

Fucina

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina - fondata nel 1928

Camaldoli 1990

Formazione politica

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana

ANNO VII n. 1-2
GEN.-FEB. 1991

<i>Maria Luisa Venuta</i>	3	Già visto?
<i>Sandro Maria Campanini</i> <i>Patrizia Pastore</i>	4	Ripartire da un congresso
<i>Luca Diotallevi</i>	6	Alcune riflessioni sulla formazione alla politica

Atti delle settimane teologiche *Camaldoli 1990*

Recensioni:

<i>Massimo Coppola</i>	59	<i>Dalla fuci degli anni '30...</i> di M.C. Giuntella e R. Moro
<i>Tanino Crociata</i>	60	<i>Alla ricerca di Salinger</i> di Ian Hamilton
<i>Alberto Bourlot</i>	61	<i>Alice</i> di Woody Allen
<i>Ricerca</i>	62	Indice degli articoli del 1990

Comitato di Redazione:

Giulia Barachini, Sandro M. Campanini, Massimo D'Antoni, Riccardo Larini, Patrizia Pastore (Direttore), Francesca Panarello, Luca Rolandi, Maria Luisa Venuta (Condirettore)

Grafica: Carlo Ferrari

Impaginazione: Carlo Ferrari, Maria Luisa Venuta

Direttore Responsabile: Alberto Bobbio
Direzione: Via della Conciliazione, 1 - 00193
Roma. Tel. 6861948. ccp n. 35038009
Stampa: Nova Age Patavium s.r.l. - Via Giustiniani, 15 - Roma.
Registrazione del Tribunale di Roma n. 361 del 10
luglio 1985 - Sped. in abb. post. - gr. III 70%.
Abbonamenti: Annuo L.30.000; sostenitore
L.100.000.
Un Fascicolo L.3.000; doppio L.6.000
Questo numero è stato chiuso in tipografia
marzo 1991
tiratura: 4.700 copie.

Già visto?

La repentina evoluzione della situazione bellica del Golfo ha calamitato la nostra attenzione: nell'arco di soli due mesi siamo passati dal preannuncio mistificato di una guerra, all'attacco terrestre fino a giungere al cessate il fuoco di pochi giorni fa, che sta scaturendo in queste ultime ore nella auspicata dichiarazione di pace.

Molte parole sono state spese su quanto stava avvenendo: con un dispiegamento mai registrato precedentemente, i mezzi di informazione televisiva mondiale hanno trasmesso quasi in diretta le immagini, le sequenze degli attacchi aerei e terrestri.

Ci siamo trovati sotto un vero e proprio bombardamento di informazioni che, seppure veritiere e realistiche, ci hanno dato una visione banalizzata di quanto stava accadendo perché rispondevano al criterio commerciale di raccogliere più audience spettacolarizzando a tutti i costi la notizia.

Chi di noi è riuscito a conoscere, soprattutto nei primi tempi di questo conflitto, l'entità delle perdite umane causate dagli attacchi militari? Oppure è riuscito ad avere un'idea obiettiva del dissenso trasversale ad ogni possibile schieramento ideologico, che si è formato nell'opinione pubblica italiana in questi mesi, senza che questo, se riusciva a passare su qualche mezzo di informazione ufficiale, fosse identificato con questa o quella posizione particolare?

All'improvviso, ci siamo accorti di non avere strumenti conoscitivi a disposizione per sviluppare oggi una nostra posizione critica.

Negli ultimi due anni ci siamo convinti che non si sarebbe più verificata la possibilità di un conflitto che ci avrebbe visto partecipi. L'attenzione politica si è concentrata quasi esclusivamente sul progressivo e sconvolgente disgelo dei rapporti con l'Unione Sovietica, dandoci l'impressione di aver raggiunto un'equilibrio duraturo basato su patti di cooperazione transnazionali. Le sorti dei piccoli focolai bellici, che si alternano tuttora in alcu-

ne nazioni, concentrate soprattutto nell'emisfero meridionale del pianeta sono state completamente abbandonate dai mezzi di informazione, forse non ritenendole più pericolose per l'assetto politico mondiale. La guerra Iran-Iraq è passata quasi inosservata sui nostri schermi televisivi, pur durando otto lunghi anni, la guerriglia curda ha subito lo stesso destino, e gli esempi in questo senso si sprecherebbero.

Ci rendiamo conto che nonostante i nostri sforzi, non siamo riusciti a creare una cultura della pace che superasse le regole degli schieramenti e soprattutto la legge del più forte sia in campo economico che in quello politico-militare. La calma apparente in cui abbiamo vissuto fino ad ora ci ha illuso che la situazione di pace si fosse ormai stabilizzata anche se su modelli occidentali, che tenderebbero ad omogeneizzare culture ed economie diverse per storia e possibili sviluppi futuri.

Alla fine di questo conflitto non possiamo perciò ritornare tranquillamente ai nostri studi universitari e ai nostri impegni riducendo quello che è avvenuto ad un senso diffuso di angoscia, di tensione, che ci ha tenuto incollati davanti al televisore in questi mesi ponendo un velo di indifferenza sugli altri interessi. Non possiamo, semplicemente perché siamo rimasti tutti sconfitti.

Questo bilancio negativo rappresenta il punto necessario di partenza per riaffermare il nostro rinnovato impegno di costruire la cultura della pace. Verso quali direzioni tendere il nostro impegno, visto che le categorie con le quali abbiamo ragionato fino ad ora non ci hanno impedito di arrivare ad uno scontro frontale di forze militari? E' difficile analizzare esaurientemente le linee di ricerca possibili che, necessitando di un'approfondita elaborazione, troveranno più spazio nel prossimo numero. Vorrei invece lanciare semplicemente alcune provocazioni.

Abbiamo visto che costruire un governo mondiale sovranazionale implica un salto di dimensioni, non potendo più lavorare solamente per schieramenti o per zone di interessi Est-Ovest o Nord-Sud.

(continua a pag. 5)

Maria Luisa
Venuta

Editoriale
RICERCA

Ripartire da un congresso

Patrizia
Pastore

Sandro M.
Campanini

Al tempo che è trascorso e che allontana dal calendario della nostra memoria quella prima, intensa settimana di gennaio, non possiamo affidare solo un "ricordo" ma consegnare anche l'impegno che da quelle giornate trae nuova forza.

Ripartire dunque da un congresso, straordinario come il 50°, significa dare una progettualità alle intuizioni, alle idee ed alle sollecitazioni che hanno dato vita al dibattito congressuale. La tensione nuova che ha guidato il nostro modo di pensare e vivere questo congresso deve allora trovare spazio anche nel modo di appropriarsi di ciò che di più significativo e forse provocatorio è emerso dal dibattito congressuale. Ed è allora giusto guardare alla ricchezza di questi contributi non tanto come a una serie di dati acquisiti ma anche come a un vero e proprio strumento di lavoro, come a un capitale da investire di nuovo. Lo stesso discorso vale per il documento congressuale: che non rimanga un bel documento da mettere semplicemente agli atti dipende dalla volontà e dalla fantasia dei gruppi e delle persone, dalla capacità di ognuno di usarlo in modo flessibile attraverso il nuovo lavoro che si affaccia sul cammino.

Ma il tempo trascorso dalla prima settimana di gennaio non ha purtroppo allontanato quello che vivevamo come un drammatico pericolo, un rischio che si è trasformato in dura realtà: quella assurda e atroce della guerra. Ci sembra di dover sottolineare come più che mai in questa vicenda drammatica sia miope ed inutile la logica degli schieramenti di facciata, quello sterile dualismo che non può che fondare e alimentare polemiche spesso di basso profilo; polemiche a cui purtroppo assistiamo e che certo non sono premessa di un dialogo efficace e costruttivo. Vogliamo invece favorire e condividere l'impegno a maturare in se stessi, attraverso la lealtà del confronto, una capacità di discernimento che porti anche all'e-

spressione di un giudizio grave ma libero. Se profondo e non formale è il senso di solidarietà che abbiamo colto in tanti di noi per tutte le vittime che la guerra sta causando, esso deve tradursi in un impegno a divenire realmente "costruttori di pace" ciascuno nel proprio ambiente, ciascuno per il proprio ruolo.

Per noi c'è una realtà ben precisa: l'università. Operando nel nostro specifico, dunque, vivendo appieno la dimensione dell'ordinario, possiamo costruire e vivere una cultura di pace promuovendo un dialogo tra le diverse culture, favorendo la condivisione di idee ed esperienze a livello interpersonale e collettivo, sperimentando una ricerca che sappia rendere l'università luogo di maturazione e promozione di valori e scelte di pace. La stesura degli statuti non potrebbe essere l'occasione per un esplicito rifiuto da parte delle università di tutto ciò che può favorire l'odio tra le persone e i popoli (a cominciare dalla ricerca per gli armamenti...)?

Vogliamo allora riscoprire un protagonismo che, incarnato nella storia, sappia essere profetico. Profetico, dunque, non astorico: è alla luce della storia, di questa storia che pure sconvolge i nostri giorni che siamo ancora chiamati a dare un nome alle speranze, a condividere quelle autentiche e a smascherare quelle false. A farci carico del desiderio di pace e giustizia suscitato ovunque dalla forza dello Spirito e a respingere con fermezza quel cinismo e quel calcolo che spesso si camuffano con il volto del realismo e della fatalità.

Non dobbiamo sentire tutto questo come un "di più" rispetto al nostro ordinario. Se ciò che ci sforziamo di vivere e di annunciare è la legge dell'amore; se spiritualità, lavoro culturale, impegno civile e partecipazione sono finalizzati a servire l'uomo, a dividerne le ansie e le speranze; come non potremo essere costruttori di pace?

Eccoci a concludere un articolo difficile, denso di incertezza.

Mentre scriviamo, ascoltiamo angosciati le notizie dal Golfo, dove è ormai iniziato l'"attacco di terra". Con rabbia pensiamo agli spiragli apertisi qualche giorno fa, richiusi

F U C I
RICERCA

rapidamente dal discorso di pochi minuti pronunciato dal Presidente degli Stati Uniti.

Eppure, non possiamo sentirci spettatori: la Parola, in questi giorni, ci invita alla conversione, a riconoscere le nostre responsabilità personali e comunitarie per ciò che accade e ad agire nella carità e nella giustizia; il nostro lavoro si apre a nuove problematiche, alla luce della nostra tradizione e del Concilio, che al Congresso ci siamo impegnati a rendere vivo nella nostra proposta formativa. E in questo stesso tempo di angoscia, due documenti di grande importanza ci ricordano la centralità della Resurrezione: l'Enciclica "Redemptoris Missio" e il documento della CEI "Evangelizzazione e testimonianza della carità" - che contiene gli orientamenti pastorali per gli anni '90 - ci invitano ad annunciare a tutti, innanzitutto con la vita, quella Parola di salvezza che non ci appartiene e che riempie di futuro il doloroso presente dell'umanità.

(continua da pag. 3)

E' necessario assumere dati globali valorizzando le diverse realtà culturali, senza far prevalere la logica delle nazioni più favorite dalla propria economia e risorse produttive, facendo in modo che anche in sede di dibattito politico tutte le nazioni rappresentate possano avere potere decisionale. Non conosciamo i procedimenti internazionali e per esempio la violazione dell'art.42 della carta dei diritti dell'ONU è passata inosservata nei dibattiti sulla liceità di questo conflitto.

Ci siamo anche resi conto che qui ed ora è necessario porci in dialogo, e a volte sollecitare a farlo, l'altro che proviene da una realtà diversa dalla nostra per costruire una cultura dove sia il volto dell'altro ad interrogarci.

Per far questo è indispensabile far circolare le idee che nascono da una ricerca culturale rispettosa e interessata agli altri percorsi per affermare che la *cultura delle differenze*, grande sconfitta di tutte le guerre ed in particolare di questa, può e deve essere la prima pietra per costruire una vera e *stabile cultura della pace*.

M.L.V.

Il 22 di gennaio è mancato S.E.Mons. Antonio Bianchin, già assistente generale dell'Azione Cattolica.

Lo ricordiamo per la sua generosa dedizione nello svolgere questo difficile compito all'interno dell'Associazione, per il suo profondo amore alla Chiesa tutta, per la sua testimonianza nel servire fedelmente la Parola. Preghiamo affinché il Signore lo accolga nel Regno per il quale egli ha speso la sua vita.

Don Agostino Bonivento
La Presidenza Nazionale

Ai Gruppi FUCI

Per organizzare campi, escursioni di gruppo, settimane di ritiro, nei mesi di giugno e settembre, le case alpine *fucine* di Cogne (Ao) e Valtournanche (Ao) sono a vostra disposizione.

Per informazioni potete rivolgervi a

Cogne (AO)

Sig.ra Lina Baiostro
via Villa Glori 1/8
16128 Genova
tel. 010/565533

Valtournanche (AO)

Dott. Juan Gabba
via Villa Glori 1/13
10128 Genova
tel. 010/565326

RICERCA

Alcune riflessioni sulla

Formazione alla politica

Convinto della povertà di questa riflessione, e di quella della esperienza di fede da cui nasce, sintetizzo in qualche cartella il testo della conversazione tenuta il 15 Settembre 1990 alla "settimana quadri" organizzata dalla Presidenza Nazionale della FUCI a Camaldoli, nella speranza -interessata- che si rinvigorisca anche per le nostre generazioni un circuito di comunicazione spirituale.

* * *

La "formazione alla politica" non è un problema, è una soluzione.

Tante e diverse circostanze hanno fatto sì che negli ultimi anni all'interno della Chiesa cattolica italiana si sia tornati a parlare ed ad operare in una prospettiva di "formazione alla politica". Per ricostruire con sufficiente approssimazione il significato di questo fenomeno occorrerebbe assumersi l'onere di una impegnativa ricerca. Occorrerebbe almeno chiedersi quali tradizionali preoccupazioni del "mondo cattolico" e quali strategie "pastorali" hanno oggi preso questa forma; quale contigenza delle dinamiche politiche, dei processi di socializzazione politica, di trasformazione della cultura e delle subculture politiche, sono nell'insieme contesto di questa nuova stagione di attenzione alla "formazione politica"; in quali orizzonti teorici questo insieme di iniziative prevalentemente si autocomprende e come vi si orienta.

Qualche primo tentativo di affrontare questi ininterrogativi si è pure dato. In questa sede, tuttavia, ed in modo del tutto provvisorio, mi è possibile semplicemente avanzare alcune considerazioni a riguardo. Credo sia possibile farlo assumendo il fenomeno delle "scuole di politica" (per il vero assai variegato), promosse od in ambito ecclesiale o da soggetti nella cui autorappresentazione il riferimento al dato cristiano gioca un ruolo importante, come esemplare, appunto, per questa stagione di interesse nuovo e diffuso verso la "formazione

alla politica".

Una cosa, fra tutte, mi sembra forse più urgente sottolineare.

Come spesso capita, anche in questo caso sarebbe indizio di superficialità riflettere sulle difficoltà e sulle eventuali prospettive di questo fenomeno senza rendersi ben conto che esso, prima che costituire problema (conviene sostenerlo? correggerlo? restargli indifferente o tentare di contenerlo?), è una precisa soluzione ad un problema di valore strategico molto più alto. Ovvero, prima di affannarsi a moltiplicare certo tipo di occasioni - soprattutto se ecclesiali - di formazione alla politica, ci si dovrebbe chiedere quale soluzione di massima esse (di fatto) precostituiscono per il problema del rapporto tra Chiesa e politica, tra personale esperienza cristiana e partecipazione politica. (E' appena il caso di ricordare che qui parliamo -e non possiamo che parlare- di politica in senso moderno, di politica come una delle tante funzioni del sistema sociale.)

I "presupposti" di una soluzione.

Per rimanere fedeli alle scelte di brevità e di genere letterario che abbiamo fatto, possiamo solo mettere in evidenza alcune opzioni che fungono da cornice, da orientamento, da metodo e criterio rispetto alla "soluzione" del problema dei rapporti tra l'esperienza cristiana e partecipazione politica, la quale per l'appunto trova espressione significativa in tante iniziative ecclesiali di "formazione alla politica".

Mi sembra si assuma, da parte di quelle,

- la disponibilità di una serie di insegnamenti o "contenuti" dei quali non è in discussione la validità almeno generale;

- l'esistenza a priori di un obbligo per la comunità ecclesiale ed il credente ad occupare un posto nella vicenda politica;

- una speculare funzionalità di questa (la politica) alla missione cristiana,

- la convinzione della *significanza e della applicabilità* contesto politico degli insegnamenti e dei "contenuti" di cui si dispone,

- infine -e non di rado- la comprensione della politica come della privilegiata e quasi riassuntiva tra le funzioni sociali.

RICERCA

In questa prospettiva, viene anche implicitamente assunto che il promotore di questi processi, ed il patrimonio di insegnamenti di cui si ritiene in possesso, si autocomprendono come relativamente indipendenti dalle dinamiche e dalle trasformazioni che intervengono quanto meno in contesto politico.

(Perché sia chiaro subito il mio pensiero, debbo dire che già in questi pochi e generalissimi punti a me pare persistano tracce del decadimento del sentimento di "responsabilità anche politica della fede" nell'empio e pagano "dovere della politica", il quale è poi interpretato da alcuni come diritto senza limite ad un posto nel ceto politico ed imposto o ridotto per altri in obbligo - magari conveniente - a sostenere i primi. Mi pare che tutto ciò trovi piuttosto spiegazione nella cultura politica ormai ampiamente indotta da un certo sistema elettorale, che non nella elaborazione teologica e nella prassi ecclesiale più recenti. Ma, procediamo con ordine....)

Dal punto di vista della tradizione culturale e della storia delle idee credo che legittimamente si possano rintracciare nel fenomeno di cui stiamo parlando alcuni elementi di quello che potremmo chiamare il "maritainismo popolare" del cattolicesimo italiano. (Senz'altro una tradizione culturale importante, degna di considerazione teorica e certamente benemerita dal punto di vista storico, che ancora recentemente ha giocato un ruolo notevole e positivo nella stagione della polemica tra cosiddetti fautori della "presenza" e fautori della "mediazione".)

Debbo però confessare che di fronte a questa serie di opzioni generali, ed all'ipotesi di accordare loro una funzione nel presente, la mia personale reazione è di forte perplessità. Collocherei, ve ne fosse la possibilità, la discussione di queste perplessità nel contesto del dibattito sul significato e sui limiti della 'secolarizzazione'. Non potendolo, vorrei semplicemente dar conto di questi dubbi da *due prospettive* molto parziali. Non prima, però, di aver detto che segnali di difficoltà che ormai emergono evidenti in giro per il paese dalle "scuole di politica" (alcune sono state "dismesse", altre si

sono imposte periodi "sabbatici", in generale non hanno prodotto in misura percepibile personale, programmi, o iniziativa politica) non dovrebbero essere né occultati né strumentalizzati per giudicare tutta una esperienza. Mi pare piuttosto che costituiscano solo uno dei tanti aspetti da valutare attentamente: e che, in esso, soprattutto meriti attenzione il fatto - a mio giudizio assolutamente positivo! - che le "scuole" che più hanno inciso nel proprio contesto locale sono state quelle di fatto connesse ad una precisa strategia politica (si pensi al caso palermitano). Del resto è strano, o sospetto, che qualcuno ancora neghi che di possa ragionare solo *politicamente*, e che l'ideologia (come opposto della laicità) sia proprio la pretesa di dare al ragionamento politico una base più solida ed un orientamento più certo rispetto al "fare" politico (il quale si riscatterebbe dunque solo succedendogli).

