». Ciò che qui viene detto a proposito della separazione di due persone ha peraltro portata più generale. Neanche Dio colma la frattura. Egli però la tiene aperta e così, sia pure nella forma interrotta del dolore, rende di nuovo possibile l'unità. Un'unità che non ricomponne la continuità proprio per il fatto di costituirsi nella forma del dolore e di porsi non come rifiuto, ma come protezione di esso.

In questo rimando a Dio come possibilità di tenere aperto lo spazio della frattura senza colmarlo trova giustificazione ultima una delle tesi fondamentali dell'*Erica*: la secolarità ha in Dio il proprio autentico fondamento, la radice estrema del penultimo risiede nell'ultimo. Ma questa tesi può essere enunciata solo dopo aver

chiarito, come l'intera opera di Bonhoeffer fa, che quell'ultimo fondamento che è in Dio ha rinunciato una volta per tutte a porsi nella forma del compimento, ha rinunciato a costituirsi come il garante della storia e della continuità. Il rimando a Dio non è allora alternativo all'uomo. Esso è alternativo solamente alle pretese dell'uomo di collocarsi al posto di Dio, dopo averne annunciato la morte. Bonhoeffer non parla mai di morte di Dio, un concetto che gli è estraneo, poiché non presume di poter dire qualcosa di definitivo sull'in sé di Dio. Egli parla di ateismo, ovvero della condizione storica dell'uomo senza Dio. Questa condizione non deve essere elusa: non ritornando indietro verso la lunga e inesistente strada del paese dei bambini, che riproporrebbe un salto mortale all'indietro verso l'eteronomia (cfr. 16.7.44), ma neppure sfuggendo al peso dell'assenza di Dio fabbricando in suo luogo nuovi idoli o celebrando come fosse una festa ciò che è invece, secondo l'espressione di Nietzsche, la condizione più dolorosa di tutte. Resistere diviene allora l'imperativo etico fondamentale, resistere, senza eludere ciò che è accaduto: «dovremo portare, più che plasmare la nostra vita, dovremo sperare, più che pianificare, tener duro più che andare avanti». Ma questa resistenza, senza soccombere al tempo e alla storia e senza tradire né il tempo né la storia, in ultima istanza è possibile solo nella speranza che viene dalla fede.

3. I due modelli di secolarizzazione che ho qui cercato di presentare sono antitetici e impongono una scelta, tanto più che il concetto di secolarizzazione si è rappresentato recentemente, almeno qui in Italia, in una forma dimessa e accattivante che, abbandonate le altezze e le assolutezze teologiche, pare in grado di dare espressione a una condizione largamente diffusa: la quotidianità della nostra esistenza umana (e anche quella di noi moderni, separati dalle garanzie della tradizione religiosa del passato) è una sorta di consumazione lenta del religioso. L'ateismo è superato, ma non nel senso marxiano di un annullamento della significanza dell'orizzonte religioso, bensì in quello, tipicamente moderno, della sua disseminazione / dissoluzione. La lettura mattutina del giornale e il telegiornale della sera sono le ore di preghiera del nuovo ateo: ma sono ore, nonostante l'apparenza, ancora profondamente religiose, poiché aprono lo sguardo dell'individuo sul mondo, gli ricordano la caducità degli umani eventi, lo rendono partecipe e solidale. Sono pur sempre davvero preghiere, anche se non sono più rivolte a nessuno: la secolarizzazione dell'estrema mo-

dernità può così ripresentarsi, in piena consapevolezza e non senza legittimità, come protezione di quel consumarsi della religione, che ne è la forma estrema: *pietas* per essa e in certo modo sua rammemorazione, attraverso la forma di un continuo ricollocarsi entro il suo solco declinante.

Ma proprio questa forma indebolita di secolarizzazione mette a giorno l'attualità e l'acutezza della percezione del proprio tempo che fu di Bonhoeffer. La secolarizzazione è la forma atea (ma religiosa) della continuità: Proprio questa sua doppiezza (atea, come tendenzialmente l'età moderna, ma religiosa, perché bisognosa, come proprio il moderno evidenzia, di una permanente assicurazione di continuità) è il motivo della sua confortevole attualità: ha un'intenzione consolatoria che risponde a un bisogno diffuso.

Invero questo pensare elusivo smarrisce anche la forza critica che può aver nutrito i suoi primi passi. Esso ricaccia il pensiero dentro quella condizione che esso voleva superare e che è stata a lungo l'insoluto tormento della modernità. La modernità, come la secolarizzazione, è differenza radicale dal passato, la quale ha lacerato legami e tradizione e, nello stesso tempo, il bisogno di annullare la minaccia di questa cesura, ricostituendo la continuità interrotta. E poiché ciò non era possibile nella forma di una restaurazione, la modernità si è proiettata, come il pensiero di Hegel mostra, nella direzione di una istituzione della realtà da parte del pensiero: il pensiero pone la realtà; esso inizia senza cominciamento e risolve dialetticamente il reale entro di sé. È su questo sfondo che va inteso lo svolgimento della secolarizzazione nella direzione confortevole di una secolarizzazione come continuità, sia essa risoluzione / dissoluzione / disseminazione. La percezione della violenza contenuta nel progetto dell'uomo di liberarsi da Dio, presentando il nostro tempo secolarizzato come il risultato legittimo di quello.

Ma in tal modo, proprio perché si elude il taglio netto e doloroso della realtà, non si possono produrre proposte praticabili, ma solo placebo culturali. Anzi si dà spazio a riprese elusive della modernità, che ripropongono una continuità ininterrotta e intatta, una certezza disponibile e funzionale o aprono la strada all'emozionale e all'irrazionale per sé, che attrae con la forza del magico e rassicura con l'appartenenza alla setta.