In primo luogo, allora, e precisamente da una prospettiva sociologica (nel senso di *teoria generale della società*), mi pare che l'insieme dei presupposti di cui abbiamo parlato si dimostri inadeguato rispetto a rappresentazioni delle forme e dei livelli di modernizzazione sociale, in particolare di differenziazione, che mi paiono oggi più convincenti. Per altro, non certo a caso, è proprio questo uno dei temi rispetto ai quali anche i testi del Concilio Ecumenico Vaticano II più evidentemente mostrano dei limiti culturali.

D'altronde, anche se riflettiamo sui prodotti della ricerca storica, possiamo, -credo- facilmente convincerci che, anche in Italia, questa cultura cattolica della politica e del rapporto con la politica, nel suo lungo periodo di egemonia, ha prodotto tutt'altro (grazie a Dio!) rispetto a ciò che prometteva: ovvero la realizzazione di un 'progetto'.

Da un punto di vista teologico, in secondo luogo, ci accorgiamo facilmente che all'ombra di quei presupposti scompare una delle acquisizioni fondamentali proprio dell'ultimo Concilio: l'essere la Chiesa non una società ma un sacramento, l'essere la fede risposta ad una Vocazione ed accoglienza di una Grazia (si a partire da una precisa condizione e dunque

Luca Diotallevi

RICERCA

anche da una cultura) piuttosto che la cultura (o meglio le culture) che quelle risposte hanno sempre contribuito ad edificare e non di rado hanno assolutamente caratterizzato. Fedeli allo Spirito e alla Tradizione viva del Concilio anche nel momento in cui si rileggono i suoi testi (Concilio che Paolo VI si era premurato di offrire alla Chiesa come "il catechismo dei nostri tempi"), credo si possa serenamente riaffermare che non ha senso né spazio alcuna speciale relazione tra la Chiesa ed un progetto politico, né, tanto meno, che la fede stessa può accettare di riconoscersi come definitivamente "mediata" in un 'progetto' politico.

Mi pare, per richiamare solo un tema, che nel progetto politico prenda forma, necessariamente, una comprensione del 'tempo' ed una comprensione delle condizioni in cui si esercita ciascun atto di 'responsabilità' personale assolutamente incommensurabili a quelle proprie di un'esperienza di fede. Non credo insomma che nell'Evangelo ve ne sia per metter su una "scuola di politica".

Anzi, se una analogia dovesse essere trovata tra quella che può sembrare la condizione di funzionamento della politica nella società di oggi e l'esperienza cristiana, essa credo sia nella comune irriducibilità ed impermeabilità ai 'progetti'. Una analogia che, in pratica, non ha altro significato se non quello di una radicale distinzione.

Il "mondo cattolico" come ottica spirituale perversa.

A me pare, insomma, che vi sia un legame inscindibile tra un certo recente modo di intendere la "formazione alla politica" e l'abitudine della Chiesa (a volte dell'azione cattolica, della FUCI) a pensarsi ed a pensare ancora in termini di "mondo cattolico".

A pensarsi ... come "mondo cattolico": perché (anche al di là delle intenzioni) si opera come se si disponesse o si potesse approntare un 'progetto' e perché -ma è lo stesso- si presuppone l'esistenza di un "piano" sul quale sia possibile ragionare di politica *senza schierarsi e prima di fare politica*.

A pensare ... la politica come il "mondo cattolico" l'ha pensata per anni: ovvero attraverso

le prospettive (consapevolmente od inconsapevolmente illusorie) del 'progetto'.

Credo che una realtà ecclesiale come la FUCI non renderebbe un buon servizio né alla Chiesa né alla società se assumesse oggi la cultura della politica e del rapporto con la politica proprie del "mondo cattolico"; credo, soprattutto, che così, facendo non resterebbe fedele alla propria vocazione.

In questa sede non intendo discutere, né tanto meno "mettere in discussione" l'esistenza e la funzione sociale del "mondo cattolico": di iniziative ed istituzioni culturali, politiche, sociali, ecc., "cattoliche", o "di cattolici" che si dicano. Mi preme solo ribadire quella distinzione profonda, riannunciata dall'ultimo Concilio, tra la Chiesa e tutta questa realtà sociale, distinzione tra l'altro compresa bene nella "scelta religiosa" e da tanta parte del magistero dei Vescovi italiani e della CEI. Non vorrei insomma che la prassi e la cultura delle "scuole di politica" si trasformino nell'ennesimo fattore di ritardo rispetto ad un'assunzione piena di questa svolta nella vita della Chiesa e dei cattolici italiani.

Come comunità ecclesiale, invece, al fine di ricostruire un più adeguato rapporto con la vicenda politica, il primo passo da fare è forse proprio quello di affermare e di testimoniare la *non* necessità dell'impegno politico per uncredente.

Se vogliamo, come per la democrazia è un grosso pericolo la trasformazione della politica in una professione (e dei politici in un ceto), così per la salute della vita spirituale cristiana non è certo un buon segno che si presenti la attività politica come una particolare "vocazione".

le poche parole che ci siamo imposti come limite non ci consentono quanto servirebbe per meditare con pacatezza e profondità su questo punto. Dunque, con una brevità forse stridente, dobbiamo limitarci a ricordare che l'essere pronti a "rispondere" in ogni momento al Signore che chiama non consente che si possa

(Continua a pag. 57)

Camaldoli 1990

Filosofia e teologia
di fronte al problema della verità

Angelo Bertuletti
Claudio Ciancio

Cosa possiamo sperare?
La salvezza cristiana tra
giustizia e misericordia di Dio

Edoardo Benvenuto
Claudio Doglio

La filosofia

di fronte al problema della verità

Claudio
Ciancio

La verità è uno di quei temi di fronte ai quali la filosofia sperimenta il carattere vertiginoso della sua ricerca: dovendo parlare della verità con verità, essa è costretta a presupporre ciò che deve chiarire; sembra che la verità non si possa cercare se non avendola già trovata, e cioè avendo già un criterio di verità, che d'altra parte invece deve essere ancora trovato. La vertigine nasce dalla perdita di terreno solido e di orientamento. La filosofia è esperienza di disorientamento, è esperienza abissale perché è un retrocedere fino al punto in cui non c'è più alcun punto di riferimento, al punto in cui, cioè, l'essere stesso si origina. Ed è un'esperienza non solo di vertigine, ma anche di povertà assoluta, come dice Schelling in uno splendido passo delle *Conferenze di Erlangen*: "Chi vuole collocarsi nel punto iniziale della filosofia veramente libera deve abbandonare anche Dio. Vale qui il detto: chi vorrà conservarlo lo perderà, e chi lo abbandona lo ritroverà. Colui soltanto è arrivato al fondo di se stesso e ha conosciuto tutta la profondità della vita, che in un punto ha abbandonato tutto, per il quale tutto è sprofondato, e che si è visto solo, di fronte all'infinito: un passo enorme che Platone ha paragonato alla morte. [...] Chi vuol veramente filosofare deve rinunciare a ogni speranza, a ogni desiderio, a ogni nostalgia; non deve voler nulla né saper nulla, sentirsi del tutto povero e nudo, abbandonare tutto per guadagnare tutto."

Dalla vertigine si può uscire negando la validità della domanda filosofica in quanto circolo vizioso. Di qui si apre la via allo scetticismo (la verità è impossibile a trovarsi) o alla riduzione della verità a criterio di conformità a regole di senso e di validità preventivamente stabilite e che hanno il loro senso nell'utilità o funzionalità a qualche cosa.

Dalla vertigine si può anche non uscire, ma ci sono modi diversi di stare in essa. Posto che la vertigine nasca dal dover rendere ragione dei criteri di verità comunemente accettati

senza poter ricorrere ad altre certezze, si può pensare, in primo luogo, che compito della filosofia sia smascherare o relativizzare quei criteri senza peraltro poter ancora accedere a un nuovo e autentico modello di verità: di qui l'attesa di una svolta epocale, in Nietzsche (che nega il valore della verità) e in Heidegger (che ne attende una nuova configurazione), i quali presuppongono un fatale erramento dell'umanità. Oppure il retrocedere dietro ai criteri di verità accreditati può condurre a considerare la riconosciuta impossibilità di accedere a un nuovo e autentico modello di verità come la vera svolta epocale: è la proposta del nichilismo contemporaneo che pensa a un progressivo e inevitabile dissolvimento della verità.

E' anche possibile stare nella vertigine senza esserne travolti, riconoscendo cioè che il nostro stesso domandare sulla verità è segno del nostro essere già nella verità, una verità che non si dà in modo oggettivo, ma è presupposta dal nostro dire che, consapevole di tale presupposto, ne può parlare in modo indiretto e allusivo.

Verità del discorso e verità dell'essere.

Ma occorre precisare in che senso parliamo qui di verità. La verità è un carattere del discorso o è un carattere della realtà? Con il primo significato si intende il fatto che il discorso riflette, nella sua struttura e nel suo senso, la realtà. Ma è possibile un accesso diretto alla realtà? Il senso ingenuo della verità come adeguazione è da un pezzo tramontato, se pure è mai stato così ingenuo come si crede. La definizione coniata da Isacco Ben Salomon nel IX secolo (*adaequatio rei et intellectus*) già da Tommaso non è intesa nel senso di una passiva riflessione speculare, supponendo piuttosto un attivo intervento dell'intelletto. Successivamente l'adeguazione sarà intesa in senso sempre meno speculare e sempre più come adattamento reciproco di realtà e discor-

RICERCA

so: la verità non starebbe tanto nell'esattezza dell'immagine, capace di rappresentare l'essenza delle cose, ma piuttosto nel consentire un rapporto riuscito con esse. E' un processo che dal nominalismo occamista va fino al fenomenismo kantiano, che esclude esplicitamente la possibilità di una conoscenza corrispondente all'in sé delle cose. E più in generale si può dire che la filosofia moderna sia segnata da un processo di soggettivizzazione della verità.

Tale soggettivizzazione della verità (su cui ha molto insistito Heidegger) conduce all'oblio dell'altro e più fondamentale senso della verità, la verità dell'essere, e cioè il fatto che c'è una verità del discorso solo perché c'è una verità dell'essere, perché l'essere è e si è rivelato nell'insieme della realtà. Le tesi di Parmenide (l'essere se ne sta immobile e perfetto, e verità è dire che l'essere è e non è possibile che non sia) fondano la verità del discorso nella verità dell'essere, sul fatto che esso è perfetto ed eterno. C'è verità perché l'essere è, senza negazioni di sorta. I frammenti di Parmenide, tuttavia, non permettono di articolare in modo soddisfacente il rapporto tra l'essere e le cose: l'essere non è le cose che sono, ma ciò da cui le cose provengono, non un ente, ma la condizione di tutti gli enti. Di questo senso dell'essere e di questo senso della verità come provenienza delle cose dall'essere resta una traccia in Aristotele quando vede nella meraviglia il sentimento filosofico fondamentale. Meraviglia è sentimento vertiginoso: è come un passo all'indietro rispetto alla totalità del reale per stupirsi che esso sia, per ammirare l'essere che vi si è manifestato. Ci si meraviglia quando ci si sottrae all'ovvietà dell'esserci delle cose e ci si riporta alla loro origine. Lo stupore greco è stupore di ammirazione: si ammira il reale riconoscendolo, in quanto manifestazione dell'essere, come divino e necessario, come vero. Solo l'uomo può introdurre in esso l'errore.

L'idea che la verità del discorso si fonda non solo sulla sua corrispondenza alla realtà, ma sulla verità di questa, si prolunga in modo diverso nel mondo cristiano: per gli scolastici vi è anzitutto una verità delle cose, che consiste nella loro conformità alle idee divine o all'essere divino: da questa verità delle cose discende

quella del discorso.

Ma con il cristianesimo si è introdotto ormai un senso diverso della verità: la totalità della verità apparirà infatti come sospesa al volere divino e non necessaria: insieme alla meraviglia comparirà l'angoscia, quell'angoscia espressa nella domanda filosofica fondamentale di Leibniz, Schelling e Heidegger: perché l'essere piuttosto che il nulla? Non è tanto che si dubiti dell'essere, ma si dubita della sua manifestazione (della verità): la verità appare come precaria e non garantita, ed anche più minacciata dall'opera dell'uomo di quanto non la sia per i greci. Si ha qui la prima e fondamentale differenza fra l'esperienza greca e l'esperienza cristiana della verità. In ambedue i casi la verità ha la sua radice nell'essere e nel suo manifestarsi, ma, essendo diverso il modo del manifestarsi, diverso sarà il senso della verità.

Verità e senso.

Si presenta un altro problema, quello della distinzione e del rapporto tra verità e senso, un problema di particolare attualità, dal momento che il modo prevalente in cui oggi la verità viene dissolta è proprio la sua sostituzione con il senso. Oggi, piuttosto che di verità, si preferisce parlare di senso. E' quanto avviene, nel modo più esplicito, in certi, prevalenti, orientamenti del pensiero ermeneutico, per i quali, tramontata la verità unica e assoluta, resta soltanto l'interesse per la comprensione del patrimonio culturale in una libera appropriazione e proliferazione dei suoi sensi. Qualsiasi opera o tesi viene allora valutata non nel suo tenore di verità, ma per il suo senso, e quindi per il suo interesse e originalità, per la sua portata pratica o per la sua qualità estetica. In realtà il prevalere del senso sulla verità non è soltanto un esito dell'ermeneutica, ma è il risultato di molte tendenze del pensiero contemporaneo, nelle quali l'interesse per la verità ha lasciato il posto all'interesse per la finalità umana della conoscenza, facendo prevalere i criteri di fruibilità e operatività (marxismo, pragmatismo, neopositivismo, diverse epistemologie). Ogni svuotamento di verità viene sempre compensato da un riempimento di praticità o di esteticità.

RICERCA

Ma che la sostituzione della verità con il senso sia insostenibile lo rivela già il linguaggio comune, per il quale dire che il mondo ha senso è come dire che c'è verità, con il che si sottintende che il senso è inseparabile dalla verità. In realtà anche il lavoro ermeneutico muove alla comprensione del senso in quanto è orientato dall'interesse per la verità: lo sforzo di rigore e di fedeltà che lo anima non sembra sufficientemente motivato dall'interesse per la semplice scoperta del senso proprio di un testo, ma piuttosto sembra che la sua intensità gli derivi dal valore e dal contenuto di verità che quel senso porta con sé.

Tuttavia la possibilità di distinguere e persino separare senso e verità (che l'attuale sostituzione della verità con il senso evidenzia) è molto significativa e rivelativa di un carattere essenziale della verità. Se infatti si può distinguere tra verità e senso, ciò avviene solo perché la manifestazione dell'essere è libera, vale a dire il senso che si manifesta sarebbe potuto essere anche un altro, dunque la verità intesa come il fatto che l'essere si manifesta e il particolare senso che in quella manifestazione dell'essere si rivela non sono formalmente la stessa cosa. Sarebbe possibile risolvere il senso nella verità solo se la manifestazione dell'essere fosse necessaria e avesse quindi un unico senso possibile. Ma una tale verità in fondo non sarebbe nemmeno riconoscibile. Non potremmo infatti comprendere il manifestarsi dell'essere, se non vi fosse una differenza fra l'essere e la sua manifestazione, differenza che viene totalmente a mancare, se tale manifestazione (nel mondo) è necessaria: in questo caso infatti l'essere si prolungherebbe nella sua manifestazione senza soluzione di continuità. Solo pensando l'essere come libertà diventa allora possibile distinguere non solo verità e senso, ma anche essere e verità. Se infatti l'essere è libertà, allora il suo manifestarsi libero (la sua verità) non è l'essere stesso, perché ciò che è prodotto liberamente non risolve in sé il suo produttore (così noi siamo liberi perché non ci risolviamo nei nostri atti, ma possiamo ancor sempre determinarci altrimenti). E se l'essere è libertà, allora la sua manifestazione poteva essere diversa: il suo senso è sì dato soltanto con la manifestazione,

Camaldoli 1990

PRIMA SETTIMANA

ma la capacità manifestativa dell'essere (la verità) non si risolve in quella determinata manifestazione. Come non era necessario che l'essere si manifestasse, così non era necessario che si manifestasse nel particolare modo in cui si è manifestato.

Qual è il guadagno di queste astratte distinzioni? E' proprio quello di preservare la possibilità della verità. Sembrerebbe che il non distinguerla dall'essere, che il venir meno della differenza, sia un radicarla più saldamente nell'essere. E invece significa toglierle la riconoscibilità. Possiamo vedere nel mondo la manifestazione dell'essere solo perché l'essere è altro dal mondo e non è congiunto ad esso da un legame necessario. Allo stesso modo pensare la verità come possibile in un'unica forma, secondo un unico senso, significa pensarla come necessaria e quindi, di nuovo, renderla irriconoscibile.

Verità e tempo.

La distinzione verità-senso e verità-essere appartiene alla concezione della verità propria della filosofia del mondo cristiano, che riconosce esplicitamente la libertà dell'essere. Nel mondo greco prevaleva piuttosto l'esperienza dell'immediato radicamento della verità nell'essere (ciò che finiva per far pensare alla sua necessità). Era esperienza della divinità e perfezione del mondo; il senso greco della verità - e per senso intendiamo, più precisamente, il suo significato per l'uomo, il fine del suo darsi - è allora la contemplazione. La verità come immediata e perfetta espressione dell'essere non può determinare alcun altro movimento e non può esigere alcun altro intervento se non la contemplazione. Diverso è il senso della verità nel mondo cristiano, per il quale la rivelazione dell'essere (la creazione e la storia) ha il senso (va verso) del compimento del regno

di Dio come universale regno di amore. La verità in senso ebraico è la fedeltà di Dio alle sue promesse, è la manifestazione dell'essere come Dio che guida l'universo all'unione escatologica con lui. A questo senso della verità si associano immediatamente due caratteri: 1. la verità si produce storicamente; 2. proprio perché la verità si deve compiere storicamente, bisogna ammettere che essa è ancora oscurata anche se orientata verso il suo disvelamento. L'essere è, ma la verità non è ancora o non è più: ecco esplicitarsi quella differenza tra essere e verità che il pensiero greco non ha sottolineato; ed ecco affermarsi la storicità della verità, ma anche, d'altra parte, il significato della storia in quanto produttiva di verità.

Per questo l'esperienza della verità è ormai inseparabile dal tempo. La verità non si dà come ciò che sta ed è compiuto; essa è passata, oppure emerge nell'attimo fuggevole del presente o è attesa nel futuro. Perciò la verità ci si dà solo nella rammemorazione, nell'esperienza dell'attimo o nell'anticipazione del desiderio o del simbolo. L'attimo è il brillare, l'apparire, assolutamente discontinuo, di un diverso essere del mondo: è quel che si sperimenta in un'illuminazione improvvisa, in uno stato di grazia, in un'irripetibile congiuntura storica. L'attimo in cui brilla la verità è sempre discontinuo (non è perciò un presente che sta e che dura), è sempre segnato dalla differenza, è miracoloso. Il miracolo è, sul piano religioso, un'esperienza di verità nell'attimo; così pure la grazia (anch'essa un miracolo), in quanto rivolgimento inatteso, rinnovamento radicale. Miracolosi sono ancora i momenti di felicità improvvisa, un'intesa insperata con un'altra persona, un gesto di amore assoluto, o ancora una svolta inaspettata della storia, nei momenti iniziali delle rivoluzioni. Nell'attimo si illumina un essere altro, un essere altrimenti del mondo. Questo essere altrimenti può rimandare al passato o al futuro, senza però ridursi a mera ripetizione dell'uno o anticipazione dell'altro. C'è un'esperienza della verità come attimo originario e irripetibile, che è certamente qualcosa di fragile e delicato, un precario frammento, che richiede protezione e memoria fedele e che, comunque, è esposto all'oblio e alla rovina, ma che tuttavia si propone

come autonoma manifestazione di verità del presente. Se infatti il presente potesse soltanto ripetere la verità del passato, allora la verità sarebbe compiuta appunto nel passato e il tempo ne sarebbe un velo oscurante, che solo di tanto in tanto si squarcerebbe per mostrarne qualche raggio; se poi il presente si limitasse ad anticipare il futuro, allora in quanto presente sarebbe escluso dalla verità; ma senza esperienza della verità come è possibile riconoscere le anticipazioni? Ecco l'importanza della verità del presente. Essa non ha bisogno del futuro per manifestarsi come verità, non è semplice anticipazione o preparazione; ma al contrario è il futuro che trae da quel presente il suo senso di verità, in quanto cioè diventa conferma e salvezza di quelle manifestazioni di verità. Nella verità del presente si conserva un aspetto dell'esperienza greca della verità, solo che per il pensiero greco si tratta di una stabile ed eterna presenza, qui invece della paradossale salvezza dell'evento imprevedibile e irripetibile (qui sta la verità delle filosofie dell'effimero: è proprio questo effimero che deve essere salvato, senza sacrificarlo all'eterno, ma salvandolo proprio come effimero; su questo punto quelle filosofie fraintendono completamente la natura del cristianesimo credendo che esso sacrifichi l'effimero all'eterno, mentre in realtà esso afferma il paradosso della loro unità).

Ma vi è anche una specifica verità del futuro, non solo come conferma e salvezza della verità degli attimi, ma anche come svolta radicale della storia che produce un arresto della temporalità distruttiva e un pieno dispiegamento della verità. Questa verità del futuro ci si presenta nel desiderio e nell'anticipazione utopica. Ma l'esperienza della verità del futuro non è separabile dall'esperienza della verità del passato. Nel mondo cristiano la verità è sperimentata come storicamente oscurata: la possibilità del suo pieno dispiegamento è fondata sulla consapevolezza di una sua originaria incontrastata manifestazione: non che la verità futura debba essere identica a quella passata, e tuttavia essa appare possibile perché la sua manifestazione è più originaria dell'oscuramento.

La verità nel passato si presenta nell'espe-

*Claudio Ciancio è
docente di filosofia
presso l'Università
di Lecce*

RICERCA

rienza della bontà del mondo, esperienza di immedesimazione vitale con la natura, quasi un ritorno all'alba del mondo e alla sua innocenza. E ancor più nella memoria dell'infanzia, di quei momenti di felicità piena e di pieno accordo col proprio mondo, che solo nell'infanzia si possono dare. Che la verità sia o, meglio, possa affermarsi, lo si può credere solo perché si ricorda l'infanzia. I momenti di identificazione vitale con la natura e i ricordi felici dell'infanzia ridestano falde sepolte della nostra memoria, l'immemorabile stato di conciliazione assoluta col mondo, di perfetta unità e armonia. Se non si torna piccoli, non si può entrare nel Regno.

In termini cristiani l'esperienza di verità come passato è esperienza della creazione, esperienza irrecuperabile ma come ridestata da quelle esperienze che rimandano ad essa. Analogamente l'esperienza di verità come presente è esperienza dell'Incarnazione e dell'opera dello Spirito, mentre l'esperienza della verità nel futuro è desiderio e attesa del Regno.

La verità è originariamente temporale perché il rivelarsi dell'essere è libero ed anzi l'essere è libertà. Ciò che è frutto di libertà ha un prima e un dopo (ha un tempo), perché ha una possibilità distinta dalla realtà, o un non-essere distinto dall'essere, e un passaggio discontinuo fra i due stati. Se l'essere è libero, bisogna pensare a una temporalità dell'essere e non solo del mondo, una temporalità in cui vi è realmente un prima e un dopo, anche se non reciprocamente escludentisi (di questa temporalità ha parlato Schelling). In quanto l'essere è libertà, la sua rivelazione è evento (ciò che è necessario non è storico e tutto ciò che è autenticamente storico è libero). Perciò la verità non è lo stare eterno e immobile dell'essere, ma il suo manifestarsi non necessario, un manifestarsi che poteva non essere e poteva essere diversamente da quello che è.

La temporalità dell'essere è però diversa da quella del mondo. Quest'ultima infatti non implica un semplice rivelarsi dell'essere, ma un suo rivelarsi contraddittorio (ed è per questo che in molti casi è stata considerata apparente): l'essere non solo si manifesta, ma anche si occulta, e non perché (come vuole Heidegger) l'essere donandosi nella totalità degli enti si

Camaldoli 1990

PRIMA SETTIMANA

ritira in quanto essere, ma piuttosto perché la manifestazione che ne abbiamo non ha un senso univoco e unitario, ci appare ambigua ed enigmatica. La temporalità del mondo è infatti non solo produttiva e innovativa, ma anche distruttiva e regressiva. E' una temporalità nella quale la discontinuità implica l'esclusione, in cui cioè l'innovazione avviene a prezzo della distruzione. La libertà è sempre discriminazione di possibilità, ma la temporalità del mondo è sempre anche discriminazione di realtà. La temporalità mondana è contraddittoria perché in essa ciò che viene a manifestazione è incessantemente negato. In questa temporalità il passato è realtà perduta, il presente è lotta, il futuro è possibilità indecisa e incerta. Il futuro non è qui inteso semplicemente come ciò che succede dopo. Ciò che accade dopo diventa veramente futuro solo come ciò che si sottrae al ripetersi della successione per stare nel suo compimento. La verità dell'attimo è proprio il tentativo di uscire dalla successione, di arrestare, per un attimo appunto, il movimento sempre identico della ruota del tempo, nella quale le forze creative e quelle distruttive stanno in un sostanziale equilibrio. La verità non richiede tanto l'uscita dal tempo, ma la sua salvezza, il suo compimento, un concetto certamente paradossale, perché non possiamo immaginare il tempo senza la sua dimensione distruttiva.

Verità e etica.

La connessione della verità con la libertà, mentre ne definisce il carattere temporale, la pone in uno stretto rapporto con la dimensione pratica dell'uomo. Se la verità è opera della libertà (e della suprema libertà), allora può essere riconosciuta solo dalla libertà. Solo perché noi siamo liberi ed esercitiamo la nostra libertà, riusciamo ad interpretare le azioni degli altri uomini non come fenomeni della

RICERCA

natura, ma come azioni intenzionali e libere. Lo stesso vale per la comprensione della rivelazione dell'essere. Ma la libertà dell'essere che istituisce la verità coinvolge la nostra libertà ancora più profondamente. Non si tratta solo di comprenderla come qualcosa di affine ma anche di distinto da noi. Infatti noi stessi esistiamo soltanto in virtù e all'interno di quell'apertura dell'essere, di quell'atto originario di libertà; la nostra esistenza è resa possibile e sorretta dall'essere ed è una libera risposta a quella originaria libertà che la costituisce; ma allora nel modo di porsi, di definirsi, della nostra esistenza, è già implicata una presa di posizione rispetto alla verità dell'essere, l'esistenza è il luogo in cui la verità dell'essere viene riconosciuta o occultata; e reciprocamente ogni presa di posizione rispetto alla verità dell'essere concerne essenzialmente la nostra esistenza. Non possiamo perciò avere un rapporto meramente contemplativo con la verità: esso è sempre anche esistenziale.

L'attuale crisi della metafisica può essere anche interpretata come un'esplosione incontrollata della questione della libertà. Infatti la metafisica nella sua ricerca del principio assoluto dell'essere ha dimenticato che solo la libertà è un fondamento assoluto e che perciò solo in essa può trovare quell'incondizionato di cui ha bisogno per fondarsi. La libertà è fondamento assoluto perché ha in sé tutte le sue condizioni e non ha nulla fuori di sé. Il fallimento della pretesa metafisica di pensare l'essere come incondizionato può essere rappresentato come scacco della prova ontologica (scacco che furono Kant e Schelling a mostrare per primi). Infatti anche dell'essenza più perfetta non si può mostrare come passi all'atto, e, d'altra parte, essa non può spiegare nemmeno donde venga anche come semplice essenza: anche ammesso che, posta l'essenza più perfetta, essa debba necessariamente esistere, quell'essenza stessa non è ancora giustificata nel suo essere come essenza, la sua autoposizione non è una vera autoposizione, ma solo una posizione della sua esistenza. In realtà la prova ontologica è un calco razionalistico dell'autooriginazione della libertà: si pensa l'essere come l'incondizionato, mentre solo la libertà è autoposizione assoluta. La pura libertà infatti non

presuppone nemmeno un'essenza, non è qualcosa, prima di porsi in atto: la libertà è ciò che non è nulla prima di porre se stessa, ciò che è qualcosa solo ponendosi, che è quello che è solo in virtù di se stessa. In questo senso è assolutamente incondizionata; ma lo è anche in un



secondo senso, e cioè in quanto non solo non è nulla prima di realizzarsi, ma anche in quanto non ha nessuna ragione che la costringa a realizzarsi, se non la sua stessa scelta. La libertà è libera sia rispetto ai propri contenuti, a ciò che realizza (in quanto non è assolutamente nulla prima che essa lo realizzi), sia rispetto al fatto di realizzarli e di realizzarsi in essi. Dunque la libertà ha soltanto in sé le condizioni di se stessa e di ciò che è: è assolutamente incondizionata.

Poiché il principio dell'essere è la libertà e poiché la comprensione di ciò che è opera della libertà può venire solo dalla libertà, allora la comprensione della verità (della manifestazione dell'essere) presuppone un'opzione esistenziale in virtù della quale ci impegniamo in un atteggiamento di fondo (che è insieme teoretico ed etico) di obbedienza e fedeltà all'essere e

Claudio Ciancio

RICERCA

al senso della sua manifestazione, di riconoscimento della nostra dipendenza da esso. Solo con questa opzione per la verità dell'essere il nostro sapere attinge l'incondizionato (così come il nostro agire riceve il carattere dell'incondizionatezza, diventa capace di impegno e di valore assoluti, come obbedienza all'assoluto e testimonianza di esso).

L'opzione fondamentale tuttavia ha per noi il carattere della scommessa, perché non si tratta semplicemente di decidere per o contro la verità, ma, in ciò, di decidere anzitutto se la verità è, dal momento che la rivelazione dell'essere è contraddittoria. Non siamo più in una condizione in cui dobbiamo scegliere fra l'obbedienza e la ribellione avendo di fronte a noi con chiarezza la manifestazione dell'essere, ma ci troviamo invece in una condizione in cui la verità ci appare oscurata e dubbia, in cui perciò non si richiede solo obbedienza, ma anche fede e rischio.

Verità e male.

E' questo il punto in cui il problema della verità incontra quello del male. L'errore (che è la prima e più debole forma del male) è possibile perché effettivamente, nella realtà, c'è falsità e apparenza; così come la verità del discorso è possibile perché c'è verità dell'essere. La filosofia ha molto spesso disconosciuto questo semplice rapporto e, come ha posto nel soggetto il luogo della verità, così vi ha posto quello dell'errore. L'errore non sarebbe nella realtà stessa, ma nel punto di vista inadeguato dal quale la si guarda. Ma in questo modo la responsabilità e la funzione del singolo soggetto in ordine all'errore vengono insieme sottovalutate e sopravvalutate. Sottovalutate perché vengono ristrette a una fallacia del giudizio, mentre in realtà la fallacia del giudizio, quando concerne le questioni di fondo, non può essere separata dall'opzione esistenziale contro la verità (chiusura, ribellione), che ha una gravità ben maggiore rispetto al semplice errore di giudizio. Sopravvalutata perché la causa dell'errore non può essere tutta nell'intelletto del singolo uomo, che, invece, incontra, nella realtà stessa in cui si trova, realizzazioni del

Camaldoli 1990

PRIMA SETTIMANA

male e quindi spunti, stimoli, inclinazioni ad esso. Ciò non significa che il singolo uomo non sia responsabile del suo errore, ma tale errore consiste sostanzialmente nella conferma e nell'adesione a un male che c'è già. Per questo l'opzione per la verità è non solo sottomissione piuttosto che ribellione, ma soprattutto scommessa. Il mondo è enigmatico e indecifrabile, l'uomo è contraddittorio: esso può sembrare un luogo da cui l'essere si è ritratto, anziché rivelarsi, lasciando solo un'apparenza di sé. Ma la filosofia ha per lo più cercato di esorcizzare i due modi in cui il non essere intacca l'essere - e cioè l'opposizione e la distruzione - riconducendoli rispettivamente al principio dell'unità dialettica degli opposti e a quello del passaggio ad altro. In questi modi (paralleli e convergenti con la soggettivizzazione dell'errore) si è negato che la non verità si sia insediata nella verità: il negativo è riassorbito nel positivo ed è giudicato tale solo da un punto di vista inadeguato. Solo molto tardi (forse solo con Schelling) la filosofia ha cominciato a pensare il male nel suo spessore ontologico, come attiva forza di distruzione dell'essere, come forza contraria che chiude e dissipa la rivelazione dell'essere, che la occulta facendola rientrare nel nulla.

Ma se è così, allora la verità non coincide con la realtà: non si può dire che tutto ciò che è reale sia vero, non si può dire che tutto ciò che è reale sia manifestazione positiva della libertà originaria. Comprendere la verità non significa allora affermare l'esistenza di un nesso che lega tutte le cose unitariamente ed assegnare armonicamente ad ogni cosa il suo posto nel tutto; ma significa invece anzitutto discriminare e far emergere la rivelazione dell'essere dal suo occultamento e poi prefigurare la futura forma della totalità e il suo senso. In ciò consiste la scommessa, che è adesione alla verità nonostante che la verità sia nascosta, ed è fiducia e impegno per il suo prevalere (è evidente qui la dimensione etica del rapporto

RICERCA

con la verità). Una verità per la quale si scommette è una verità non evidente. Contro tutta la tradizione razionalistica bisogna rinunciare a fare dell'evidenza il criterio della verità (Pascal contro Cartesio), altrimenti non resta che rinunciare ad essa. Va detto tuttavia che la richiesta dell'evidenza è certamente una richiesta che ha a che fare con la verità intesa come manifestazione dell'essere. L'essenza della verità è la libera manifestatività dell'essere: l'evidenza fa parte del suo concetto. Ma il razionalismo ha confuso la rivelazione originaria o futura con il suo attuale modo d'essere. Questa confusione è pagata a caro prezzo: per sostenere che la verità è ed è evidente si deve o confinare nell'apparenza tutto ciò che non si accorda con essa (operando un drastico taglio nella realtà) o si deve costringere la realtà in una forma di forzosa unità e totalità.

Il razionalismo ha mancato e deformato l'essenza e il senso della verità, perché ha disconosciuto tanto la realtà del male quanto la libertà (i due grandi nemici del razionalismo). La libertà e il male fanno della verità qualcosa di indisponibile, che si sottrae all'intenzione di trasparenza assoluta e di controllo propria della ragione. E' in virtù di questa intenzione che il criterio dell'*adaequatio rei et intellectus* si è fatalmente trasformato nell'*adaequatio rei ad intellectum*. Certo la rappresentazione fedele del contenuto d'essere delle cose ha a che fare con la verità. Ma il momento della verità sta soprattutto nel riconoscimento che le cose sono dono dell'essere, che il pensiero deve accogliere, illuminare e custodire, e che invece fatalmente sottomette alla propria misura in vista delle finalità operative umane e della volontà di dominio.

La verità è indisponibile perché proviene dalla libertà dell'essere, ne è la manifestazione. Dire che proviene dalla libertà dell'essere è come dire che proviene dalla trascendenza. La libertà è trascendenza perché resta sempre al di là delle sue manifestazioni, non si esaurisce in nessuna di esse, è inesauribile. La verità è allora manifestazione della trascendenza. Per questo essa non sta tanto nella rappresentazione delle cose, quanto nel riconoscimento della loro provenienza dall'inesauribile fecondità della libertà dell'essere. Verità è ciò per

cui le cose ci si manifestano come dono libero e gratuito, espressione di una libertà positiva e di un'intenzione d'amore. Le cose sono dunque vere in quanto sono dono gratuito e in quanto la loro varietà e molteplicità appare inesauribile e imprevedibile: gli orizzonti in cui di volta in volta possiamo rinchiuderle si allargano sempre e ogni cosa, anche la più umile, è sempre di più di quanto possiamo comprenderne.

Ancor più indisponibile poi è la verità in quanto non solo è libera, ma anche è oscurata dal male. Il male è precisamente rottura o chiusura del rapporto con la verità, riattingibile soltanto mediante una scommessa. Si può dire che attraverso il male la verità abbia potenziato la sua trascendenza, si sia resa cioè ancora più lontana e indisponibile. Ma allora, paradossalmente, si dovrà dire che è proprio attraverso l'esperienza del male, riconosciuto in tutta la sua potenza, che la verità può essere accolta e mantenuta nella sua purezza. La verità, se è verità, non ci si può manifestare, in un mondo affetto dal male, se non come repressione e sconfitta e come confinata in una lontananza inaccessibile (assolutamente trascendente). Si può dire allora che solo riconoscendo l'esistenza del male si compie un'adeguata affermazione dell'esistenza di Dio, perché si rinvia a un altro e trascendente ordine dell'essere.

Verità filosofica e verità religiosa.

Più che la filosofia sembra che siano state l'arte e la religione i luoghi in cui la verità essenziale è stata meglio detta e rappresentata. Del resto si può dubitare che vi sia propriamente una verità filosofica, perché la filosofia è un sapere di secondo livello, una riflessione sui saperi già costituiti, e quindi non è il luogo primario e comune dove ha luogo la conoscenza della verità. Ciò non significa che la filosofia sia superflua, anzi il suo ruolo è essenziale, ma sta piuttosto nell'indicare i luoghi e i modi in cui la verità si offre, e non invece nell'esprimerla in modo primario e diretto. La forma in cui la verità si rappresenta è quella del simbolo (la forma cioè dell'arte e della religione),

RICERCA

intendendo per simbolo quelle rappresentazioni che dicono esplicitamente l'eccedenza dell'infinito nel finito, l'apertura di questo alla trascendenza.

L'arte produce simboli ponendo attenzione alla loro perfezione formale, alla riuscita della rappresentazione; nella religione invece la religione è più rivolta al contenuto del simbolo. La differenza tra simbolo artistico e simbolo religioso ha forse a che fare con un diverso rapporto con la realtà del male. L'arte, almeno nel passato, ha inteso esprimere una raggiunta armonia delle cose, che, proprio in tale armonia, divengono una manifestazione dell'essere, una verità. In questo senso l'arte è rammemorazione dell'originario o anticipazione del futuro o attimo sottratto al non senso (è il miracolo dell'arte). E' vero che l'arte contemporanea esprime piuttosto la dissonanza, l'incompiutezza, il non senso, è cioè molto più consapevole del negativo (ma già lo era la tragedia greca e molta arte cristiana). E però anche in questi casi l'interesse preminente dell'arte sembra essere la riuscita formale della rappresentazione: anche la rappresentazione del disarmonico può produrre un effetto catartico in quanto stacca l'oggetto rappresentato dagli interessi pratici e vitali per porlo come oggetto di una fruizione estetica, che, in qualche modo, costituisce una qualche risoluzione delle contraddizioni e delle dissonanze del mondo. La religione, al contrario, mentre afferma e prefigura la verità, la rappresenta in rapporto alla sua attuale e irrisolta condizione di oscuramento e negazione e in lotta con essa. Perciò nell'arte è inscritta un'inevitabile ambiguità: il suo dire la verità può essere illusione o evasione dalla durezza della realtà, e lo diventa inevitabilmente se essa non viene ricondotta nei suoi limiti (ciò che può avvenire ad opera dell'etica, della religione e anche della filosofia). Sembra allora che non sia legittimo rappresentare artisticamente i simboli religiosi, sembra che si debbano paradossalmente sconfessare secoli di arte. Certo la rappresentazione artistica non è adeguata ad esprimere il senso dei simboli religiosi: questo senso non può essere mantenuto in tutta la sua purezza quando venga fatto oggetto di fruizione estetica. Ciò non toglie che l'arte sia, come

Camaldoli 1990

P R I M A S E T T I M A N A

si è detto, veicolo della verità, ma solo in quanto intenda la sua rappresentazione alla luce dell'origine o dell'eschaton e non come verità del presente.