Come Bonhoeffer aveva ricordato, bisogna invece dire che dietro alla modernità non si ritorna (ossia, non si deve): «Non possiamo tornare ai tempi anteriori a Lessing e Lichtenberg». Ma in essa non

si resta (non si può, oggi a prezzo della consumazione stessa della modernità; la dialettica della modernità non produce un nuovo illuminismo, ma il postmoderno, ossia la modernità a prezzo di saldo). Occorre ricominciare di qui, ed è interesse di tutti, credenti e non credenti, perché solo da un ritornare sul momento della cesura, su quel momento differenziale del passaggio che è all'origine della nostra identità storica, che potrà aversi una ripresa del pensare, come un pensare appassionato della verità, e perciò fin dall'inizio eticamente intenzionato.

Proprio questo sostare nel luogo della differenza potrà forse aprire a una considerazione del finito che senza rinnegarne per nulla la finitezza, colga anche il carattere di lacerazione che ad essa è imminente: la memoria del finito, consapevole della drammaticità che lo abita, rende possibile volgersi ad un progetto di senso, che collochi il finito in un orizzonte più ampio. Ho cercato altrove di illustrare questo movimento distinguendo tra senso e significato e individuando nel compito di progettare un senso il *proprium* della filosofia. L'esistenza finita dell'uomo moderno produce gesti e scelte dotate in sé di un significato, autonomo e che non obbliga ad alcuna integrazione. E tuttavia i significati per sé soli non sono in grado di giustificarsi, perché possono solo farsi valere, ma non integrarsi in orizzonte, senza con ciò ambire a diventare altro, ossia senso, capacità di orientamento complessivo e tendenzialmente progettuale. Ma il significato che accetta di aprirsi a una possibilità di senso, accetta l'apertura di un orizzonte di comprensione del finito, che già lo trascende. E perciò il significato, mentre aspira a farsi senso, anche e continuamente vi resiste, perché coglie nell'apertura di un senso la minaccia di precipitare in un orizzonte che il finito non riesce completamente a controllare.

La filosofia ha oggi il compito di forza-

re il finito verso questo orizzonte di senso, di interrogare i significativi circa un senso che possa essere loro compatibile. Quel senso non è contenuto nei significati, ma quel senso, almeno quando è formulato con profondità, è in grado di proteggere i significati nella loro ultimativa positività.

4. Due citazioni possono aiutarci a vedere più da vicino come ciò debba avvenire: «La memoria è autentica memoria, — scrive Pöggeler — solo quando lascia l'altro dipartirsi dalla sua alterità e comprende sé precisamente a partire da questo distacco e da questa separazione. Di conseguenza l'identità, che nella nostra tradizione filosofica è sempre stata anteposta alla differenza, alla differenza ora deve cedere il passo». Analogamente si era già espresso Benjamin: «Aporia fondamentale la tradizione come il discontinuo del già stato in opposizione alla storia come il *continuum* rade tutto al suolo, la rappresentazione della discontinuità è il fondamento di un'autentica tradizione».

Entrambe queste citazioni ci inducono a riflettere su quel cambio di paradigma che mi pare necessario per realizzare quanto sopra si diceva e che è probabilmente ciò a cui Ricoeur allude quando osserva che è lo stesso cantiere hegeliano a dover oggi essere abbandonato. La nostra lontananza da Hegel è la lontananza da ogni pretesa di surrogare, in qualsiasi modo ciò avvenga, una continuità ormai definitivamente rasa al suolo (debolezza in questo senso dei tentativi di ripresa della modernità alla Habermas, che si studiano, con una sorta di ingegneria filosofica, di adattare la ragione alle nuove esigenze, senza prendere atto a sufficienza della radicalità di ciò che è accaduto e che coinvolge lo stesso programma della modernità). E mi pare si possa lavorare in questa direzione tenendo fermo a due punti (che significativamente le citazioni richiamano): a. l'unità della storia come anche l'unità di un orizzonte di senso, non è garantita necessariamente ed esclusivamente dalla categoria della continuità. Differenza, discontinuità, cesura pensate con radicalità e condotte fino al loro significato ontologico possono anch'esse adempiere a questa funzione; b. la memoria, meglio di una mera ragione argomentativa, può aiutare a cogliere nella loro unità distanza e vicinanza, assenza e presenza, senza dover supporre un'inesistente continuità.

Il cambio di paradigma richiede una ragione che muova anzitutto dalla distanza, ma pensi questa distanza nella sua valenza ontologica, ricuperando così un'unità



che non ha la forma della continuità. La ragione ermeneutica, come ragione ontologica del tempo della modernità, rappresenta precisamente il tentativo di cogliere la differenza in tutta la sua drammaticità e nel suo spessore (senza ridurla a mero differire, ma vedendola nel suo sfondo di relazione tensiva con ciò da cui si differenzia). Avviene qui qualcosa di analogo a ciò che dicevamo a proposito del tema bonhoefferiano della secolarizzazione. Laddove essa non è ridotta a una forma indebolita di continuità, ma colta in tutta la sua intenzionalità negatrice, è avvertito anche il legame che inesorabilmente la congiunge a ciò da cui si vuole separare. Nel tempo della modernità, cesura e discontinuità sono il modo in cui il tema dell'essere si ripropone. Cogliarlo adeguatamente significa restare fedeli a un duplice movimento (peraltro inverso rispetto a quello che le tradizionali filosofie moderne hanno messo in atto): non mascherare la differenza e in essa — di qui il ruolo privilegiato della memoria — resistere per ciò che è minacciato di dissoluzione, ma per cui vale la pena resistere, poichè è capace di farsi per ciascuno e per tutti progetto e orizzonte di senso.

In questo orizzonte è forse possibile tentare di costruire progetti «forti» (e tali sono sempre i progetti della memoria, capaci persino di andare contro le pure esigenze della vita nella sua quotidianità). Alla memoria non ci si rivolge come a un succedaneo della realtà, ma come al luogo cui si affida ciò a cui si riconosce valore (per sé e per gli altri) e che perciò pretende di restare.

La memoria costituisce altresì il luogo di una soggettività che si sottrae tanto a

riduzioni individualistiche quanto a improponibili riproposizioni dell'universale, il ricordare infatti è strutturalmente partecipativo (cerca di coinvolgere nel ricordo anche altri, come conferma della partecipazione a un comune valore: è questo il senso della domanda, piena di attese: «Ti ricordi?»); esso coinvolge altri tempi oltre l'oggi e altri soggetti al di là dell'individuo. Ed è forse di questa soggettività della memoria (e che dunque conosce la discontinuità degli orizzonti e che ciò nonostante continuamente ritesse progetti di senso) di cui noi oggi abbiamo bisogno.

Terminerò, se mi consentite, con un'immagine, che riprendo da Bonhoeffer. Nelle *Lettere*, egli ci ricorda che la chiesa non risiede là dove la capacità dell'uomo non ce la fa più, ai confini, ma in mezzo al villaggio. Sarebbe un'immagine tradizionale, se non fosse che il villaggio, dopo la secolarizzazione e nella modernità — come Bonhoeffer sa —, è ormai il villaggio dell'uomo. Eppure anche al centro di ogni città dell'uomo sta ancora uno spazio aperto: la piazza, luogo differenziale della città, luogo in cui la città cessa e inizia, spazio aperto che è memoria degli sconfinati spazi della campagna e dell'origine della città. Lì, e non in un improbabile luogo suo proprio, né in uno sleale accanirsi contro la debolezza dell'uomo, lì dove la città si costituisce e si organizza, dice Bonhoeffer, deve stare la chiesa. Noi potremmo aggiungere nel luogo di una differenza che interrompe senza spezzare e, così facendo, protegge per il futuro, e forse salva.

Ugo Perone

C'è un ruolo della teologia nel dialogo attuale Est-Ovest?

1 - Parlare di teologia in relazione agli sviluppi del dialogo Est-Ovest, significa innanzi tutto domandarsi se nel quadro dei colloqui in corso fra i due massimi sistemi politici in cui si divide il mondo, esiste uno spazio preciso in cui la teologia possa giocare un proprio ruolo.

Va detto subito che il momento storico attuale, segnato da tanta cauta speranza e da indubbi segni di buona volontà, si muove però essenzialmente all'insegna del pragmatismo e non pare molto caratterizzato sul piano culturale. Esiste, è vero, una positiva volontà di rimuovere motivi di tensione, volontà derivata da alcuni fatti: il punto critico raggiunto dalle spese militari, il rischio termonucleare e la diminuita aggressività delle contrapposizioni ideologiche. Ma è chiaramente più un ritorno di saggezza di fronte all'incombenza dell'olocausto che il risultato di un desiderio d'incontro e d'interazione per orientare il mondo verso altre mete di crescita e di progresso. Perché questo avvenga ci vorrà ancora molto tempo e una diversa maturazione delle coscienze.

Eppure, anche in mezzo alle contraddizioni in cui questo dialogo fra potenti si sta districando, non si può negare che quanto sta avvenendo favorisca nuove riflessioni e, almeno implicitamente, abbia assorbito in positivo tanti segnali critici di uomini di cultura (es. il dissenso sovietico) e di Chiesa che in vario modo alla svolta in corso hanno dato un faticoso ma larghissimo contributo, operando sulle conoscenze dei popoli e, al di là di ogni equivoco irenismo, portando a tema la coscienza di verità che è alla base di ogni vera comprensione fra gli uomini.

A questo punto, ci si può legittimamente interrogare se la teologia, non solo sotto il profilo del metodo (cioè, concezione conciliare del dialogo intesa come possibilità del rapporto fede-storia), ma anche contenutistico (i temi essenziali della fedeltà a Dio e all'uomo) non sia in grado di dare ancor di più un suo preciso contributo.

Nel confronto Est-Ovest, che non va considerato solo in termini di potere politico, ma nella peculiare caratterizzazione del pensare, dell'agire, dello stile culturale, bisogna puntare lo sguardo su due fatti: la secolarizzazione che attanaglia l'occidente e l'ateismo di Stato che qualifica l'area del comunismo reale. Di fronte ad essi oggi la teologia è particolarmente attenta e riscopre la sua interiore capacità di riflettere non solo sul dire Dio all'uomo contemporaneo, ma anche di ricomprendere con nuova capacità di sintesi l'uomo e il mondo nella molteplicità delle sue valenze. Pronta, quindi, a inserirsi nel dialogo con una sua specificità e originalità che riconduca ai fondamentali problemi di senso gli sforzi dell'empirismo politico occidentale e orientale. Come affermava a suo tempo Soloviev, il capofila moderno del pensiero filosofico religioso russo: *«Il socialismo e il positivismo, quando se ne sviluppano logicamente i principi, portano a esigere il principio religioso nella vita e nel sapere»*.

Condurre avanti, quindi, una sfida critica per aprire questi grandi fenomeni della nostra epoca al bisogno di Dio che emerge dalla vita e si esprime in una cultura di umanesimo plenario.

Per analizzare questa ricerca di inserimento della teologia in un dialogo non banalizzato o riduttivo, ci riferiamo a due momenti di dialogo culturale che si sembrano indicativi di una lettura e di un clima dei fenomeni precedentemente detti.

2 - I caratteri secolaristici della so-

cietà occidentale sono stati confermati da un recente Simposio tenutosi a Castelgandolfo, con la partecipazione di un nutrito gruppo di uomini di cultura, fra cui Ricoeur e Gadamer. Le note diagnosi sono state riconfermate. Più che una affermazione di profanità del mondo legittima e frutto di un maturarsi storico del cristianesimo stesso, siamo in presenza (per dirla con K. Rahner che pur fu cauto a suo tempo nell'interpretazione del fenomeno), di un tentativo di instaurare una «*profanità atea*», cioè l'annullamento nella teoria e nella prassi del rapporto con Dio. È il senso negativo e preoccupante del secolarismo attuale.