Il simbolo religioso esprime la destinazione del mondo alla salvezza, cioè al pieno dispiegamento della verità, senza però risolvere o rimuovere il male; il superamento del male che il simbolo religioso (cristiano) presenta non è una sintesi dialettica né una sua riduzione all'apparenza, ma una sintesi paradossale, nella quale il male è vinto senza essere negato. E' alla verità religiosa che la filosofia deve anzitutto riferirsi, perché è nella religione (cristiana) che la verità è rappresentata nelle condizioni effettive in cui si trova: senza la religione (che è scommessa e lotta) quell'opzione per la verità, che si cela anche dietro l'intenzione artistica, non può essere mantenuta nella sua purezza.

Ma, accordato questo privilegio della religione nell'esperienza della verità, come si dovrà allora pensare il suo rapporto con la filosofia? La crisi che investe oggi la nozione stessa di verità, tanto filosofica che religiosa, rende possibile pensare in modo più radicale il loro rapporto. La crisi rivela come le due verità siano legate a un medesimo destino e come perciò alla loro lotta secolare (con le sue vicende di scontro, armistizio, prevalenza dell'una sull'altra) sia sottesa un'unità di fondo. Questa unità è rimasta celata a causa dell'equivoco che ha segnato il rapporto tra filosofia e cristianesimo. Tale rapporto infatti implica due distinti problemi: per un verso riguarda due diversi sensi della verità (quello greco e quello cristiano), e per l'altro è invece confronto tra autonomia dell'uomo e iniziativa divina, tra ragione e rivelazione. L'integrazione (difficile e forzata) di filosofia greca e cristianesimo fu compiuta nella convinzione che il senso greco della verità fosse compatibile con quello cristiano e complementare ad esso. Di qui un duale compromesso fra la visione greca e

RICERCA

quella cristiana dell'essere, compromesso che ha segnato tutta la filosofia dell'occidente (e che consiste essenzialmente nella connessione di necessità e libertà in Dio). Si tratta di un compromesso tra due sensi di verità difficilmente compatibili, ma il fatto che si tratti di un compromesso resta mascherato e nascosto, perché quel rapporto è pensato invece come rapporto di integrazione di filosofia e rivelazione o di verità di ragione e verità di fede. L'idea di questa integrazione è alquanto sospetta: la

verità non è una somma di pezzi diversi, è una e indivisibile (anche se infinitamente interpretabile). Come è difficile pensare a un compromesso tra senso greco e senso cristiano della verità, altrettanto difficile è pensare a una somma di una verità filosofica e una verità religiosa. Il problema del rapporto filosofia-religione si pone in realtà non solo nel mondo cristiano, ma già in quello

greco (come rapporto tra filosofia e mito). La filosofia del mondo cristiano avrebbe dovuto ereditare da quella greca non tanto aspetti della sua esperienza della verità camuffati da verità della ragione naturale, ma l'atteggiamento filosofico e il rapporto di questo atteggiamento con l'esperienza religiosa della verità. Ora quello filosofico è un atteggiamento di criticità radicale, un compiere in certo modo un passo indietro rispetto all'esperienza di verità immediatamente vissuta, proprio per saggiarla e riconoscerla nella sua pretesa di verità. Questo atteggiamento di appropriazione critica non è di per sé in contrasto con l'esperienza religiosa della verità, e non è già un (parziale) contenuto di verità che vada integrato con quello religioso, ma è un atteggiamento che ha la sua giustificazione nel fatto (ben riconosciuto dal cristianesimo) che la verità è esposta alla negazione o vi è già caduta (e quindi non è evidente, ma va riconosciuta attraverso il vaglio critico).

"La filosofia è esperienza di disorientamento, è esperienza abissale perché è un retrocedere fino al punto in cui l'essere stesso si origina"

Il lungo confronto fra filosofia e cristianesimo è uscito dall'equivoco nell'ottocento, quando la filosofia ha, prima, celebrato il più alto dei suoi trionfi e subito dopo è caduta nella crisi più profonda. In Hegel la ragione filosofica ha esaltato la sua potenza al punto da assumere in sé, senza riduzioni, il cristianesimo, la cui verità ha pienamente identificato con quella della filosofia. Dopo Hegel diventa difficile pensare a un equilibrio di divisione dei campi o di integrazione; il suo pensiero condurrà piuttosto o a un'e-

sclosure reciproca di filosofia e religione o a ricercare nuove forme di unità, sia pure di segno rovesciato rispetto a quella da lui proposta. A sua volta il pensiero di Nietzsche costituisce una paradossale conferma della tesi hegeliana secondo cui la filosofia è pensiero della verità cristiana; per Nietzsche infatti verità filosofica

e verità religiosa sono destinate a morire insieme, il loro destino è inseparabile, proprio perché, in radice, sono la stessa cosa.

Delle due vie aperte dal pensiero di Hegel oggi sembra prevalere la prima, quella cioè che accredita, in modi diversi, un'incompatibilità ed esclusione reciproca di filosofia e cristianesimo. Ciò vale soprattutto per il largamente dominante orientamento neoilluministico, che mette fuori gioco la religione considerandola incompatibile con un uso autonomo della ragione. In realtà questo orientamento finisce per confermare l'inseparabile destino di filosofia e religione, dal momento che esso, mentre esclude la seconda, dissolve anche la prima restringendo l'uso della ragione alla scienza e alla sua metodologia.

Come è allora possibile oggi riproporre il rapporto della filosofia con la verità religiosa, in modo tale da riconoscere l'essenzialità di quel rapporto, ma, anche, la reciproca distinzione e la reciproca irriducibilità? Anzitutto

RICERCA

escludendo, come si è detto, che la filosofia sia portatrice di una propria verità, perché è proprio questa pretesa che genera il conflitto insolubile o dà luogo a integrazioni equivocate di verità diverse o di pezzi diversi di verità. La filosofia è riflessione sulle esperienze di verità e l'esperienza di verità primaria e fondamentale ha un carattere religioso. La filosofia è già da sempre preceduta da un'esperienza di verità, che ha un carattere religioso perché riguarda il rapporto della nostra esistenza con l'essere o meglio con l'essere che si rivela (nel senso cristiano della verità) come Dio. Perciò la filosofia dipende dall'opzione esistenziale fondamentale: essa non può fondare e dimostrare la verità perché è una verità che le è offerta ed è accolta (o respinta) ben prima che la riflessione filosofica possa intervenire. La filosofia può solo chiarire la verità esistenziale-religiosa, confrontarla con le altre visioni del mondo, mostrarne la comprensività e universalità. Ci si potrebbe allora chiedere a che serva l'argomentazione filosofica, se in fondo non fa che provare ciò che si sa già. In effetti essa non può dimostrare né confutare: nessuno s'è mai convinto o dissuaso di verità fondamentali per la sua esistenza in virtù di semplici argomentazioni. L'elucidazione e l'argomentazione filosofica possono però confermare e quindi rafforzare la convinzione o anche possono rimuovere gli ostacoli di ordine intellettuale che si frappongono all'adesione o al rifiuto di una certa visione della verità.

Il rapporto della filosofia con la verità religiosa è, poi, di tipo interpretativo. E ciò perché già l'originario rapporto dell'esistenza con la verità è di tipo interpretativo, come non può non essere un rapporto con ciò che, allo stesso tempo, ci trascende e costituisce il nostro essere più profondo, e come tale si lascia pensare e dire in modo non oggettivo, ma soltanto indiretto e mediato dall'esperienza esistenziale.

Il carattere interpretativo della filosofia ha poi un'ulteriore giustificazione. La verità va interpretata anche nel senso che, per essere visibile, va discriminata dall'oscuramento e dall'errore con cui si trova mescolata, e, ancor più, nel senso che non ci si può dare nella sua purezza e piena positività: il passaggio dal male al dispiegamento della verità ce lo possia-

Camaldoli 1990

PRIMA SETTIMANA

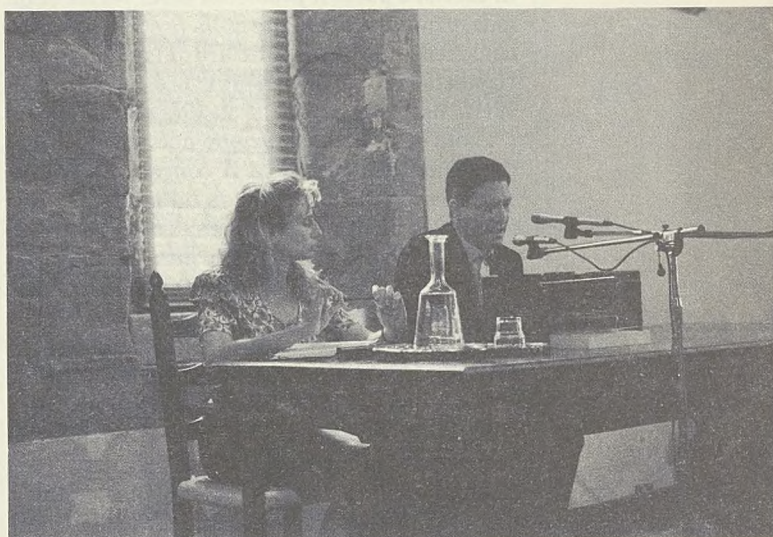
mo rappresentare solo in modo paradossale e contraddittorio (come avviene nei simboli religiosi, nei quali, senza mediazioni, il positivo rovescia il negativo). La comprensione della verità ha dunque un carattere indiretto, non solo in quanto interpretazione, ma anche in quanto interpretazione nella quale il momento della negazione è imprescindibile. In virtù della sua vocazione critica e della sua intenzione conoscitiva la filosofia non può abbandonarsi alla rammemorazione o alla prefigurazione, ma deve sempre riportare rammemorazione e prefigurazione al modo di essere della verità nel mondo e quindi far emergere e misurare le contraddizioni che in questo rapporto si producono. Diversamente da quel che pensava Hegel, la filosofia non è luogo della conciliazione. La filosofia analizza e misura la differenza, la lontananza, le opposizioni non mediabili, e può dire il vero solo mostrando l'errore e l'oscuramento. Di qui la perenne (e oggi ritornante) attualità della teologia negativa e della mistica. Ma la pura teologia negativa non è sostenibile. Se avesse ragione, ciò significherebbe che l'essere non si è rivelato, ma invece si è soltanto oscurato e falsificato. La teologia negativa, condotta sino in fondo, è insostenibile, perché, totalmente priva del suo oggetto, non lo può più identificare in alcun modo. Parlare dell'essere o di Dio in termini soltanto negativi significa precisamente negare la verità, cioè negare che l'essere si sia manifestato nel mondo e perciò pensare che la verità sia dicibile soltanto negando il mondo. Anche la teologia negativa è una via per sfuggire alla condizione contraddittoria in cui la verità si trova nel mondo, condizione che sembra espressa nel modo più pregnante e adeguato dai simboli cristiani.

Un rinnovato rapporto con l'esperienza religiosa e con la teologia consentirà alla filosofia non solo di ritrovare il suo vigore speculativo, ma anche di essere più fedele al senso della vicenda spirituale contemporanea, caratterizzata da un acuto senso della lacerazione e

RICERCA

frammentazione della verità, che poggia sull'esperienza di una frattura storica, del disfacimento di ogni totalità e dalla dissipazione di ogni senso. Proprio questa vicenda spirituale richiama e ripropone l'attualità degli aspetti più radicali del cristianesimo, della sua esperienza della verità come di una verità mediata dal male e dalla tragicità della condizione umana. Ma, d'altra parte, sembra suggerire (e con maggior successo) una fuoriuscita nichilistica dalla crisi. L'alternativa vera che oggi si pone è allora non quella tra verità filosofica e verità religiosa, ma quella tra nichilismo e pensiero tragico, tra un pensiero che pensa la fine della verità e la proliferazione dei sensi e un pensiero che scommette sulla verità, conscio del carattere paradossale della sua affermazione, difendibile solo come speranza contro ogni speranza. A un pensiero che voglia essere fedele alla verità tocca oggi il compito (più difficile che un tempo) non solo di trarla fuori dall'occultamento o di riconoscerne il volto sfigurato, ma anche di non cedere alla lusinga di quella pacificante e definitiva soluzione del problema, che consiste nella sua stessa liquidazione. Di fronte a una verità sempre più occultata e tramontante al pensiero oggi è richiesta una sempre più acuta sensibilità per il male, perché la negazione della verità non venga normalizzata accettandone pacificamente il tramonto. Ed è richiesta un'attenzione più acuta e amorevole per i frammenti di verità, per le tracce, per i segni nascosti. Difficilmente la filosofia potrà tornare ad essere sistema. Come frammentarie e indirette sono le manifestazioni della verità, così sarà la riflessione filosofica su di esse. Riconoscere la verità è come riconoscere Dio nel Crocifisso e, forse ancor più riconoscerlo nel sepolcro vuoto arguendone la presenza proprio dal vuoto e da tracce minime (il sudario ripiegato) o equivocate (l'apparizione di un misterioso giardiniere). La filosofia non ha garanzie più forti di queste, non può portare ragioni più convincenti. Anzi essa sembra affetta da una debolezza maggiore rispetto alla religione: essa sola infatti conosce sino in fondo l'assenza di fondamento e di garanzia su cui poggia l'adesione alla verità. L'uomo semplicemente religioso può anche non riflettere sulla pre-

arietà della verità a cui crede, il filosofo invece è consapevole sino in fondo di quella precarietà, perché non si limita ad aver fede nella verità, ma retrocede nella ricerca del suo fondamento e, trovandolo per un verso sospeso alla verità divina e per l'altro contraddetto dalla



Angelo Bertuletti

realtà del mondo, non può che viverne con angoscia l'estrema fragilità. La conoscenza - già diceva Quèlet - aumenta il dolore.

Per la fondazione di un'ontologia della libertà rinvio ai più recenti lavori di L.PAREYSON, in particolare ai saggi pubblicati sull'"Annuario filosofico", 1985 sgg., e all'introduzione all'ultima edizione di *Esistenza e persona*, Genova, Il melangolo, 1985.

Su questo punto mi richiamo soprattutto a due lavori: L. PAREYSON, *Filosofia ed esperienza religiosa*, in "Annuario filosofico", 1985(1), e C.CIANCIO G.FERRETTI A.M.PASTORE U.PERONE, *In lotta con l'angelo*, Torino, Sei, 1989.

Questo tema è svolto nel saggio di U.PERONE, *Modernità e memoria*, Torino, Sei, 1987.

RICERCA

La teologia

di fronte al problema della verità

Angelo
Bertuletti

Mi riferirò immediatamente al dibattito teologico contemporaneo, mostrando come in esso si è posto il problema della verità della fede, o più precisamente della pretesa di verità cui la fede non può rinunciare dal momento che l'oggetto in cui la fede crede si presenta come la verità assoluta o il senso assoluto della verità.

Dalla stessa formulazione del problema appare l'ambivalenza che il concetto di verità comporta per la teologia: da un lato esso designa l'oggetto della fede - e della teologia - (Dio e la sua rivelazione), il quale può e deve essere designato con il termine di *verità*, se per *verità* si intende il fondamento incondizionato, l'Assoluto che è misura di ogni cosa, della totalità (è il significato "ontologico" di verità); dall'altro lato esso designa la possibilità del soggetto credente di garantirsi che la pretesa della fede è fondata e ciò con il grado di assolutezza che è richiesto da un tale oggetto: è il significato teorico-riflessivo, di verità per cui *verità* significa ciò che può essere legittimato incondizionatamente, incontrovertibilmente.

Storicamente è a partire dall'età moderna (o dal nominalismo della tarda scolastica) che il rapporto fra i due punti di vista è diventato problematico. Il progetto di un'autofondazione assoluta del sapere nella *certezza* del pensiero riflessivo comporta lo spostamento della problematica della verità dal significato ontologico al significato teorico-riflessivo. Lo sviluppo del pensiero moderno può essere considerato come una rigerminazione di questa svolta: con esso la possibilità di recuperare il fondamento ontologico della verità da un punto di partenza riflessivo diviene problematica. La fine dell'idealismo, già annunciata nelle filosofie tardive di Fichte e di Schelling, significa l'impossibilità di adeguare i due punti di vista, nella linea della concezione classica della verità come identità speculativa dell'essere e del sapere (S. Tommaso: *verum est manifestativum et declarativum esse*).

Il problema della verità si sposta dall'analisi speculativa dell'adeguazione all'analisi dei

problemi concernenti la teoria della conoscenza nelle scienze e allo studio della comprensione e della comunicazione linguistiche nella filosofia ermeneutica, semantica e pragmatica. La filosofia si ritira sul significato *logico* (in senso lato), nella consapevolezza di non poter raggiungere il significato *ontologico* di verità. A ciò si riconducono le diverse teorie contemporanee della verità. E' a riguardo di queste teorie che si può parlare dello scarto fra verità e senso (intendendo per senso ciò che la teoria del sapere non può adeguare).

La teologia non poteva rimanere indifferente di fronte a questi *spostamenti*. La sua reazione va dalla difesa apologetica della fede di fronte all'ideale moderno del sapere che mantiene l'ideale dell'adeguazione, alla riformulazione radicale del problema teologico in seguito al fallimento di questo ideale e all'abbandono della figura di teologia che era sorta nel suo contesto. Volendo offrire una chiave di lettura che assume come filo conduttore l'idea di verità, ci limitiamo a richiamare il *terminus a quo* della vicenda, la teologia apologetica dell'età moderna, la quale ha fornito i principi sistematici del ricorso teologico fino alla svolta del Vaticano II, per occuparci quindi più analiticamente di alcuni modelli di fondazione della fede elaborati dalla teologia contemporanea nel contesto del dibattito recente sul sapere.

L'analisi di questi modelli ci permetterà di delineare i termini del problema e quindi di presentare in conclusione, nella forma di una proposta più sistematica, la prospettiva che ispira la lettura critica del dibattito. La scelta dei modelli è motivata dalla loro attitudine a istruire il problema e indicare la direzione in cui deve essere cercata una soluzione. Si tratta del modello antropologico-trascendentale, del modello pragmatico e della ragione storica, i quali corrispondono alla teologia di Rahner, alla teologia pratico-politica e alla teologia di Pannenberg.

Potreste essere sorpresi dal fatto che non si preveda una considerazione specifica della

RICERCA

teologia ermeneutica. Ma per la teologia contemporanea *l'ermeneutica*, più che un modello di fondazione, designa un punto di partenza acquisito (il suo *status*), di cui rimane da determinare il senso precisamente sotto il profilo della fondazione. Ora il problema della verità è identico al problema della fondazione (nel senso dell'ambivalenza di cui si è detto). Che la fede costituisca una forma di interpretazione-comprensione, nel senso del termine che la filosofia ermeneutica ha illustrato, è fuori discussione: il problema inizia quando si tratta di precisare quale forma di interpretazione la fede realizza e perché il carattere interpretante della fede non costituisce un pregiudizio per la sua assolutezza. La prospettiva che intendo presentarvi potrebbe essere enunciata dicendo che la fede è la verità dell'interpretazione, è l'atto ermeneutico radicale, quello che riguarda il senso assoluto della verità o il senso della verità assoluta.

La giustificazione della fede nella teologia apologetica

Accogliendo la sfida del pensiero moderno secondo cui il criterio della verità risiede nell'autocertezza del sapere, la teologia moderna sancisce l'esteriorità della ragione dalla fede. La giustificazione della fede si configura come giustificazione della fede *di fronte* alla ragione. E' questa la conseguenza dello spostamento, che la teologia accoglie - senza sospettarne le implicazioni - dalla concezione ontologica della verità alla concezione critico-riflessiva.

A rendere inevitabile il compromesso sta il fatto che il pensiero moderno, nell'operare lo spostamento, non rinuncia all'ideale di un'adeguazione fra l'istanza critica e il fondamento ontologico della verità. Ora, se l'istanza critica determina una univocizzazione dell'evidenza (che si sdoppia nel duplice polo dell'evidenza dell'idea e dell'evidenza del fatto, del concetto e dell'oggetto), l'istanza speculativa obbliga a cercare in Dio il fondamento trascendente della corrispondenza fra l'idea e la realtà. In questa prospettiva giustificare la fede significa dimostrare i limiti della ragione e la possibilità di un sapere sovrarazionale garan-

tito dalla rivelazione di Dio.

L'apologetica presuppone la fondazione teistica (dimostrazione di Dio) e a sua volta procede alla dimostrazione della credibilità della rivelazione a partire dai fatti straordinari che ne accreditano il mediatore. Se si dimostra che Dio ha parlato (sul piano della pura ragione), è giustificato che si deve credere a tutto ciò che Dio propone.

La riduzione della rivelazione al *fatto* consente la dimostrazione della sua credibilità secondo i canoni della moderna razionalità, mentre attribuisce il contenuto (veritativo in senso ontologico) alla fede intesa come adesione a enunciati non evidenti. Il problema della giustificazione della fede è risolto (rimosso) mediante la separazione fra la credibilità e la fede. L'apologetica istituisce la razionalità dell'atto del credere, ma non del sapere della fede.

L'obsolescenza della teoria neoscolastica della fede è stata decretata dalla fine dell'ideale moderno del sapere e dalla riscoperta dell'*oggetto* della fede, della sua assoluta originalità. Il fallimento dell'ultimo grandioso tentativo di conciliare certezza e verità nei sistemi dell'idealismo tedesco doveva portare a una differenziazione degli ambiti del sapere e a una riduzione metodologica del problema della verità. La questione della verità non si pone più come domanda circa il fondamento assoluto del sapere, ma come indagine circa i differenti modi di procedere nei diversi ambiti del sapere.

La teologia non si sarebbe potuta sottrarre alla situazione di obiettivo smarrimento determinata dalla crisi della cultura filosofica europea, se non avesse riscoperto il *suo* oggetto. E' questo il significato storico-epocale della svolta *barthiana*: nella prospettiva del problema della verità, essa potrebbe essere caratterizzata come la riscoperta del significato autenticamente teologico di verità. Si tratta del *principio di rivelazione*: l'originalità della fede cristiana consiste nel custodire come verità essenziale l'idea di rivelazione, cioè che Dio può essere conosciuto come Dio solo se è saputo come colui che si rivela e che la storia di Gesù è la realizzazione effettiva di questa verità. Giustificare la fede cristiana significa legittimarne la pretesa che essa avanza di costituirsi

RICERCA

sul fondamento della rivelazione di Dio, o meglio che solo la rivelazione di Dio è capace di fondare quel comportamento che si chiama fede.

Barth ha affidato la difesa del principio di rivelazione a un procedimento dialettico, il quale mostra che tutti gli strumenti del sapere di cui l'uomo dispone rimangono al di qua e al di sotto della verità cristiana. La verità cristiana esige un rovesciamento radicale del punto di vista critico: mentre per gli altri oggetti è la nostra coscienza che precede e condiziona apriori la conoscenza, l'oggettività di Dio non è la conseguenza dell'oggettivazione umana di Dio, ma al contrario l'essere-soggetto dell'uomo che conosce Dio è la conseguenza dell'oggettività di Dio. L'oggettività di Dio fonda la distinzione Dio-uomo in quanto costituisce la loro mediazione. La rivelazione di Dio in quanto mediazione compiuta di Dio e dell'uomo a partire da Dio è necessariamente storica; la sua storicità assolutamente singolare, la storicità di Gesù Cristo, è la storicità della verità.

Il problema teologico della verità si riassume nella domanda se e in quale modo questa prospettiva può essere legittimata; in altre parole, se essa può integrare la domanda critica circa la verità e proporsi come *la* risposta unicamente adeguata a questa domanda.

Poiché Barth si è limitato a una giustificazione dialettica, egli non si è sottratto all'obiezione di una concezione decisionistica della fede. Se la verità della fede è subordinata alla scelta nella quale il soggetto decide della sua esistenza, la fede risulta fondata su se stessa e non può essere legittimata come figura universale del sapere. L'aporia può essere superata solo se la giustificazione della fede coincide con l'esibizione della universale accessibilità della rivelazione (e reciprocamente). Fede e rivelazione sono i due poli di un'identica struttura, per la quale l'accesso dell'uomo alla verità si realizza necessariamente nel rimando a una oggettività storica non subordinata alla scelta e proprio così fondante la verità di ogni scelta.

Il confronto con il problema critico non può essere eluso: il principio di rivelazione, non *nonostante* la sua storicità ma *grazie* a questa storicità, deve contenere la risposta al problema della sua universale accessibilità, precisa-

Camaldoli 1990

PRIMA SETTIMANA

mente nella forma della fede. Il problema critico infatti è in definitiva riconducibile al principio antropologico; ora, la rivelazione include il principio antropologico come un momento della sua verità. Ne consegue che ogni sottovalutazione dell'istanza critica comporta inevitabilmente una perdita della verità della rivelazione, un occultamento della sua evidenza.

Ciò permette di cogliere l'unità e di restituire la coerenza del dibattito teologico contemporaneo. Partendo dall'acquisizione di Barth, esso procede a un recupero sistematico del principio antropologico. Sia l'istanza della soggettività che prevale nella prima fase, sia l'istanza della storia che caratterizza la fase più recente, rispondono a questo obiettivo. Lo sviluppo risulta conseguente se, al di là delle motivazioni connesse alla diversa sensibilità culturale, è compresa alla luce dello stesso problema, la necessità di rendere ragione della singolare storicità dell'autorivelazione di Dio in Gesù Cristo che è il fondamento dell'evidenza della fede. Analizzeremo un modello che si collega all'orizzonte della prima fase e due che appartengono alla prospettiva della fase più recente. Da essi dovrebbe emergere un'istruzione sufficientemente ampia del problema.

La fondazione trascendentale della fede

La giustificazione dell'universalità del punto di partenza cristiano costituisce la preoccupazione dominante di tutta la riflessione teologica di K. Rahner. Ora, dire universalità significa dire razionalità: non più nel senso di una razionalità esteriore ma intrinseca alla fede. L'oggetto della fede risponde a quella che la svolta moderna ha indicato come la condizione radicale di ogni evidenza, la mediazione antropologico-trascendentale che apre l'orizzonte dell'esperibile e del conoscibile.

La trascendenza umana è rivolta a un orizzonte infinito. L'uomo non si può comprendere

come l'origine della trascendenza, ma come colui che è aperto al Mistero incomprensibile. Questi è l'unico autoevidente, in virtù di cui tutto il resto diviene comprensibile. L'esperienza trascendentale è all'origine di tutte le attuazioni spirituali dell'uomo; essa è insieme autocoscienza del Mistero e compimento della libertà: nella forma dell'abbandono e del consenso alla necessità costitutiva del suo essere ovvero del rifiuto. L'esperienza trascendentale costituisce quell'unità originaria che la teologia designa con il binomio fede-rivelazione.

Poiché ogni uomo sta già sempre sotto la volontà salvifica di Dio, la finalizzazione della coscienza all'immediatezza di Dio può e deve essere detta rivelazione in senso pieno e fondamentale. La fede teologica è libera accettazione della necessità ontologica in cui l'uomo è posto e per la quale egli non può volere veramente se stesso se non sul fondamento dell'autocomunicazione di Dio.

La fede, che è per l'uomo una libera necessità, non può divenire consapevole di sé se non a partire dall'oggettività storica. Per necessità ontologica l'uomo è orientato a cercare nella storia una risposta al problema della sua esistenza. Perciò la rivelazione di Dio in Gesù Cristo può imporsi all'attenzione di ogni uomo come possibile luogo della risposta. Essa risponde all'idea del Salvatore assoluto, che, nella forma dell'attesa, può essere considerato un apriori della trascendibilità umana: ipotetico attuarsi dell'identificazione di Dio in un'esistenza umana, la quale, attraverso e nonostante il limite supremo della morte, manifesta in se stesso la salvezza definitiva dell'uomo.

Fra i due aspetti, trascendentale e storico-categoriale, c'è un rapporto di reciproca fondazione: da un lato l'esperienza trascendentale è ciò che muove e orienta in ogni esperienza storica, dall'altro l'esperienza storica porta la trascendentalità alla coscienza riflessa. Per la fede ciò significa che il messaggio cristiano porta a coscienza riflessa ciò che nell'esperienza trascendentale è già dato; e reciprocamente il messaggio cristiano può essere compreso e accolto nella sua pretesa di assolutezza, poiché l'autorivelazione di Dio è già operante nel dinamismo della trascendenza umana.

La conoscenza storica da sé sola non basta a giustificare l'assenso della fede: gli eventi storici devono essere assunti nell'orientamento trascendentale e nella sua struttura di attesa e partecipare della sua assolutezza.

Solo nel circolo fra l'apriori dell'attesa e l'aposteriori della storia la volontà soggettiva di credere trova il suo fondamento oggettivo e questo giustifica la volontà di fede del soggetto.

La proposta di Rahner conserva un valore paradigmatico, sia per la pertinenza con la quale identifica il problema sia per l'insufficienza del modello teorico con il quale lo esegue. Se giustificare la fede cristiana significa che il riferimento all'evento cristologico appartiene alla costituzione stessa della trascendenza umana, la formulazione della teologia trascendentale equivale all'enunciazione del teorema che una teologia della fede deve provare. L'impostazione trascendentale è non solo legittima ma inevitabile: essa è l'implicazione necessaria dell'assolutezza della verità teologica.

Ma la concezione del trascendentale di Rahner non raggiunge la radicalità della tesi teologica, poiché pensa il rapporto trascendentale - storia secondo lo schema soggetto-oggetto, come due piani paralleli di cui il secondo costituisce (solo) l'oggettivazione-esteriorizzazione del primo, piuttosto che il luogo e la forma della sua stessa costituzione. Ciò comporta due conseguenze, le quali compromettono la tesi secondo cui la storicità della fede è la storicità della trascendenza. Da un lato l'evento si presenta come *aggiuntivo* invece che *costitutivo* della trascendenza; dall'altro e correlativamente la storicità della trascendenza si risolve nella storicità esistenziale.

Per il primo aspetto il carattere ontologico-fondativo e non solo teoretico-conoscitivo che la fede riconosce all'evento cristologico non appare giustificato. Per il secondo aspetto non appare motivata la qualificazione dell'esperienza trascendentale come fede. Dire che l'accettazione della necessità ontologica costitutiva dell'uomo è fede (cioè affidamento a un compimento di cui l'uomo non dispone) significa perciò stesso affermare che la storicità umana non è riducibile alla storicità della decisione,

RICERCA

ma è storicità che supera la decisione e che come tale è misura della sua verità.

Rahner, invece di elaborare questo tipo di storicità, presuppone l'autocomunicazione di Dio con un argomento teologico, quindi afferma la necessità della sua oggettivazione storica in base alla legge generale della soggettività umana. Ma in questo modo l'autocomunicazione di Dio è pensata come intemporale e la sua storicità come ulteriore e derivata. La storicità singolare della rivelazione non è raggiunta.

La fondazione pratico-politica della fede

Lo spostamento del dibattito teologico fondamentale dal punto di vista della soggettività a quello della storia deve essere giudicato coerente, se per *storia* si intende un punto di vista che si pone al di là della polarità soggetto-oggetto. Nel dibattito recente l'obiettivo è perseguito in una duplice direzione che in qualche modo ripropone la polarità a un nuovo livello: attraverso una dimensione della soggettività transindividuale che nella prassi è creatrice di storia in senso pieno, al di là della dualità trascendentale-empirico; o attraverso l'individuazione di una oggettività trascendente e normativa della soggettività singola e per la quale questa si configura come soggettività essenzialmente storica. Colleghiamo alla prima prospettiva i diversi tentativi di fondazione pratico-politica della fede, alla seconda l'idea di *storia universale* che è al centro della proposta di Pannenberg.

Storia è categoria che si pone al di là delle opposizioni:

- 1) trascendentale-empirico: propria di una epistemologia orientata all'ideale del sapere scientifico;
- 2) teorico-pratico: relativa alla duplice dimensione della soggettività; opposizione risolta nella tradizione occidentale per lo più a favore del primato della ragione teorica;
- 3) individuale-collettivo: relativa al carattere trascendentale e non solo fattuale dell'intersoggettività; questa non si aggiunge a una soggettività già costituita ma è una condizione della sua stessa costituzione.

Alla luce di queste distinzioni, i limiti della

Camaldoli 1990

PRIMA SETTIMANA

prima fase del dibattito possono essere precisati come privilegio unilaterale del momento trascendentale su quello empirico-fattuale della storicità (la storia è concepita come l'oggettivazione empirico-fattuale, quindi non rilevante dal punto di vista della verità, di una forma della coscienza soggettiva); come privilegio del teorico sul pratico (la fede concepita essenzialmente come una forma di sapere la verità in una prospettiva teorico-contemplativa, piuttosto che come una forma della prassi storica); infine come privilegio dell'individuo sull'intersoggettività in situazione di società (la fede è collegata alla storicità del soggetto e della decisione individuale mettendo fra parentesi la dimensione sociale per cui la storia non appare riducibile al soggetto). L'incapacità del teologie precedenti a raggiungere una prospettiva autenticamente storica si deve comprendere alla luce di tutti questi aspetti.

Iniziamo dal primo modello, quello della teologia pratico-politica. La sua prima formulazione si trova nella *teologia della speranza* di J. Moltmann. Nella teologia occidentale dominata dall'intellettualismo greco la rivelazione è stata pensata come manifestazione nella storia dell'eterno presente. La storia è concepita come il luogo di manifestazione del divino, ma non come la sua forma. La forma di pensiero biblica invita ad andare in un'altra direzione: la rivelazione non è manifestazione, ma promessa che instaura una tensione tra presente e futuro e in questo modo apre lo spazio per una comprensione della storia come storia pratica della libertà. La storia non può essere esperita e vissuta come processo di liberazione se non sul fondamento di una *memoria* che anticipa il futuro assoluto. Gesù Cristo compie la rivelazione, poiché nell'evento della risurrezione universalizza e determina la promessa del futuro assoluto. Questa verità avviene anticipandosi nella storia mediante il potere che essa esercita sulla storia. Mediante la promessa questo potere si iscrive nella co-

RICERCA

scienza umana della storia e diviene il principio di una costruzione pratica del futuro promesso, in cui ciò che è di là da ogni possibilità umana diviene il motore dell'azione creatrice dell'uomo.

Al primato della prassi sociale, già contenuto nella proposta di Moltmann, si collega la teologia politica di J.B.Metz, intesa non come applicazione della prospettiva della fede all'ambito del politico ma come istituzione essenzialmente politica del discorso teologico.

Nella sua versione più recente essa cerca il suo contesto di fondazione nella filosofia della comunicazione, e più precisamente nel pensiero pragmatico-trascendentale di K.O.Apel. Questo intende conservare l'ideale della riflessione filosofica come riflessione veritativa, cioè la ricerca di un criterio incondizionato della verità, dopo la fine della filosofia della coscienza, la quale viveva dell'illusione di un accesso immediato della coscienza al criterio della verità. La fine della filosofia della coscienza implica la sostituzione dell'*apriori di coscienza* (Bewusstseinsapriori) con l'*apriori di linguaggio* (Sprachapriori). Il senso si costituisce solo nell'uso intersoggettivamente vincolante dei segni: la comunità universale è già sempre iscritta nell'*apriori* della lingua.

Questa prospettiva non esclude una fondazione, la quale si collega all'autoriflessività propria della lingua per cui ogni discorso comporta la pretesa di validità intersoggettivamente vincolante, l'aspirazione a un riconoscimento universale. Essa corrisponde agli interessi più fondamentali dell'uomo, l'interesse all'emancipazione, più radicale dell'interesse alla spiegazione causale da cui deriva il sapere scientifico e dell'interesse alla comprensione ermeneutica.

Ora, la competenza comunicativa implica necessariamente l'anticipazione di una comunità ideale, caratterizzata da una incondizionata uguaglianza, reciprocità e solidarietà: in sintesi l'ideale di una libertà in universale solidarietà. Questo ideale non è subordinato alla fatticità: esso infatti si afferma nella comunicazione come ciò che deve essere e che nella sua normatività si rivolge contro la fatticità che lo nega (il potere cosificante, la menzogna e l'autoinganno). Tuttavia esso non è indi-

pendente dalla prassi, non deve essere pensato come una realtà sovrastorica che esiste indipendentemente dalla prassi libera degli uomini (la metafisica non è altro che l'ipostizzazione di questo ideale). Si deve problematizzare la distinzione di *necessità* e *contingenza*, di *verità sovrastorica* e *storia empirica irrilevante dal punto di vista della verità*, in direzione di un pensiero della libera necessità o necessaria libertà e di storia come accadere della verità. L'ideale della ragione non è storico (cioè non è dipendente dalla storia), poiché è condizione di possibilità della storia reale: in questo senso esso è verità non storica ma definitiva. L'ideale della ragione è storico, poiché è la consapevolezza e l'implicazione della costituzione storica della soggettività e dunque della stessa verità. Non affermazione speculativa della verità assoluta, ma postulato della possibilità di produrre un consenso sulla verità nello spazio illimitato della comunità di comunicazione.

A questo modello si ispira la più recente formulazione di una fondazione pratico-politica della teologia. Una concezione pragmatico-trascendentale della verità comporta delle realtà che superano l'esperienza empirica non si può parlare se non in quanto sono implicate come condizioni dell'agire comunicativo. In questo quadro può e deve essere pensata la realtà di Dio. Di Dio si può e si deve parlare nell'orizzonte dell'*apriori* teorico-pratico di una umanità solidale, a motivo dello scarto che esso comporta fra l'ideale che delinea e l'esperienza effettiva che lo nega. Il riconoscimento incondizionato dell'esistenza di altri costituisce nello stesso tempo l'affermazione di un Dio che non lascia la morte annientare l'altro e garantisce con ciò la speranza di essere riconosciuto pienamente, sia pure nella morte. L'esperienza comune di "andare verso la morte" equivale ad andare verso un Dio che si dà da riconoscere come potenza di liberazione in un contesto socio-storico mortifero. La possibile esperienza di Dio è esperienza di una libertà liberata.

Ma un discorso sulla libertà non è possibile

*«La fede può
essere definita
la qualità
della decisione
che riconosce
nella prece-
denza della
verità che la
rivendica
l'anticipazione
del suo
compimento»*

RICERCA

senza un riferimento a una libertà esperita e realizzata storicamente. Nelle situazioni limite non sono dei progetti teoretici che segnano il fronte dell'esperibile e del comprensibile. La forma originaria di mediazione di queste esperienze non è il concetto ma il racconto. Di qui il legame della questione Dio alla Cristologia: cioè il riferimento all'esperienza paradigmatica di Gesù in ordine alla determinazione delle possibilità ultime dell'apriori.