Ciò nonostante rimane impregiudicato l'interrogativo se la secolarizzazione non ci sveli una trasformazione della realtà religiosa, più che un suo superamento, e se la sfida che essa si propone nel quadro della società complessa non stimoli a una nuova missionarietà e a una faticosa scoperta di Dio e dell'uomo. E infatti su questo terreno che avviene oggi l'incrociarsi fra la proposta del Dio biblico e le nuove ipotesi di «*religione laica*» che si muovono orizzontalmente (esaltando valori universali come la ragione, la libertà, la solidarietà, la giustizia, i diritti umani); o l'esperienza del Dio di Gesù Cristo che include anche questi valori e l'indifferentismo che mentre esclude il «*totalmente Altro*» convive con tronconi di religiosità sacrale.

L'Occidente si sta cullando, invece, nell'illusione consumistica e vive in realtà una profonda crisi razionale

Questo articolo riprende i temi sviluppati da d. Agostino Bonivento nella relazione da lui tenuta durante il «Colloquio Est-Ovest» organizzato dal coordinamento europeo JEC-MIEC che si è svolto a Udine tra il 5 il 10 aprile 1988.

e spirituale, percorso dalla parabola radicale identificatasi in quest'ultimo periodo, almeno in Italia, con gli esiti del pensiero debole.

In questo quadro il polo occidentale del pensiero si rivela decadente ed è fatalmente destinato a esprimere al più una tattica e, quindi, a fare il fiato corto nel lungo periodo proprio in forza della povertà ideale, cioè della carenza di una tensione che legghi a un livello più alto i valori universali e ridia senso alla vita superando indifferente e scetticismo.

La teologia si pone a questo punto come ricerca di senso, secondo il metodo induttivo indicato dal Concilio, per operare quella «*reductio ad unum*» in cui l'uomo ritrova se stesso e vince la tentazione del frammento oggi di moda. Giustamente il Concilio afferma: «*In tutto il mondo si sviluppa sempre più il senso dell'autonomia e della responsabilità, cosa che è di somma importanza per la maturità spirituale e morale dell'umanità. Ciò appare ancor più chiaramente, se teniamo presente l'unificazione del mondo e il compito che ci si impone di costruire un mondo migliore nella verità e nella giustizia. In tal modo siamo testimoni della nascita di un nuovo umanesimo in cui l'uomo si definisce anzitutto per la sua responsabilità verso i suoi fratelli e verso la storia*» (GS 55). Risuonano in questo testo datato, chiari accenti profetici che sottolineano autonomia e responsabilità (senza le esasperazioni frammentaristiche), maturità (*reductio ad unum*), verità e giustizia (vie della pace sociale), umanesimo e struttura dell'uomo di tipo comunionale.

Sono queste le piste su cui la teologia si dovrà muovere sempre più per dare forza e significato con transitorio alla volontà di dialogo dell'occidente. È il problema del senso coniugato col servizio e con la ricerca del rapporto fede-vita che dia risposta agli interrogativi profondi dell'uomo.

3 - Il ruolo della teologia nel dialogo con la cultura marxista ha conosciuto a sua volta una prima stagione negli anni sessanta, attraverso una serie di iniziative autonome, soprattutto quelle curate dalla Paulus Gesellschaft. La seconda stagione è iniziata col Simposio di Lubiana (1984) promosso dall'Accademia slovena delle scienze e delle arti e del Segretariato per i non credenti ed è proseguita con il Simposio di Budapest.

Il fatto rilevante è che in quest'ultima stagione il dialogo avviene attraverso organismi ufficiali della S. Sede e dei Paesi comunisti dell'est. In questo Simposio Ivan Berend, dopo essersi pronunciato a favore di un dialogo improntato a fiducia e comprensione, rilevava i punti di convergenza tra le due visioni del mondo, fondati sulla volontà di costruire una società basata sulla giustizia, sulla pace, ecc. Ciò ovviamente in sintonia col tema del Simposio stesso: «*Società e valori etici*». A questa impostazione dava il suo contributo il card. Poupard il quale osservava che «*il rigetto dei valori, la loro relativizzazione, il loro asservimento a un'ideologia, la loro strumentalizzazione a interessi di parte hanno sempre causato devastazioni terribili nel cuore degli uomini e hanno condotto la società alla decadenza*». Lukács, dal canto suo, faceva una elencazione dei gravi problemi morali, come edonismo, droga, alcolismo, nuove sfide che interessano tutti.

Il Simposio poneva a confronto le diverse concezioni di autonomia e responsabilità, di relazioni interpersonali e di convergenze su punti etici comuni, di giustizia e di lavoro, di coesistenza e collaborazione.

Ma solo marginalmente si è tentato una fondazione critica intorno all'uomo e alla sua relazionalità orizzontale e verticale, che radica il postulato del servizio sul bene comune e introduce una diversa epistemologia sullo statuto dei credenti e dei non credenti alla

luce della possibilità di una nuova ricerca di senso.

Non per nulla l'esigenza di allargare il quadro per una risposta di questo tipo si preannunciava già sul finire dell'incontro di Budapest con l'eventualità di un nuovo colloquio da farsi quest'anno (1988) a Leningrado sul tema della presunta «*morte di Dio*», in coincidenza col millennio del battesimo della grande Russia.

4 - Il tema dominante della duplice attenzione occidentale e orientale in cui si colloca autorevolmente la ricerca teologica, è dato indubbiamente dalla domanda fondamentale sull'uomo. «*Cos'è l'uomo?*» — si chiedeva la Gaudium ed Spes, dopo aver riconosciuto che «*credenti e non credenti sono generalmente concordi che quanto esiste sulla terra deve essere riferito all'uomo, come a suo centro e vertice*». E rispondeva: «*molte opinioni egli ha espresso ed esprime sul suo conto, opinioni varie e anche contrarie, con le quali spesso si esalta così da fare di sé una regola assoluta o si deprime fino alla disperazione, finendo in tal modo nel dubbio e nell'angoscia*» (GS 12).