L'esperienza della messa a morte di Gesù nell'accoglienza assoluta di altre pone in tutta la sua acuità la questione della possibilità stessa dell'esistenza solidale. Il messaggio della risurrezione significa che Gesù ha provocato e aperto la possibilità per tutti di affermare Dio come Colui che agisce nella morte come salvatore. Perciò l'esperienza della realtà di Dio non si può più ora separare da questa determinata persona. Ma inversamente l'affermazione della realtà di Gesù non è effettiva che come solidarietà pratica nel riconoscimento incondizionato di altri qui ed ora. La giustificazione del discorso su Dio è legata a una prassi di comunicazione liberatrice. La teologia proviene da questa prassi e vi rinvia.

L'interesse di questa prospettiva per il nostro problema è evidente: il suo obiettivo consiste nella mediazione della ragione con la storia. Il modello pragmatico-trascendentale corrisponde effettivamente a un pensiero della verità come storia e della storia come verità? Per superare il dualismo trascendentale-empirico e raggiungere una reale mediazione di verità e storia, il pensiero pragmatico sottolinea il carattere originariamente pratico della verità: la verità dice rapporto essenziale alla prassi, la teoria non precede la pratica ma questa appartiene all'istituzione originaria della verità. La prassi è mediatrice del rapporto verità-storia. In questo modo il pensiero pragmatico-trascendentale si sottrae al duplice rischio della reificazione metafisica della verità al di fuori della storia e della riduzione relativistico-storicistica della verità alla storia. E tuttavia esso non propone un modello alternativo che permetta di superare la giustapposizione delle due istanze, ma si limita a uno schema dialettico che le corregge reciprocamente.

Camaldoli 1990

PRIMA SETTIMANA

Alla radice di questa difficoltà sta l'insufficiente presa di distanza dai presupposti del pensiero trascendentale. Il pensiero pragmatico-trascendentale lascia immutato il dispositivo fondamentale del pensiero trascendentale classico (Kant), il quale concepisce la verità come il correlato oggettivo del processo di costituzione della soggettività. Perciò esso ritrova il dualismo apriori-aposteriori di una epistemologia del sapere scientifico e constata l'impossibilità di rendere ragione con questo schema dell'originalità dell'esperienza pratica, la cui condizione non è subordinata alla decisione ma non è separabile dalla decisione che la realizza. Il pensiero pragmatico-trascendentale ricade in una concezione postulativa della verità, che, rinunciando a ogni fondamento ontologico, ne accentua la problematicità.

La teologia che si ispira a questo modello non solo non contribuisce a chiarirlo ma ne riflette al suo interno le aporie. Essa recupera la storicità del fede (del fondamento della sua evidenza), ma ne perde la trascendentalità (quindi la necessità e l'assolutezza). Poiché il rimando all'evento della verità non è istituito sul piano stesso della struttura trascendentale ma interviene a posteriori per garantire la realizzabilità dell'ideale della ragione, esso è subordinato a una esigenza pensata indipendentemente da esso. La fede assume un carattere postulativo che ne occulta la sua vera natura.

Il confronto della teologia con il pensiero pragmatico è non di meno istruttivo. Esso mostra che per superare la separazione metafisica tra verità e storia, non basta recuperare la dimensione pratica della soggettività, ma occorre criticare il presupposto ontologico che è responsabile della separazione teorico-pratico. Il presupposto ontologico è quello che concepisce la soggettività come il principio di costituzione della verità. Su questa base è impossibile sottrarsi alla dialettica di una verità che è

RICERCA

insieme non subordinata alla libertà umana e non separabile da essa. La possibilità di giustificare l'originalità dell'esperienza pratica suppone un pensiero che la comprende a partire dal rapporto più fondamentale della verità alla libertà. Solo se la verità si rapporta alla libertà umana come ciò che la rivendica senza prede-terminarla, la storia può essere pensata nella sua dimensione veritativa senza subordinare la verità alla fatticità (cioè senza sopprimere la verità).

Le coppie antropologiche, trascendentale-empirico, teorico-pratico, individuale-collettivo, non sono l'originario. Piuttosto la possibilità di superare il dualismo è subordinata a un pensiero che problematizza il concetto stesso di verità. Non si tratta di istituire un criterio di verità che sarebbe indipendente dalla prassi: sotto questo profilo la critica del pensiero pragmatico è pertinente. Si tratta invece di interrogarsi sulla dimensione veritativa della prassi. Ora questa dimensione non può essere raggiunta partendo da una considerazione esclusivamente antropologica e semplicemente rovesciando l'ordine di priorità (a favore del pratico invece che del teorico, del sociale che dell'individuale), ma individuando la forma di manifestazione che corrisponde alla verità. L'essenziale mediazione pratica e sociale dell'accesso dell'uomo al senso costituisce un pregiudizio per l'interrogazione circa il senso originario della verità, solo in una prospettiva che risolve la verità nella correlazione soggetto-oggetto, apriori-aposteriori, cioè in una prospettiva riduttivamente antropologica. In ciò risiede il limite radicale delle teologie a fondazione prassistica: in esse il riferimento alla verità teologica è sempre e solo funzionale alla rettificazione di una ragione che ha già stabilito il criterio della verità.

La fondazione della fede come forma della ragione storica

La seconda direzione nella quale il dibattito teologico persegue l'obiettivo di una mediazione della verità con la storia converge con l'istanza emersa dalla discussione nella linea precedente. Invece di pensare la verità a partire dalla soggettività, si deve comprendere la

struttura della soggettività a partire della verità concepita come fondamento della libera necessità e necessaria libertà che essa comporta.

L'idea ispiratrice della proposta di Pannenberg e che egli esprime nella formula di *storia universale* coincide con questa istanza. Essa significa una oggettività trascendente e normativa della soggettività, irriducibile alla dualità trascendentale-empirico, apriori-aposteriori, la quale fonda l'esperienza umana come esperienza storica. Essa implica due aspetti: il carattere di processo per cui comporta una continuità e il carattere di evento che spiega la novità e per cui il processo è irriducibile allo sviluppo di una causalità immanente al processo. Senza la processualità la verità avviene nella storia ma non è storica; senza l'evento la storia non è storia della verità. Il concetto è ricavato dalla tradizione biblica, secondo cui il fondamento della totalità, la Realtà che determina ogni cosa è pensata come operante storicamente, giacché si rapporta al processo liberamente; più precisamente come quella Realtà che determina la temporalità umana come un processo unitario e irreversibile nel quale il futuro non ripete il passato ma adduce ciò cui il passato è orientato ma non contiene.

La fede cristiana si iscrive in questa prospettiva: l'assolutezza dell'evento cristologico non è comprensibile se non in connessione all'esperienza della realtà come storia e significa che nell'evento di Gesù Cristo è data l'anticipazione del compimento del processo storico. Gesù Cristo, e più precisamente l'evento della sua resuscitazione, anticipa proletticamente la fine e il compimento della storia. Poiché tale avvenimento è dato nella storia e soltanto come anticipazione della fine, la sua conoscenza rimane soggetta alla verifica, la quale porta, come ogni conoscenza storica, sul confronto tra il significato di cui è portatore e l'autocomprensione raggiunta dall'uomo nella storia. In quanto è in grado di superare questa verifica, esso fonda la fede come fiducia storica.

La giustificazione critica di questo concetto è sviluppata da Pannenberg attraverso la convergenza di istanze emergenti dal dibattito contemporaneo sullo statuto del sapere storico

Angelo Bertuletti è docente di Teologia Fondamentale e Sistemica presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale

RICERCA

piuttosto che attraverso l'elaborazione di un modello sistematico.

L'idea di "storia universale" o della totalità del reale come storia è il punto di incontro del comprendere ermeneutico e del sapere oggettivo, del senso e della fatticità. Solo se il referente ultimo del senso non si risolve nel soggetto, si può rendere ragione della sua apertura e della funzione assertiva del linguaggio giustamente sottolineata dall'epistemologia di orientamento positivistic (razionalismo critico). Ogni asserzione è un'ipotesi che anticipa il senso della totalità del processo storico, ma il criterio della sua verità non si risolve nella progettualità del soggetto, ma risiede nell'oggettività del processo storico.

Se si chiede che cosa permette di comprendere la storia come processo unitario e totalizzante, la risposta di Pannenberg si limita a rovesciare la posizione heideggeriana: non è la storia che dipende dalla storicità (esistenza), ma la storicità dalla storia; più concretamente: non è l'anticipazione della morte che consente di progettare la totalità, ma l'anticipazione della totalità l'orizzonte entro il quale l'uomo anticipa la sua morte.

In definitiva l'idea di "storia universale" dipende dall'idea di Dio e più precisamente dal modo biblico di pensare Dio: le considerazioni antropologiche la insinuano ma non la fondano. La storia può essere esperita come storia unitaria solo a partire da Dio. Ma ciò significa che l'aspetto qualificante del concetto teologico di storia risiede nell'evento (inteso come iniziativa di Dio nella storia), il quale fonda l'unità della storia poiché istituisce quell'anticipazione che la realizza come processo orientato escatologicamente e perciò irreversibilmente. L'esperienza della storia come processo unitario implica che l'agire di Dio si traduca in un avvenimento intrastorico (e non in un tempo primordiale), giacché solo a questa condizione esso conferisce rilevanza al processo, cioè in definitiva alla libertà umana che è il fondamento immediato della sua irreversibilità.

Pannenberg ha di mira questo concetto; ma, invece di elaborare un modello in grado di legittimarlo, presuppone il concetto di storia come processo totale nel quale iscrive l'idea di

Camaldoli 1990

PRIMA SETTIMANA

rivelazione. Invece di fondare l'idea di storia universale sul concetto teologico di rivelazione, egli pensa la rivelazione nel quadro formale dell'idea di storia universale. Da ciò dipendono le ambiguità della teologia di Pannenberg, in particolare la subordinazione dell'evento cristologico alla fine della storia intesa come conclusione del processo.

Perciò non sorprende che la teologia di Pannenberg comporti l'assorbimento della problematica della fede. La sua critica pertinente alla fondazione decisionista della fede e la giusta rivendicazione della oggettività della rivelazione approdano a un livellamento della fede sul piano della fiducia storica. La fede è omologata allo statuto del sapere storico, compreso come attribuzione di senso mediante ipotesi esplicativa da verificare sul materiale probativo. La dimensione assertiva del linguaggio è recuperata ma a scapito di quella pratico-espressiva: perciò si ripropone il dualismo teorico-pratico che impedisce di comprendere la fede come la forma di sapere che corrisponde alla rivelazione di Dio.

Il concetto teologico di storia risponde a due proprietà: l'oggettività per cui esso si presenta irriducibile alla soggettività e la positiva relazione alla libertà che esso include come un momento della sua oggettività. Il processo storico può essere esperito come storia della verità grazie all'evento nel quale la verità di Dio si mostra come inclusiva della libertà umana. Per sua natura una siffatta oggettività non si rapporta all'uomo estrinsecamente. In quanto sintesi della verità di Dio e della libertà umana, essa si propone come la misura dell'autocompimento veritativo dell'uomo, il fondamento della libera necessità nella quale è posto. Essa realizza l'unità del teorico e del pratico, poiché è il principio della loro sintesi. La componente teorica dice la precedenza della verità e dell'evento che la mostra come avvenuta; la componente pratica dice la necessità della libera appropriazione da parte del-

RICERCA

l'uomo perché si realizzi come verità della sua libertà. L'elemento decisionale della fede, per cui il soggetto credente partecipa all'istituzione della verità che fa propria, non ne compromette il carattere teorico (assertivo), giacché la fede consiste nell'assumere come misura del suo atto che dice la verità come già avvenuta.

Lo stesso si deve dire della coppia individuale-collettivo: non si può superare la dialettica fra storicità individuale e le condizioni transindividuali della libertà senza sopprimere la libertà, se non a partire da una oggettività che si presenta come normativa della libertà, giacché anticipa il senso assoluto della verità su cui si fonda la libertà di ogni singolo. La fede è la corrispondenza alla storicità che l'evento realizza e che si presenta come la storicità della verità.

Fede e verità: teoria della coscienza credente come coscienza veritativa

Si deve partire da una fenomenologia orientata a restituire la forma originaria del sapere, relativa all'unità sintetica della coscienza precedente la distinzione fra teorico e pratico, sapere e volere. Solo a questo livello il conoscere coincide con il modo di essere dell'uomo. L'analitica di Essere e Tempo di Heidegger ci sembra la più idonea a rispondere a questa istanza. Il suo vantaggio è di superare un'impostazione teoreticistica che privilegia il conoscere oggettivo (Kant), la quale è già forma derivata dal sapere. Nella sua radice la forma dell'intenzionalità non è conoscere l'oggetto, *comprendere*, cioè sintesi di *essere in situazione* e di *progetto*. La figura dell'esistenza che emerge da questa analitica è che l'uomo è quell'ente consegnato a se stesso che ha da essere ciò che è. Da un lato l'uomo è fondato su una necessità che rende possibile ogni progetto, dall'altra egli deve assumere liberamente la necessità che già è. I due aspetti definiscono l'uomo come *trascendenza*.

Ora l'interrogazione ontologica inizia con la domanda se esiste un'esperienza che consente una totalizzazione del sé. La risposta di Heidegger è articolata. Essa inizia con la tematica dell'essere-per-la morte, la quale conferma la struttura suddetta: l'uomo è progetto del suo

possibile più proprio a partire da una radicale impossibilità. Ma l'esperienza decisiva è costituita dalla tematica della *coscienza* (Gewissen): in essa la trascendenza costitutiva dell'uomo si presenta come quell'istanza (la "voce della coscienza") che chiama l'uomo, cioè lo rivendica in ordine all'accettazione della sua propria necessità: necessità della libertà, necessità "obbligante" ma non "costringente". Se chiamiamo *etica* questa qualità della trascendenza è perché la dimensione che essa designa sta alla base dell'esperienza etica. Ma l'analisi, lungi dal dipendere dalle categorie etiche, è quella che le fonda poiché riguarda la loro radice ontologica. Non si può fare astrazione da questa dimensione della trascendenza, poiché in questa ipotesi l'analisi non concerne più la sua forma originaria, anteriore alla distinzione fra conoscere e volere.

Restituito alla sua base fenomenologica adeguata, il teorema della differenza ontologica può essere così formulato: non si può raggiungere la dimensione radicale della trascendenza costitutiva dell'uomo se non grazie a un "rovesciamento" per il quale l'esigenza di totalità che è per l'uomo una necessità appare fondata sulla rivendicazione della verità, la quale per questo motivo si distingue assolutamente dall'uomo.

Nella forma di appello il carattere di indisponibilità per il quale essa si impone come istanza su cui l'uomo non ha potere coincide con la positiva relazione all'uomo come colui che deve rispondere. Perciò essa non può essere risolta in una differenza che in qualche modo precederebbe la decisione e riassorbirebbe il rapporto non reversibile di interpellazione-risposta che essa istituisce. La forma di appello è la ragione propria per la quale la differenza costitutiva della trascendenza si dimostra irriducibile a una differenza interna all'uomo. Il raggiungimento della differenza ontologica come verità ultima della differenza antropologica permette di determinare la struttura originaria dell'evidenza. Il significato ontologico della differenza è quello relativo a una manifestazione di cui l'essere stesso è l'iniziatore e che l'uomo non può anticipare, giacché solo a questa condizione essa è manifestazione dell'essere. Ma ciò significa che la

RICERCA

differenza appartiene all'essere stesso in quanto si destina all'uomo come altro da esso. La differenza originaria non riguarda l'ente finito per rapporto all'essere concepito come identità sottratta alla differenza, ma riguarda l'essere stesso in quanto è l'origine di una manifestazione che procede dall'essere e di cui l'uomo è il destinatario. la forma originaria dell'evidenza si riferisce a questa differenza e significa la polarità insuperabile fra la manifestazione e l'origine da cui essa procede.

L'evidenza è insieme un *mostrare* e un *significare*: il *mostrare* designa il polo di manifestazione o di svelamento dell'evidenza e il *significare* ciò che l'evidenza indica, l'origine da cui proviene e verso cui fa segno.

Questa differenza non può essere superata, giacché essa è l'implicazione necessaria del carattere di destinazione che la verità ha nei confronti dell'uomo. Nella polarità costitutiva dell'evidenza si esplica la forma di appello, la quale non si aggiunge come un terzo elemento alla cosiddetta polarità ma costituisce il principio della sua unità, la ragione per cui essa non è né un'opposizione dialettica né una negazione di contraddizione. Nel fenomeno della verità il velamento può essere pensato come la condizione positiva dello svelamento solo se l'evidenza è collegata a una istanza irriducibile all'ordine teorico. Il carattere di appello dice l'intenzionalità della verità alla risposta libera dell'uomo, per cui la verità implica una dimensione pratica irriducibile alla sua dimensione teorico contemplativa.

Nella deduzione della struttura originaria dell'evidenza risiede il luogo filosofico del concetto di fede, il suo spazio all'interno del discorso fondativo. Alla luce della struttura assegnata, la fede può essere definita la qualità della decisione che riconosce nella precedenza della verità che la rivendica l'anticipazione del suo compimento. Il problema concerne il fondamento di questa anticipazione. La condizione radicale di possibilità dell'anticipazione è la polarità costitutiva dell'evidenza: il compito non potrebbe essere anticipato, se l'evidenza presente non lo significasse come altro da essa.

D'altra parte la polarità mostrare-significare non fonderebbe nessuna anticipazione, se essa non fosse la mediazione sul piano della manifestazione del carattere di appello della

verità. Ciò che è significato e non mostrato può e deve essere anticipato poiché all'origine dell'evidenza sta l'intenzionalità della verità che rivendica l'uomo al suo riconoscimento. Poiché l'evidenza ha carattere di appello, l'uomo non può non volere la verità che nella forma della rivendicazione si significa come l'origine nascosta dell'evidenza.

Questo volere può essere designato con il termine di desiderio: esso comporta un'attesa, il cui fondamento non è il volere stesso ma la verità che lo rivendica. Lo statuto dell'evidenza che media la rivendicazione della verità e in questo modo suscita il volere, è lo statuto del segno, la ragione per la quale la qualità originaria dell'evidenza è simbolica. La necessità obbligatoria e non contingente della verità che suscita il volere è la condizione radicale della decisione, il fondamento del suo carattere di libertà. In essa risiede la radice dell'esperienza pratica, anteriore alla distinzione fra il volere e il dovere, fra il desiderio e l'imperativo. A questo punto per raggiungere il concetto di fede, ci si deve chiedere a quali condizioni l'anticipazione può prodursi. La struttura dell'evidenza implica che nessuna manifestazione oggettiva può giustificare l'anticipazione se è considerata a prescindere dal carattere di appello e quindi della relazione alla decisione che la riconosce come tale. Una siffatta deduzione dovrebbe coincidere con il compimento e dunque con la soppressione della differenza nella quale l'anticipazione si iscrive. D'altra parte e per la stessa ragione qualsiasi evidenza costituisce il fondamento sufficiente dell'anticipazione del compimento se è considerata come la mediazione della forma di rivendicazione della verità. La forma di appello è fondamento sufficiente dell'anticipazione, poiché essa iscrive nella polarità costitutiva dell'evidenza l'intenzionalità della verità per la quale l'uomo non può non volere che la verità si manifesti conformemente all'esigenza che il suo appello suscita. Il luogo trascendentale del concetto di fede si trova nell'articolazione di queste due istanze. La qualità originaria della decisione è quella in cui l'uomo non si rapporta al proprio compimento che perché e nella misura in cui la sua anticipazione è fondata nella rivendicazione della verità che lo appella e che sola può addurne l'evidenza. Designiamo questa qualità

con il termine di "affidamento": essa è la forma alla decisione che non vede nella differenza costitutiva dell'evidenza un ostacolo all'anticipazione del compimento, non perché si sostituisce all'evidenza della verità ma perché sulla base del suo carattere di rivendicazione lascia a essa l'iniziativa della sua manifestazione. Nell'affidamento la dimensione non ancora manifesta della verità, implicitamente ma efficacemente significata dell'appello, diviene la misura della decisione nella quale l'uomo istituisce il proprio rapporto al compimento. Esso unisce alla necessità di volere il compimento la rinuncia a predeterminare le forme della sua manifestazione.

L'analisi trascendentale istituisce lo spazio ontologico del concetto di fede, ma non può dedurre il fondamento della sua evidenza. Poiché la risposta dell'uomo che la verità rivendica come condizione per la manifestazione del suo senso è indeducibile, non si può dire il senso dell'appello se non a partire dalla decisione avvenuta e dalla temporalità che questa dischiude. L'affidamento dice rapporto alla temporalità non perché si iscrive in una temporalità presupposta, ma perché qualifica l'atto che la istituisce originariamente. Perciò il pensiero è rinviato all'esperienza effettiva della libertà in ordine alla determinazione della sua evidenza. La riflessione trascendentale legittima il concetto di fede non perché elabora una fede filosofica, ma perché mostra che l'evidenza su cui si fonda l'affidamento risiede nella qualità della temporalità che esso istituisce.

Considerata sul piano dell'esperienza effettiva, l'evidenza della verità, essendo correlativa alla risposta umana, non può sottrarsi all'ambiguità che è connessa alla libertà umana in quanto questa è capace dell'alternativa del consenso o del rifiuto. Il rifiuto della verità, occultando il senso dell'evidenza in cui si media il carattere di appello della verità, nega ciò per cui essa costituisce il fondamento sufficiente dell'affidamento. Dissociando i due aspetti costitutivi dell'evidenza, essa trasforma in un'antinomia la reciprocità di manifestazione e di appello su cui si fonda l'affidamento. L'uomo esperisce il proprio rapporto alla verità come privazione dell'evidenza necessaria per legittimare la scelta. La domanda

circa l'evidenza è sempre domanda circa la possibilità di chiarire l'enigma teoreticamente insolubile in cui l'uomo è posto dall'esperienza del male. Questa situazione non può essere superata che se si dà un'evidenza, la quale nella sua oggettività precedente la scelta del singolo si presenta come risolutiva dell'ambiguità in cui la scelta è coinvolta. Ora, poiché nessuna oggettività può essere normativa della libertà anteriormente alla decisione del singolo che se essa riguarda la verità stessa in virtù di cui la libertà ha un destino comune (solo la verità può realizzare una evidenza che si presenta come destinata a tutti senza sopprimere la libertà del singolo), stabilire le condizioni di accessibilità dell'evidenza della fede equivale a istituire il concetto di storicità della verità.

Storicità della verità significa che la verità prende in conto ciò che l'uomo iscrive nel tempo, la necessità conseguente alla sua decisione e la ricomprende come un momento della sua propria destinazione. La risposta umana che è la condizione perché la destinazione della verità giunga all'evidenza del suo senso, diviene un momento e un contenuto della stessa verità. La storicità della verità è la storicità dell'evento che realizza nel processo storico l'intenzionalità che è all'origine della destinazione della verità all'uomo e in questo modo la manifesta come inclusiva della risposta umana. L'evento, iscrivendo nel processo l'irreversibilità che appartiene alla destinazione della verità, rende possibile un'esperienza della storia come processo unitario orientato al compimento assoluto.

L'evento, che realizza la storicità della verità, è il fondamento proprio dell'evidenza della fede. Esso, mentre esibisce l'evidenza che legittima l'affidamento, mostra che la fede è la qualità originaria della decisione che lascia alla verità l'iniziativa della sua manifestazione. La mediazione dell'evento non è puramente teoretico-conoscitiva: non si tratta cioè dell'oggettivazione di una possibilità accessibile indipendentemente dall'evento ma della istituzione originaria e non superabile dell'evidenza della fede. L'affidamento alla verità si sa come fede quando si riconosce fondato e garantito dalla verità che anticipa il compimento.

RICERCA

Che cosa possiamo sperare ?

La salvezza cristiana fra giustizia e misericordia di Dio

Riccardo
Larini

Fra i temi centrali della fede cristiana ne esistono alcuni che rispondono a interrogativi più profondi ed esistenzialmente più rilevanti. La speranza, l'escatologia, la salvezza costituiscono delle questioni fondamentali per gli uomini e le donne di ogni tempo.

Avevamo paura di tornare a parlare di speranza con un po' di retorica, sull'onda del crollo del muro di Berlino e degli stravolgimenti nell'Europa dell'est, e dunque abbiamo cercato di interrogarci in due fasi particolari sul senso del nostro sperare.

Al professor Claudio Doglio abbiamo chiesto un'analisi dell'evoluzione dell'escatologia dall'Antico Testamento al Nuovo, con la possibilità di recuperare nell'area semantica di tale parola un valore ed un significato per la storia degli uomini, nella direzione di un invito da parte di Dio a partecipare alla costruzione di un Regno che irrompe nella storia con la Croce e la Resurrezione del Cristo.

Il lavoro che Doglio ci ha presentato è stata un'esposizione sistematica, quantomai necessaria per richiamare concetti ed indicazioni dalla Parola che a volte non è facile contestualizzare nella storia che stiamo vivendo.

La seconda parte dello studio, è nato da una serie di provocazioni, culminanti nella domanda che ha dato il titolo a questa settimana: Che cosa possiamo sperare? Ovvero, qual è l'oggetto del nostro sperare? Che cosa è la salvezza cristiana?

Siamo abituati ad interpretare la salvezza secondo schemi tradizionali: pienezza, crescita, guarigione da una condizione di sofferenza, liberazione.

A volte rischiamo di vedere di più la salvezza come guarigione dalla finitudine che come

finitudine guarita, perché non siamo in grado di accettare il limite umano; eppure l'accettazione del limite è forse l'inizio della conversione, un significato della parola «salvezza».

O forse la salvezza è inscindibile dal suo carattere di progressiva realizzazione del bene comune, di solidarietà tra gli uomini, di promozione di giustizia.

Gli aspetti (proletticamente) anticipatori del Regno sono l'intelligibilità storica della salvezza, come sostiene Carlo Molari, oppure vale la concezione per cui la salvezza cristiana non riceve il suo senso dal mondo, ma dona senso al mondo? O entrambe queste considerazioni sono vere?

Abbiamo chiesto un contributo teologico-fondamentale al professor Edoardo Benvenuto, che ha esposto la sua ferma convinzione riguardo l'attualità del pensiero di Agostino, in particolare del «De libero arbitrio»; egli ha contestato la domanda «Che significa salvezza cristiana», per non collocarla nell'universo di valori storicamente espressi, anche attraverso anticipazioni del Regno pur significative.

Ma la salvezza ci è da lui proposta come significante, e non come segno o significato; come orizzonte che dona un senso al mondo e quindi alla vita di ogni uomo.

Un punto rilevante rimane aperto da questa settimana di studi teologici, ed è la necessità di rivedere la categoria tempo, di capire quale teologia della storia e quale nuova cronologia sorge alla luce dell'evento salvifico per eccellenza, ovvero la Croce.

E' uno spunto sul quale ritorneremo anche quest'anno.

«A volte rischiamo di vedere di più la salvezza come guarigione dalla finitudine che come finitudine guarita»

RICERCA

Camaldoli 1990

SECONDA SETTIMANA

Desidero iniziare queste mie riflessioni teologiche sul tema della salvezza cristiana dichiarando lo spirito al quale tenterò di essere fedele e dunque anche il principio metodologico cui miro e che mi conforta nel mio umile lavoro di studioso, soprattutto nei momenti più uggi-osi, quando vedo la Chiesa che amo attraversata da sordi dissidi, da configgenti rivendicazioni di supremazia in seno al popolo di Dio. Trarrò spunto da un passaggio della seconda lettera di Paolo che avrò letto chissà quante volte in passato con la consueta condiscendenza distratta del devoto fedele, senza trovarci nulla di particolare, ma che di questi tempi mi è capitato sott'occhio d'improvviso, contagiando ogni mio pensiero, disvelandomi la sua superba bellezza irraggiungibile da qualsiasi documento o istruzione ecclesiale sul vero ruolo del magistero e della teologia nel loro necessario ed ordinato intreccio.

In Ascolto di Paolo (2 Cor 1, 20-24)

Scrivete l'apostolo: "...in realtà tutte le promesse di Dio sono divenute 'sì' in [Gesù Cristo]. Per questo sempre attraverso lui sale a Dio il nostro Amen per la sua gloria. E' Dio stesso che ci conferma, insieme a voi, in Cristo, e ci ha conferito l'unzione, ci ha impresso il sigillo e ci ha dato la caparra dello Spirito nei nostri cuori... Noi non intendiamo far da padroni sulla vostra fede; siamo invece i collaboratori della vostra gioia, perché nella fede voi siete già saldi" (2 Cor 1,20-24).

In queste parole c'è tutto! C'è il contenuto più intimo ed essenziale dell'annuncio di salvezza che ci è comandato diffondere su tutta la terra (Mc 16,15): Gesù Cristo, nel quale il "sì" di Dio all'uomo s'è reso incondizionato. C'è la descrizione più perspicua della salvezza donata in Cristo al popolo di Dio, chiamato a riconoscersi "stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa" (1 Pt 2,9): l'umanità redenta ormai non più soltanto partecipa della dignità offerta da Dio

a "tutte le nazioni degli uomini", secondo il discorso di Paolo all'Areopago, e cioè della dignità di *vivere, muoversi ed esistere in Dio* (At 17,28); ma è stata elevata al singolarissimo e sconvolgente privilegio di sperimentare un *capovolgimento* della relazione tra Dio e l'uomo, in virtù del quale è *lo Spirito stesso di Dio a vivere, esistere ed operare nei nostri cuori*.

C'è infine l'indicazione del principio metodologico cui prima accennavo, quello che stabilisce la forma appropriata della comunicazione di fede, sia entro la Chiesa, sia ad *extra*: nessuno di noi pretenda di far da padrone sulla grazia della fede che, visibilmente o meno, è a tutti donata; nessuno di noi si induca a farsi chiamare "maestro", escogitando chissà quali argomenti per asserire che la proibizione del Signore (Mt 23,10) non lo riguardi; ognuno di noi, invece, riconosca il suo vero compito in seno alla comunità credente, il compito del quale dovrà rispondere l'ultimo giorno, secondo i talenti che gli furono affidati e la missione che gli fu consegnata: *l'essere collaboratore della gioia a cui ogni uomo è da Dio chiamato e che nella fede deve risplendere senz'ombra o condizionamenti*. L'indicazione paolina vale per tutti: per il magistero, cui forse più specificamente si riferisce, per i teologi, cui compete "la fatica del concetto" (Hegel) oltretutto lo zelo dell'annuncio, e in generale per ogni membro del corpo di Cristo, la cui testimonianza dev'essere sempre improntata alla gioia accolta per divina grazia nell'intimità del cuore e comunicata all'esterno per legge divina di fraterna carità.

Nella prima lettera ai Tessalonicesi Paolo va oltre, ponendo la letizia del credente a sfondo della sua vita spirituale e della sua apertura al mondo: *"Siate sempre lieti... Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie; esaminate ogni cosa, tenete quel che è buono"* (1 Ts 5,16-21). Timore, sospetto, zelo di censura, rimpianto per i tempi andati e sdegno per il presente: ebbene, questi e simili sentimenti così

Edoardo
Benvenuto

RICERCA

consueti tra i cristiani benpensanti e istituzionali, mal si addicono all'annuncio di fede; sembrano infatti apposta per proteggerlo dagli errori del mondo, e invece lo corrompono dall'interno. L'apostolo Pietro ce lo conferma nella sua prima lettera, quando ci esorta a non aver paura o turbamento e ad essere invece sempre pronti a rispondere a chiunque ci domandi ragione della nostra gioia, aggiungendo infine: *"Tuttavia questo sia fatto con dolcezza, rispetto e retta coscienza"* (1 Pt 3,16).

Riusciamo così a comprendere il senso di quel *"perché nella fede voi siete già saldi"* che conclude il passo di 2Cor da cui siamo partiti. Contrariamente a quel che ancor oggi accade in certi nostri ambienti tanto solleciti emanar condanne e a profetar sventure dell'odierna laicizzazione della cultura, paolo inizia proprio col dar fiducia all'interlocutore, parlandogli nel presupposto di una fede condivisa e bisognosa soltanto di essere resa piena e consapevole. Questa sia dunque la norma per tutti noi: nel nostro lavoro incontriamo chi non crede: ebbene, rivolgiamoci a lui come se egli fosse credente; incontriamo chi è caduto nel peccato: ebbene, Trattiamolo come se egli fosse già convertito. Questo grande come se, diceva K.Barth, è ciò che sempre ha reso possibile il dialogo e l'annuncio.

Alla scuola di Agostino (De lib. arb. 2,2,6).

Ma v'è di più. Il presupporre un'iniziale condivisione di fede esplica un ruolo determinante anche sotto il profilo della riflessione teologica. Il pensiero va qui ad Agostino, il teologo che più acutamente di ogni altro ha saputo definire una rigorosa dottrina *epistemologica* sulle relazioni che debbono intercorrere tra il *credere* e l'*intelligere*. Nel secondo libro del *De libero arbitrio*, dedicato essenzialmente alla dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio mediante l'argomento *ex veritate*, Agostino afferma una tesi davvero sorprendente: e cioè, che occorre un previo assenso di fede affinché la ragione possa procedere per la via corretta e *juxta propria principia* nella dimostrazione; d'altra parte, tale presupposizione del *credere* rispetto all'*intelligere* non

Camaldoli 1990

SECONDA SETTIMANA

rende affatto circolare l'argomento dimostrativo, poiché la sola ragione è in grado di pervenire al riconoscimento che quel credere previamente richiesto è tutt'altro che un'imposizione estranea, ma corrisponde mirabilmente alla dinamica interna del pensiero razionale nel suo itinerario alla verità.

Su questa impostazione Agostino insiste molto, non soltanto in *De lib. arb.* 2,2,6, ma anche in numerosi altri passi (cfr. *Sermo* 43,7,9; *Epist.* 120,1,3; *Injo. ev.* 29,7,6; *De doctr. christ.* 2,12,17; ecc.). Ovunque egli cita la parola di Isaia a lui pervenuta nella traduzione dei 70: *"Nisi credideritis non intelligetis"* (Is 7,9), che sancisce il primato del credere sull'intelligere. Tuttavia, questo è solo l'atto iniziale di un luminoso cammino che in certo modo ricapitola la stessa via della salvezza: *"...nostro Signore con le parole e le azioni ha esortato coloro che ha chiamato alla salvezza ad avere prima la fede. Ma in seguito, parlando del dono che doveva dare ai credenti, non disse: 'Questa è la vita eterna, che credano', ma: 'Questa è la vita eterna, che conoscano te solo vero Dio e colui che hai mandato, Gesù Cristo' [Gv 17,3]. Poi, a coloro che già credono dice: 'Cercate e scoprirete' [Mt 7,7]"* (*De lib. arb.* 2,2,6).

Ecco stabiliti così i principi dell'epistemologia teologica agostiniana alla quale intendo attenermi nel seguito. la luce dell'intelligenza che è compito della teologia accendere, non è complemento strumentale o marginale, ma appartiene all'essenza stessa della fede, in obbedienza "al comando di Dio"; né può essere ricondotta a semplice *praeparatio* attinente ai *praeambula fidei*, bensì dev'essere riguardata quale viatico e pienezza, assicurata dalla promessa di Cristo, Sapienza di Dio.

Per chi è abituato alla sistemazione medievale e moderna della teologia, la proposta di Agostino può riuscir ostica: *"On peut regretter"* scrive Gilson nella sua celebre *Introduction à*

RICERCA

l'étude de Saint Augustin (Paris, 1928)- en philosophe, qu'Augustin n'ait posé le problème autrement, mais c'est ainsi qu'il l'a posé." In realtà dobbiamo riconoscere, en philosophe appunto, che nella cultura contemporanea il modello scolastico presenta crescenti difficoltà di applicazione. se la mediazione filosofica è destinata alle "premesse di ragione" o alla definizione di un fondativo "orizzonte di pre-comprensione", appare assai arduo utilizzare correttamente le filosofie "post-cristiane" dell'età moderna (da Cartesio a Leibniz, da Locke a Kant, da Hegel a Nietzsche, da Wittgenstein a Heidegger). Essendo venuta meno, ovviamente, l'immagine dei "semi di verità" ancor non fecondati dalla fede, che la scolastica attribuiva al pensiero pre-cristiano classico, la teologia contemporanea non ha saputo sinora trovare altre vie di confronto con le attuali espressioni della ricerca razionale, se non quella della inesorabile condanna in nome di una pretesa philosophia perennis, o quella di una sviscerata subordinazione in nome di un necessario "aggiornamento" della fede che reperisca nelle nuove filosofie il proprio fondamento, per una rinnovata ermeneutica dell'annuncio cristiano.

Ma si tratta di soluzioni alla lunga intransigibili. La posizione di Agostino, invece, conserva intatta la sua vitalità: le vie del pensiero moderno, per quanto possano rivelarsi talvolta riduttive o devianti, restano dinanzi a noi come parola utile all'intelligenza e alla comunicazione della fede, a condizione che non siano accolte al modo fondazione razionale, bensì al modo di ulteriore approfondimento speculativo, a sua volta giudicato dalla fede. Ciò vuol dire, in particolare, che le mediazioni umane offerte dalla scienza, dalla prassi, dalle manifestazioni della cultura, dalle filosofie contemporanee, debbono essere accostate dal credente con intento ermeneutico, come se in ognuna di esse fosse racchiusa una parabola utile a illuminare il cammino di fede. E' questo, però, un uso capovolto dell'ermeneutica, rispetto a quello generalmente seguito dai sistemi teologici vecchi e nuovi che, con accenti diversi e modalità spesso divergenti, intendono "spiegare", "rendere intelligibile", "attualizzare",

in una parola, "reinterpretare" l'annuncio di fede. L'ermeneutica che a noi interessa non ha per oggetto la fede e per riferimento le mediazioni (filosofiche, culturali, politiche, ecc.); al contrario ha per oggetto le mediazioni e per riferimento la fede. E' il compito del discepolo del Regno: discernere i segni dei tempi.

Che cosa significa oggi salvezza cristiana?