Tadaeus Jaroszewski, nel tentativo di trovare un punto di contatto partiva dalla concezione del Marx adulto, non più affascinato dall'antropologia di Feuerbach, che si ricollega all'uomo concepito a dire di Protagora come «*misura di tutte le cose*» su cui egli stesso ha fondato nel Capitale «*il fine dell'economia nella nuova struttura sociale*». Per cui l'uomo-persona non sarebbe inteso deterministicamente, ma come un essere che sceglie liberamente ed ogni progresso scientifico e pratico egli è sottoposto. Di qui la categoria di «*sorpasso*» (l'«*Aufhebung*») nella quale si collocerebbe l'umanesimo marxiano tendente all'abolizione di tutte quelle relazioni per le quali l'uomo (l'uomo-persona) diventa un essere umiliato, incatenato e degno di disprezzo. Jaroszewski trova sorprendente la possibile cooperazione tra cristiani e marxisti sul terreno della visione comunitaria e personalista della società espressa da Emmanuel Mounier. Se questo è un segnale, l'avvicinamento tra il sistema di pensiero ufficiale ateo-orientale e la riflessione filosofico-teologica segna dei passi in avanti. Ma va subito rilevato che l'ottimismo cristiano, sottolineato in particolare da Ladrière dell'Univ. di Lovanio, «*non si basa su una visione*

scientifica, nè su una concezione filosofica, ma su una esperienza religiosa». Ne scaturisce l'esigenza di pensare all'uomo in termini di immagine del progetto creativo (*imago Dei*), di fine (persona per un incontro personale con Dio), di libertà (affermazione della propria individualità in vista di un ordine che sia parabola del Regno).

5 - Da ciò si desume un caposaldo del dialogo teologico attuale. Pur partendo da esigenze etiche ineludibili e che battono alle porte della coscienza umana in un ventaglio che va dall'ingegneria genetica ai problemi ecologici, dalla minaccia termonucleare alla concezione della pace non solo come «assenza di guerra», ci si accorge che il tema fondante è determinato dal nodo antropologico, cioè dalla concezione di uomo e dall'impianto valoriale che esprime non legato ad una semplice seppur drammatica empiria, ma alla sua struttura in riferimento alla trascendenza e al servizio. È comune all'occidente come all'oriente aver diretto i processi di emancipazione o di sviluppo su rigide regole legate all'economia, oggi sconvolte all'avvento delle nuove tecnologie, pagando un alto costo sul piano della semplicità del vivere, compreso l'equilibrio degli ecosistemi) della fraternità e di una visione globale in cui si possa parlare di umanesimo nel senso compiuto.

La teologia mentre muove una critica serrata al concetto secolarizzante del Dio post-cristiano, che altro

non è se non ritorno al mito o voce di una teologia sociologica in cui si descrivono le linee evolutive della cultura del mondo occidentale, dall'altra rifiuta il concetto di alienazione connesso con l'ottica marxista, anche se qualcuno (Cottier), rifacendosi ai Manoscritti del 1844 di Marx in parte vi vede «*Il frutto di un profondo malinteso*» che avrebbe tuttavia permesso di criticare lo spirito della società borghese.

Resta il fatto che nel dialogo pragmatico fra i due mondi, la teologia può tessere un fecondo rapporto ispirato al servizio e a considerazioni più pregnanti in cui l'etica ritrovi i suoi fondamenti. La teologia deve farsi contemporanea sempre. Ma deve per questo avere una sua fedeltà e una sua disponibilità all'ascolto. Una teologia, pertanto, che mentre si fa attenta ai contributi di tutti — soprattutto del pensare filosofico — sa non venir mai meno ai punti fondanti del messaggio di verità su cui riflette, ma sa anche non generalizzare con un apriori ciò che nel cammino di avvicinamento alla verità appartiene ancora alla ricerca. È una teologia ricca di discernimento nello Spirito che, secondo il metodo induttivo, si fa vicina all'uomo tentando continue sintesi tra fede e vita, e muovendosi fra tensione evangelica e mediazione storica.

Il sapere teologico diventa così, in fase preliminare e quindi come preambolo della fede espressa, esperienza religiosa di fatto, linguaggio culturale al livello più alto, incontro di pluralità e scoperta progressiva di ciò

che unisce. La caduta delle ideologie, se ha contribuito a far sì che ogni sistema di pensiero ed ogni prassi siano attraversati dall'interrogativo, dice altresì che la teologia è chiamata a farsi a sua volta compagna di viaggio umile e sapiente per dare senso più profondo a ciò che è avvertito con immediatezza.

Il discorso sull'uomo, sulla pace, sullo sviluppo porta ad aprirsi anche per via razionale verso l'Altro che è donatore di ogni dono perfetto. Altrimenti questi restano doni imperfetti, legati ai limiti di una morale laica piena di ricadute nell'insufficienza di una razionalità subalterna e strumentale.

Per questo con una paziente maieutica la teologia aprirà a solidarietà più grandi e finirà per introdurre non a soluzioni tecniche ma a più evidenti motivazioni solidaristiche, che superino finalmente il rapporto di basso profilo che oggi si tende a costruire fra etica e soluzioni politiche.

Nel dialogo Est-Ovest, infine, non è solo coscienza critica. È qualcosa di più. È proposta di una diversa logica, nel pensare all'uomo e nel dire Dio, in cui possono trovare motivazioni comuni due mondi fino ad oggi contrapposti.

Concludendo, il momento storico che viviamo offre rinnovate possibilità alle risorse della riflessione teologica che rilegge biblicamente per l'oggi la perenne storia dell'uomo e l'affida alla novità evangelica che costruisce il Regno pur fra le tante contraddizioni del presente.

Agostino Bonivento

SVILUPPO Negli ultimi cento anni siamo cresciuti molto, grazie alla nostra tradizionale esperienza e volontà, tanto da essere diventati la Banca Popolare più grande del mondo. Andiamo fieri di aver raggiunto un traguardo così ambito. Più di 1.200.000 rapporti e più di 8.600 miliardi di lire di operazioni giornaliere rappresentano i risultati più significativi. Un patrimonio di oltre 1.600 miliardi è la garanzia per la sicurezza dei vostri risparmi.  382 sportelli in Italia e 7.313 persone sono ogni giorno al vostro servizio per ogni problema bancario e parabancario. Se operate all'estero, la nostra Filiale di Lussemburgo, la nostra partecipata al 100% Banca Interpopolare di Zurigo e Lugano e i nostri uffici di Rappresentanza a Bruxelles, Francoforte, Caracas, Londra Madrid, Parigi, Zurigo, New York e Mosca vi aspettano con centinaia di nostri Corrispondenti, in ogni parte del mondo.

**Banca Popolare
di Novara**



Alitalia e cultura: Ponte Sant'Angelo

Con il restauro delle statue dei dieci angeli e di S. Pietro e S. Paolo collocati sul ponte S. Angelo, a Roma, l'Alitalia prosegue l'attività di diffusione e recupero del patrimonio artistico italiano.

Ponte S. Angelo, antico ponte Elio, sorse contemporaneamente al mausoleo di Adriano nel 133-134 d.c. e fu edificato per consentire l'accesso al mausoleo stesso.

Il ponte ha avuto un grandissimo risalto storico e topografico per la sua funzione di passaggio obbligato per le folle di pellegrini verso S. Pietro.

Il Pontefice Niccolò V fece costruire alla testata del ponte, verso la piazzetta, due piccole cappelle che, fatte abbattere da Clemente VII, furono sostituite nel 1535 con le statue degli apostoli S. Pietro (opera di Lorenzo Lotti, detto il Lorenzetto) e S. Paolo (di Paolo Taccone, detto Paolo Romano).

Nel 1536, in occasione dell'arrivo a Roma di Carlo V, il ponte fu decorato con otto figure in stucco di Raffaello di Montelupo. Forse da questo trasse lo spunto Gian-Lorenzo Bernini quando, su incarico di Clemente IX, progettò la decorazione dei parapetti del ponte con statue di angeli che reggono strumenti della passione. Anche le balaustre contigue furono rimosse e sostituite dalle eleganti transenne di ferro che un tempo continuavano sul lungotevere. Il lavoro fu diretto dall'architetto Giambattista Cantini e durò dal 1669 al 1672. Gli angeli sono dieci e furono scolpiti da allievi del Bernini (che ne fornì i bozzetti e ne diresse l'esecuzione): Lazzaro Morelli, Paolo Naldini, Ercole Ferrata, Giulio Cartari, Antonio Giorgetti, Domenico Guidi, Gerolamo Guidi, Cosimo Fancelli, Antonio Raggi.

La statua di S. Pietro è opera dello scultore ed architetto fioren-



tino Lorenzo Lotti (1490-1541), detto il Lorenzetto.

La statua di S. Paolo è stata eseguita dallo scultore Paolo Taccone, detto Paolo Romano, molto attivo a Roma (1451) poi a Napoli (1452-1460), ove lavorò all'arco Alfonso d'Aragona.

Alitalia tra Arte e Cultura

La Compagnia di bandiera ha cominciato a «investire nella cultura» nel lontano 1960. Da allora, l'attività di patrocinio si è arricchita e diversificata attraverso manifestazioni di grande rilievo internazionale nel campo della pittura, della cultura e dell'arte più in generale.

Per parlare solo del periodo più recente, da ricordare le tradizionali presenze al Festival dei Due Mondi di Spoleto e al Premio «Una Vita nella musica» a Venezia, le esperienze legate alla «Firenze dei Medici nell'Europa del Cinquecento», la mostra di Antonello da Messina, le celebrazioni di Leonardo a Milano, la Mostra «The Genius of Venice» a Londra, dove sono stati ospitati i maggiori maestri della tradizione pittorica veneta.

L'Alitalia ha collaborato alla ca-

talogazione e sistemazione, nel complesso della Basilica di S. Francesco ad Assisi, della Collezione Perkins costituita da 57 dipinti su tavola di gran valore (Pietro Lorenzetti, Beato Angelico, Simone Martini, Sassetta ed altri) che risalgono al 1300-1400.

Particolare menzione merita poi il rapporto con la Fondazione Agnelli, con l'obiettivo di diffondere nel mondo l'immagine dell'ingegno e della operosità degli italiani.

La Compagnia non ha messo a disposizione solo contributi economici ma anche esperienza, professionalità, tecnologia. Una prima manifestazione di questo impegno è stata fornita nel 1982 dall'endoscopia della statua di Marc'Aurelio. Per i rilievi sono state utilizzate le apparecchiature con le quali periodicamente vengono sottoposte a verifica le strutture degli aerei. A questo intervento si sono aggiunti l'analoga esplorazione del «Cavallo Mazzocchi» (un'opera di grande interesse, esempio di classicismo Augusteo attribuito alla fine del 1° secolo a.C. o agli inizi del 1° secolo d.C.), effettuata a Napoli in collaborazione con l'Università, e l'endoscopia dei Bronzi di Riace.

E. Berti, *Le vie della ragione*, Il Mulino, 1987, pp. 295

Le edizioni de «Il Mulino» pubblicano, per la collana dei Saggi filosofici, il recente sforzo di E. Berti a confronto con alcuni dei problemi più vivi nel dibattito filosofico odierno. Lo studioso, noto soprattutto per le sue ricerche su Aristotele e sulla filosofia greca, ha questa volta preferito affrontare, alcuni dei nodi che il variegato panorama speculativo europeo dell'ultimo decennio ha evidenziato con una risonanza tale, da far entrare perfino nel parlato quotidiano parole e concetti prima tipici solo di una ristretta cerchia di «addetti ai lavori».

Premessa per il discorso di Berti è quel fenomeno da molti indicato come «crisi della ragione», ossia la messa in questione dei modelli di pensiero che più largamente avevano informato di sé la cultura occidentale fino agli Anni Settanta (marxismo, neopositivismo nelle sue varie accezioni, lo strutturalismo francese etc.). Partendo dai limiti, o addirittura dalla messa in congedo di queste forme di pensiero Berti enuncia e pone al vaglio alcune possibili soluzioni, elaborate dalle correnti speculative più recenti, quali l'ermeneutica, la nuova retorica, gli studi tedeschi sulla comunicazione (Apel, Habermas Luhmann).

Un posto tutto particolare è poi riservato al cd. «pensiero debole» e alla (indiscriminata) riscoperta di riflessioni così controverse e aperte a tutte le ipotesi, come quelle di Nietzsche e di Heidegger.

Al di là di una ricognizione, dei dati e degli indici concettuali dei vari pensatori, l'autore privilegia la pista del ritorno della metafisica. Una metafisica significativamente intesa come *sapere della totalità* ma non come *sapere totale*; quasi una risposta alle accuse di «autoritarismo», così frequentemente rivolte da critici di tendenze quanto mai varie (da Vattimo a Popper, tanto per far due nomi).

Una riscoperta che, secondo Berti, deve sostanziarsi con un metodo di tipo «dialettico», visto nel senso di confutazione di tesi opposte, e non nel senso moderno (hegeliano) di processo di unificazione e

sintesi necessitata degli opposti. Questa *soluzione*, sottolinea un dato focale: la crescente domanda di autonomia del sapere filosofico, nel suo oggetto, metodo e linguaggio, rispetto agli «statuti conoscitivi delle scienze umane e sperimentali».

Conclude il libro una rapida rassegna sui problemi della filosofia politica e delle democrazie contemporanee, viste alla luce soprattutto della chiave etica ispiratrice della razionalità pratica e della consueta (ma ormai non più sufficiente) impostazione maritainiana del rapporto tra Stato, comunità e cittadino.

Oltre le singole questioni dibattute, il libro è assai adatto, per i suoi pregi di chiarezza e linearità, a chi desideri avere un'informazione ragionata e seria, alle domande e ai metodi oggi al centro del dibattito filosofico, dando spazio adeguato anche a posizioni che possono sembrare ai margini come nel caso di E. Severino o di G. Bontadini, ma che vengono valutate significativamente e (confutate) per il loro rigore filosofico, e non per la loro tiratura libraria o salottiera.

Antonio Staglianò, *la «teologia» secondo Antonio Rosmini*, Morcelliana, 1988.

A cento anni dalla pubblicazione della condanna delle quaranta «proposizioni», l'interesse per Antonio Rosmini ha avuto un momento di particolare ripresa. Un rinnovato interesse che può fidare su di una mole notevolissima di studi — una mole che dimostra la consolidata attenzione sviluppata intorno a Rosmini particolarmente a partire dagli anni trenta. Una attenzione che ha però privilegiato soprattutto il versante «laico» della riflessione rosminiana (sul piano filosofico e politico-giuridico), una attenzione che quando ha guardato al Rosmini credente lo ha fatto in primo luogo attraverso le lucidissime (e attualissime) considerazioni ecclesiologiche sulle *cinq-que piaghe*.

Antonio Staglianò, con questo studio, vuole appunto colmare (o quanto meno aprire una linea di ricerca che colmi) la

scarsa frequentazione scientifico-sistematica della *teologia* di Rosmini. In particolare di questa l'A. vuole analizzare — ricostruendone caratteristiche ed implicazioni teoretiche — il metodo e l'epistemologia.

Mostrando la peculiare impostazione del roveretano su questi punti — con tutte le implicazioni che vi sottendono riguardo al rapporto filosofia-teologia, fede-ragione — egli vuole da un lato gettare nuova luce sulla non secondarietà della riflessione propriamente teologica di Rosmini, e dall'altro riproporre la possibile utilizzazione a partire dai nodi, ancora tutti da sciogliere, che il più recente dibattito ha evidenziato proprio intorno a quelle tematiche cui si è accennato.

Il lavoro si sviluppa in tre momenti: la ricostruzione *sistematica* dell'impostazione teologica di Rosmini attraverso un rigoroso riferimento ai testi (parte prima), una problematizzazione *critica* delle posizioni emerse — che vengono così soppesate, essenzializzate e (criticamente) consolidate —, una *interpretazione* che consegua Rosmini al dibattito su fede-ragione e sullo statuto epistemologico della teologia come un interlocutore particolarmente significativo (parte seconda).

L'ipotesi interpretativa su cui tutto lo studio è giocato sta nel rilevare una profonda, radicale coimplicazione, in Rosmini, di filosofia e teologia. E qui sta il nucleo forte delle argomentazioni che Staglianò, riproponendo Rosmini, getta sul campo del dibattito più attuale.

In sintesi e, ovviamente, semplificando: la teologia è riflessione critica della fede. Per esserne tale, per essere cioè *logos* della fede) essa deve *contenere* in sé una filosofia, una teoria sull'uomo e sulla sua capacità razionale; essa implica una teoria della razionalità rimandando ad una filosofia. Questa a cui si rimanda, e da cui dipendono in qualche modo le condizioni di possibilità *logiche* del teologare, non può però derivare dall'assunzione di una delle *filosofie separate* (cioè non cristiane)

poichè in questo si darebbe una condizione in cui il filosofo (cristiano), contemporaneamente, per un verso nega teoricamente il fondamento che pure ri-conosce nella fede, dall'altro assume una teoria dell'uomo (come nel caso del marxismo) e della razionalità, come nel caso del positivismo, che negano strutturalmente le possibilità (logiche) del teologare cristiano, assume un linguaggio con il quale è impossibile dire (razionalmente) di Dio. Questa filosofia deve a sua volta necessariamente rimandare intrinsecamente alla fede.

Se non si vogliono lasciare la teologia e la fede di fronte al doppio rischio di un integralismo (irrazionalistico) che ghetizza i contenuti della fede per poi imporli, e di un razionalismo che in nome di una assoluta autonomia della ragione perviene ad una paradossale estenuazione scettica della sua strutturale capacità (quella cioè di riconoscere ed esibire il suo fondamento), occorre (secondo Staglianò-Rosmini) una autentica *riflessione filosofica credente* capace di farsi carico del (di interiorizzare il) dogma cattolico.

Ora per quanto evidentemente sia riportata in forma enormemente semplificata — e per quanto solo telegrafica possa essere la annotazione conclusiva — ci sembra di poter dire che questa impostazione per molti versi assai stimolante (soprattutto nei molti passaggi non sintentizzabili) sia tanto efficacemente provocatoria nella sua parte destruens (quando spiega perchè essendo teologia e filosofia coimplicate in una convergente idea di *logos* non è opportuna una schizofrenica giustapposizione di *teologia cristiana* e *filosofia separate*) quanto *rischiosa* (oltre che di esito piuttosto improbabile) nella sua (ipotese-di-lavoro-per-una) parte construes: una filosofia Staglianò dice esplicitamente, non potrebbe che essere *la* filosofia cristiana (ortodossa?).

Oltre ai molti possibili argomenti teorici *a-contrario* potrebbe essere di qualche non irrilevante valore ripensare proprio, banalmente, al motivo per cui quest'anno ci ricordiamo di Antonio Rosmini.

Maria Cristina Marcuzzo e Anna Rossi Doria (a cura di), «La ricerca delle donne. Studi femministi in Italia», Rosenberg & Sellier, 1987.

In questo volume sono raccolti gli atti del Convegno svoltosi a Modena il 6-7-8 marzo 1987, promosso dal dipartimento di Economia Politica dell'Università di Modena e finanziato dalla Commissione sulla pari opportunità dell'Emilia Romagna.

Il Convegno ha visto gli interventi di numerose studiose femministe, non sul riduttivo confronto in merito ai women's studies ma, attraverso l'analisi e la valutazione generale sulla ricerca delle donne, nei dupli momenti (relazioni e poi tavola rotonda) che affrontavano rispettivamente il rapporto tra femminismo e sapere (piano culturale) e quello tra studi femministi e istituzioni disciplinari (piano politico).

Durante i lavori, di fatto, si è assistito ad una intersecazione e commistione dei livelli, da cui risulta evidente un portato tipico del movimento femminista, sintetizzabile sloganisticamente ne *il personale è politico*, meglio descrivibile come «lo specifico rapporto femminista tra cultura e politica, che si è sempre configurato nei termini né di una identificazione né di una separazione, ma di un continuo intreccio» (cfr. introduzione).

Le relazioni ed i commenti, validi separatamente per le loro peculiarità disciplinari, sono state collegate nell'ampia introduzione dalle curatrici, Maria Cristina Marcuzzo ed Anna Rossi Doria, attraverso alcuni *motivi conduttori* che rendono possibile un'analisi delle diversità valorizzando comunque il persistere di analogie e di comuni sensibilità.

Questi motivi conduttori sono divisi, per comodità espositiva, in *culturali* (soggettività, individualità e tradizione) e *politici* (rappresentazione e rappresentanza).

Ognuno di questi ambiti è ovviamente più avvicinabile da alcune discipline specifiche, anche se di fatto le interazioni sono molteplici. Il Convegno, più che rispondere a domande o risolvere problemi, ha teso ad evidenziarli sottolineando soprattutto la trasversalità di certe questioni che poi

di fatto sono oggi ampiamente discusse a più livelli.

È importante sottolineare che il Convegno ha rappresentato l'emergere di tutto un «ceto intellettuale femminile» che ha «lavorato sodo» in questi anni, come risulta evidente dai contenuti delle relazioni e dal tenore del dibattito, e quindi il libro può essere considerato un punto di partenza per successive elaborazioni e valutazioni sulla «ricerca delle donne».

Scendendo più nel merito delle questioni, è interessante il dibattito che si è sviluppato sull'analisi della soggettività.

Nella elaborazione della soggettività femminile diversi significati vengono attribuiti ad essa dalla psicanalisi, dalla filosofia della scienza e dalla filosofia. Nel primo e nel secondo caso il registro di costruzione della soggettività è relazionale; per la psicanalisi una percezione dell'identità, libera ma non onnipotente, si ha con il superamento del narcisismo e con l'accettazione dei conflittualità interna. Per la filosofia della scienza attraverso il presupposto epistemologico della non oggettività della conoscenza scientifica e quindi della necessaria relazione con l'oggetto della conoscenza. Nella filosofia invece, secondo alcune, la possibilità di porsi come soggetto deriva dall'accoglimento della differenza sessuale come a priori. Altre invece ritengono questo non necessario, perché la filosofia della crisi ha distrutto la soggettività come intero.

Rimangono molte altre problematiche, sul come coniugare uguaglianza e differenza, sui rapporti con il separatismo e il sapere diffuso delle donne, nelle eventuali modificazioni degli statuti epistemologici che l'ingresso del femminismo potrà produrre nelle diverse discipline, e su come giocare l'*estraneità* delle donne alla politica, ormai il campo che più risulta ostico ad un inserimento del *genere*.

Nel libro non è possibile trovare risposte definitive o facili soluzioni, ma solo ricchissimi stimoli per chi, con serietà ed approfondimento, vorrà continuare la *ricerca delle donne*.

RICERCA

L. 2.500

Direttore: Giovanni Guzzetta. Responsabile: Alberto Bobbio. Condirettore: Salvatore Vassallo. Dir. e Amm. Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma, tel. 68.61.948, c.c.p. n. 35038009 intestato a: «Ricerca» Fuci. Spediz. abbon. postale Gr. III 70%. Litotipografia «Nova AGE Patavium» s.r.l. Via Giustiniani, 15 - 00186 Roma. La rivista viene nor-

malmente inviata agli iscritti della Fuci. Condizioni di abbonamento esterne: annuo Lire 25.000, sostenitore Lire 50.000, un numero Lire 2.500, arretrato Lire 5.000. Registrazione del Tribunale di Roma n. 361 del 10 luglio 1985. La collaborazione è aperta a tutti gli universitari; gli articoli non pubblicati non si restituiscono.