Per avvertire il senso profondo di questo capovolgimento della consueta intenzionalità ermeneutica della teologia recente, penso sia opportuno ricordare dapprima l'impostazione del tema che qui ci interessa, la salvezza cristiana, offerta quindici anni fa in un importante Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana, dedicato all'argomento. Ecco qual era l'articolazione del discorso. La prima relazione, affidata al filosofo "laico" (N. Abbagnano) doveva individuare nel panorama culturale moderno un insieme di concetti il cui uso fosse assimilabile a quello di "salvezza": e il relatore infatti parlò, da par suo, di natura, storia, infinito romantico e, via via, di umanismo marxista, istinto freudiano, ragione positivista, ecc.; ossia di tutte quelle risposte che sembrano placare l'inquietudine, l'incertezza, il disagio, l'angoscia dell'uomo, promettendogli - ognuna a suo modo - una via di salvezza. La seconda relazione era affidata al teologo (C. Molari) e doveva partire dalla precedente analisi dei progetti umani e delle speranze insopprimibili, per rispondere finalmente alla domanda: "*Che cosa significa oggi 'salvezza cristiana'?*"

Nel suo discorso costruito, Molari assumeva quale criterio formale per valutare la "bontà" di una proposta teologica, la sua capacità "di corrispondere alla situazione culturale presente", tenendo conto delle diagnosi offerte dagli "esperti nelle varie istituzioni e discipline, si tratti di credenti o di non credenti". Era questo un gran passo innanzi, rispetto alla plumbea arroganza di certa teologia manualistica del tutto indifferente alle domande vive dell'uomo d'oggi, ed intenta soltanto a rivangare fantasiose delizie della cristianità medievale disciolta nel vituperato evo moderno. Ma

Edoardo Benvenuto è docente di Scienza delle Costruzioni alla Facoltà di Architettura presso l'Università di Genova nonché preside della stessa

RICERCA

era questo ancora il riflesso del clima gioioso e aperto di quegli anni sui quali si proiettava la luce del Vaticano II e della sua accoglienza di ogni autentico valore umano, di là dagli steccati tradizionali. la Chiesa "esperta in umanità" di Paolo VI invitava i credenti a riconoscere in tutto ciò che di buono e augusto la cultura del tempo prefigurava, il referente necessario dell'"attualizzazione" della fede in Cristo, sacramento di salvezza (Schillebeeckx), e dunque "segno efficace", "significante esemplare" di ogni prolessi storica del "compimento ultimo". Ad esempio, nel dossier predisposto dalla commissione pontificia *Justitia et Pax* per il Sinodo del 1971, potevano leggersi proposizioni come la seguente (n.56): *"Ovunque il peccato minaccia la liberazione e l'umanizzazione della vita, Dio manda il suo unigenito Figlio a liberare il cuore umano dall'egoismo e dall'orgoglio."* Dal che era lecito trarre, per un verso, la riaffermazione persino enfatica della centralità universale della Incarnazione, ma per un altro verso, la reinterpretazione dell'avvenimento storico di Cristo quale simbolo della liberazione e umanizzazione della vita che ogni uomo è chiamato a promuovere di là da ogni scelta di fede.

Con linguaggio assai più misurato e prudente, migliorato per di più nella stesura definitiva della relazione (cfr. A.T.I., *La salvezza cristiana*, Assisi 1975) e nel saggio sulla voce "Salvezza" per il *Nuovo dizionario di teologia* (Ed. Paoline 1978), Molari si muoveva entro un simile orizzonte di pensiero, valorizzando il carattere "comunitario" della salvezza come progressiva realizzazione del bene comune, come solidarietà tra gli uomini, come promozione di giustizia. Secondo l'autore, infatti, codeste "anticipazioni storiche della salvezza" ne sono la condizione stessa di intelligibilità, rendendola risposta legittima alle attese dell'uomo angosciato, disagiato, incerto e inquieto; una risposta che non appartiene esclusivamente alla chiesa, ma a tutti gli uomini, poiché si richiama ad un universale "humanum commune" che coinvolge anche chi vive fuori della fede. In tal senso, la salvezza cristiana appartiene al grande alveo del desiderio umano nelle sue espressioni più durature e nelle sue particolari specificità connesse all'ora del tempo,

Camaldoli 1990

SECONDA SETTIMANA

ma su tutte le altre figure di salvezza essa eccelle poiché in sé le aduna, completandole in una prospettiva di pienezza e globalità.

Come giudicare una simile soluzione che peraltro trova ampi riscontri nella più recente teologia? Occorre dir subito che essa merita grande rispetto per la sincerità e l'intelligenza del suo impianto. In qual altro modo si potrebbe oggi suscitare un interesse reale ed adulto in "quel Gesù" da noi professato per fede apportatore di salvezza assoluta e definitiva, ma ospite di una storia da noi remota, per gran parte impenetrabile dagli strumenti di una rigorosa filologia, da sempre manipolata da cangianti interpretazioni, se non volgendo quell'iniziale racconto storico in simbolico indicatore di qualcos'altro che davvero oggi si imponga all'attenzione di ogni uomo, suscitando in lui una speranza vittoriosa su qualsiasi delusione, una fede non corrosa da qualsiasi dubbio?

In qual altro modo si potrebbe sperare di dar risposta alla domanda di Lessing che ancor oggi incombe sulla riflessione teologica, alla domanda, cioè, su come sia possibile che un mero evento storico, ormai dissolto nel nulla del passato, espliciti ruolo determinante per ogni tempo e luogo, se non volgendo l'avvenimento sensibile in quella storia che, secondo Hegel, è la sola a contare veramente, quella che dice "ciò che in eterno avviene"? In quale altro modo si potrebbe insistere a praticare il linguaggio "mitico" che contorna, assedia, ma anche comunica tanti aspetti della *historia salutis*, se non rendendolo obliqua espressione di verità antropologiche (e teologiche) profonde meglio veicolate, seppur non esaurite, dalle "anticipazioni storiche della salvezza"?

Ciò nonostante, io credo che questa soluzione, così come ogni paradigma teologico tendente a riconoscere in Cristo salvatore un "segno efficace", un "sacramento", una cifra esemplare del "pensiero rappresentativo", in breve, un "significante", debba essere considerata con

molta cautela. L' "Io sono" che Cristo annunciò di sé (Gv 8,24; 8,56) quale fondamento e condizione di salvezza, non appartiene all'ordine del segno, ma l'ordine del significato; e il paradosso della testimonianza resa da Gesù a se stesso, che giustamente indignava i Giudici (Ib. 13), sta nel fatto che l'incontro con lui non può essere provocato dall'evidenza dei segni da lui operati, così come credere il buon Nicodemo (Gv 3), ma dalla rinascita dello Spirito che rende partecipe il credente del medesimo sapere di Cristo ("La mia testimonianza è vera, perché so da dove vengo e dove vado" (Gv 8,14)), proprio perché lo Spirito è "vento [che] soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va" (Gv 3,8).

Per questo l'evangelista Giovanni, nella sua prima lettera, stabilì un'assoluta identità tra "ciò che era sin da principio" e "ciò che noi abbiamo udito, ciò che abbiamo veduto con i nostri occhi .. e che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita" (1 Gv 1,1): come ad avvertire che la Vita e la sua visibilità in Cristo non stanno tra loro come significato e significante, ma come promessa e compimento, come orizzonte di possibilità sin da principio offerto e sua mirabile attuazione eccedente ogni umana speranza, nell'avvenimento storico di Cristo.

Se queste considerazioni sono valide, allora ciò implica che anche la domanda iniziale, "Che cosa significa oggi 'Salvezza cristiana'?" è mal posta, ed anzi ingannevole. La salvezza cristiana - qui sta semmai la risposta trasgressiva, ma adeguata al paradosso della nostra fede - non riceve il suo senso dal mondo, ma dona senso al mondo. In altri termini, essa non può essere soggetta alla domanda "Che significa?", poiché, al contrario, essa ribalta questa stessa domanda su chi la pone, e penetra nella sua vita, ne scruta le miserie e le speranze, ed apre un inatteso spazio all'altra domanda, quella che sta veramente al centro dell'esistenza dell'uomo non intontito dalle cure della quotidianità: "Che significa questa mia vita?" La salvezza cristiana, dunque, non va alla ricerca di una dignitosa posizione nell'universo dei valori storicamente espressi in prolettiche anticipazioni di un "compimento totale", né pretende tra questi un ruolo impe-

rioso. E' invece il mondo ferito dall'ingiustizia e dall'oppressione, il mondo imprigionato entro i confini di senso e non senso impostogli dalle volubili urgenze delle mode culturali, il mondo spappolato in un immane ammasso di fatti sui quali incombe il duplice, contradditto-



Edoardo Benvenuto

rio dominio del caso e della necessità, ebbene, è questo mondo ad essere accolto in un orizzonte di salvezza e a ricevere un senso. La capacità di significare si propaga su tutta la realtà rivestendo di vita nuova le cose, ordinandole reciprocamente nei ruoli di significanti e significati, facendo del reale un discorso: un discorso che narra le meraviglie invisibili di Dio (Sal 19; Rm 1,20), un discorso che narra una storia di salvezza.

Il nocciolo della questione: natura e grazia

Con ciò, siamo tornati daccapo alla "categoria" teologica del capovolgimento che ci ha accompagnato lungo tutto il cammino. Il modo corretto di interrogarsi sul senso della salvezza cristiana sta appunto nel capovolgere la

RICERCA

domanda su colui che si interroga, sospingendolo a domandare, a desiderare ed anzi a pretendere un senso per la sua esistenza. Ecco che vuol dire essere collaboratori della sua gioia: non tanto rassicurarlo sulla ragionevolezza della risposta offerta dalla fede in sovrabbondanza rispetto alle aspirazioni profonde del cuore umano, quanto invece aiutarlo a riconoscere nell'itinerario della fede lo strumento speculativo più alto per apprendere a domandare cose inaudite, a volgere il desiderio su "cose nuove e segrete che tu nemmeno sospetti: ora sono create e non da tempo, prima di oggi tu non le avevi udite, perché tu dicessi: 'Già lo sapevo'" (Is 48,6-7).

La risposta che sopraggiunge a questa iniziale presupposizione di fede animatrice di una domanda "impossibile", si affaccia *pur essa all'intelligere* nel segno di un sorprendente capovolgimento.

Lo abbiamo veduto sopra, meditando sulla parola di Paolo: per Cristo, con Cristo e in Cristo, agli uomini non è più soltanto offerto il dono di vivere, muoversi ed esistere in Dio, secondo l'ordine della creazione, ma è infusa la grazia in virtù della quale lo Spirito penetra nel loro cuore e, per dir così, esiste, si muove e vive in loro. Già nell'antico testamento era adombrato tale misterioso passaggio dal vano tendere dell'uomo (*De profundis clamavi ad te, Domine* ...) al ristoratore intervento di Dio, pienezza della speranza di Israele (...*et ipse redimet Israel ex omnibus iniquitatibus eius*, Sal 130).

Ma l'annuncio neotestamentario illustra il medesimo passaggio nella figura di una mirabile *inversione "topologica"* nella *relazione tra Dio e l'uomo*, per la quale si scambiano i ruoli della domanda e della risposta, del "prima" e del "poi", del *foris* e dell'*intus*. "In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è Lui che ha amato..." (1 Gv 4,10); talché non son più io ad operare, ma è Cristo che opera in me ed è "glorificato nel mio corpo, sia che io viva, sia che io muoia" (Fil 1,20); ed è questo "il mistero nascosto da secoli e da generazioni, ma ora manifestato ai santi di Dio... cioè Cristo in voi, speranza della Gloria" (Col 1,26-27), definitiva abolizione di ogni separatezza umana nel Regno in cui

Camaldoli 1990

SECONDA SETTIMANA

"Cristo è tutto in tutti" (Col 3,11; 1 Cor 15,28).

Fu senza dubbio Agostino (sempre lui!) il teologo che più lucidamente seppe esprimere la decisiva centralità di questa nuova topologia caratterizzante l'elezione soprannaturale dell'uomo.

Nel *De spiritu et littera* (27,47) si trova la seguente proposizione che dice tutto al massimo livello di rigore, sintesi ed incisività: *Hoc agit Spiritus Gratiae, ut imaginem Dei in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis*. Dunque, da un lato v'è l'uomo costituito per natura nell'immagine di Dio splendente all'esterno di lui, quale "causa esemplare" della sua conformazione di creatura razionale e libera. Ciò appartiene ancora all'ordine della creazione e il suo riconoscimento è accessibile alla retta ragione, anzi è testimoniato dalle culture, dalle filosofie e dalle saggezze: è il fondamento dell'*humanum commune* e dei suoi valori universali da cui è doveroso partire, come ci ha indicato il Concilio, per comunicare l'annuncio di fede.

Dall'altro lato v'è l'azione dello Spirito di grazia il quale opera affinché quell'immagine di Dio che grandeggia inabbracciabile al di fuori di noi, sia instaurata dentro di noi, e quindi l'uomo ospiti nell'intimo della sua identità il mistero della realtà divina e sia tempio dello Spirito, e manifesti fuori di sé, come città d'altura e fiaccola emergente, il dono di Dio che in lui cresce e vivifica. Ciò non appartiene più all'ordine della creazione e la saggezza delle Nazioni non avrebbe mai potuto prevederlo. e non già perché sia verità ascosa che vieppiù si inerpichi sui dirupi dell'Ineffabile, bensì al contrario perché è quella verità che solo il Figlio unigenito ci ha rivelato del Padre (Gv 1,18) e che, manifestandoci il volto umano di Dio (Tt 3,4), riversa il mistero divino nel cuore dell'antropologia.

Questa è l'essenza del messaggio di salvezza di cui il cristiano deve essere testimone dinanzi al mondo e ancor più in seno alla Chiesa. E'

RICERCA

un messaggio antico quanto il cristianesimo, talché dovrebbe presentarsi ormai nel segno della più salda consuetudine. Tuttavia oso affermare che non è così, ed anzi, nel momento attuale, il farsene portatori può apparire un'audace provocazione, forse un periglioso rimprovero nei confronti della più diffusa predicazione ecclesiale.

Da tempo infatti la teologia cattolica sembra aver smarrito il significato del *capovolgimento topologico* così chiaramente indicato da Agostino nei suoi scritti antipeagiani. Dapprima lo smarrimento si verificò a partire dal XVI secolo, nel corso della lunga polemica su natura e grazia ingaggiata dalla scolastica moderna contro l'agostinismo esasperato di Lutero, da un lato, e di Baio e Gianse-
nio, dall'altro. Fu allora che la natura e la grazia cominciarono ad essere concepite come due "ordini" paralleli, disgiunti e proprio per questo somiglianti in modo preoccupante: in basso, l'ordine naturale» destinato ad impinguarsi di connotazioni invadenti, tratte dall'umana filosofia; in alto, l'ordine soprannaturale» riguardato quale perfezione e pienezza del precedente, secondo il principio che *«gratia naturam perficit»*, e destinato quindi a svuotarsi di specifico ed effettivo contenuto.

Successivamente (e siamo ormai intorno agli anni '40 del nostro secolo) si ebbe la reazione a codesto impianto bipartito della teologia scolastica rinascimentale e barocca, per un ritorno agli *antiquiores doctores* e segnatamente ad Agostino.

La battaglia pur nobile e generosa condotta dalla *théologie nouvelle* contro il concetto belarminiano di "natura pura" fu però troppo condizionata dall'oggetto del combattimento, e cioè dalla sistemazione moderna della "natura" e del "soprannaturale" in un "edificio a due piani" (De Lubac), per cui sembrò sufficiente

abbattere l'immagine del doppio ordine per ristabilire la verità. L'idea centrale della nuova teologia era infatti che la vocazione soprannaturale incida a tal segno sull'ontologia della creatura razionale da costituirne la natura originaria. Di qui venne la tendenza sopra descritta, tipica della stagione conciliare, di reperire nei genuini valori umani (già inclusivi dell'intenzionalità soprannaturale, seppur in modo "anonimo" o "atematico"-cfr. Rahner) la risposta alla domanda su che cosa significhi salvezza cristiana. Ma di qui derivò anche -per inesorabile contrappasso-

la direttiva oggi forse egemone di pretendere che Cristo sia il fondamento necessario di ogni valore umano in quanto tale e che, dunque, fuori dalla cristianità (se non dalla Chiesa istituzionale), tutto decada a "cultura di morte".

Purtroppo, entrambi gli esiti sono disastrosi per la purezza della fede, e producono, certo a loro insaputa, le aberrazioni contrapposte di un *secolarismo neo-pelagiano* e di un *integrismo neo-*

giansenista. A Pelagio infatti rimonta, benché tortuosamente, la tesi che la pienezza umana basti ad esprimere il dono di grazia, e a Gianse-
nio risale il concetto apparentemente contrario, ma in realtà equivalente, che senza la grazia, ogni valore umano è morto.

Il conflitto che oggi cova nella Chiesa tra i vetero-progressisti reduci dall'ottimismo di trent'anni fa e i neo-resturatori vogliosi di riprendere i toni pugnaci della crociata, altro non è se non il tristo litigio tra codeste due vetuste eresie. Contro tutt'e due i partiti occorre operare se si vuole uscir fuori dalla crisi; ma non con le armi della polemica intraecclesiale, bensì con quelle che Pietro e Paolo ci hanno indicato: dolcezza, rispetto e retta coscienza, affinché possiamo realizzare la nostra vocazione teologale nella Chiesa, quali autentici collaboratori di gioia.

**«Fu allora che
la natura e la grazia
cominciarono ad essere
concepite come due
"ordini" paralleli,
disgiunti e proprio per
questo somiglianti in
modo preoccupante»**

RICERCA

Il messaggio biblico

sulla speranza dell'umanità

Claudio
Doglio

La speranza è l'attesa della felicità¹. Definizione profonda, eppure scarna. Andiamo a cercarne l'esplicitazione nella Bibbia, senza pretendere di trovare delle formule risolutive: vogliamo soltanto confrontarci con gli autori biblici, uomini fratelli che ci comunicano il loro desiderio di Dio, il loro anelito di ricerca. E nello stesso tempo ci incontriamo anche con un Dio che viene incontro all'uomo e, attraverso l'umana intelligenza e volontà, gli comunica il mistero della sua vita. Dunque, se la speranza è l'attesa della felicità, la Bibbia sembra proprio costruita come una grande parabola della felicità, sotto la metafora del giardino. La storia dell'umanità comincia in un giardino, dove l'uomo è posto per grazia e da cui esce per sua colpa; al centro della storia vi è ancora un giardino, quello dove fu crocifisso Gesù (Cfr. Gb. 19,41), e la prospettiva finale dell'umanità è ancora una volta il giardino che, con termine greco, chiamiamo paradiso.

Della felicità l'uomo porta dentro la nostalgia e la speranza. La nostalgia del sentire il passo di Dio nel giardino alla brezza della sera, cioè il desiderio di una comunione di vita e di un incontro personale con la speranza che questo incontro si possa realizzare. Ma nella parabola della felicità c'è un grave ostacolo: la morte.

Rivisitiamo in tre tappe i momenti fondamentali in cui è articolato il messaggio biblico sulla speranza.

Attesa di Israele

La grande maturazione di fede fino all'evento decisivo

Finché c'è vita c'è speranza: la logica del proverbio prevede che, qualora non ci sia più vita, non ci sia nemmeno più speranza. Per l'A.T. il problema della speranza consiste proprio in questo dilemma: il desiderio della felicità si scontra con la realtà della morte. Quando non c'è più vita, c'è ancora speranza?

a- L'uomo di fronte alla morte

Cominciamo dall'aspetto negativo, per poter cogliere in più chiara luce la proposta positiva, e partiamo con uno sguardo alle culture che circondano l'antico Israele, in modo da rilevare per contrasto il nuovo della Rivelazione.

La teologia *solare* egiziana è estremamente aristocratica: la sopravvivenza riguarda il faraone, la sua famiglia e i grandi principi di sangue. Col tempo si assiste ad una maggiore estensione del privilegio di vita ultraterrena, ma non mancano nella letteratura egiziana voci discordanti, di dubbio e di pessimismo, quali lo stupendo canto dell'arpista nella tomba del re Ante².

Gli uomini della Mesopotamia sono invece decisamente tristi di fronte alla morte: parlano dell'*arallu*, il paese senza ritorno, dove i morti conducono una grama esistenza, nelle tenebre e nel fango. L'eroe Gilgamesh, che va alla ricerca della pianta della vita per far rivivere l'amico morto, si sente dire: "Gilgamesh, dove ti affretti? Non troverai mai la vita che cerchi. Quando gli dei crearono l'uomo gli diedero in sorte la morte, ma tennero la vita per sé"³. La riflessione accadica considera gli dei colpevoli della morte umana: gli dei non hanno voluto dare agli uomini la vita e non gliela daranno mai. Tempo perso cercarla!

L'*ade* dei Greci non si differenzia molto dall'*arallu* mesopotamico: i morti sopravvivono tutti, ma in una situazione di larve, nell'*ade*, il luogo dove non ci si vede, il regno delle tenebre. Esistono le alternative, ma sono riservate a pochissimi personaggi eccezionali: i campi Elisi per i grandi eroi ed il Tartaro per i più efferati delinquenti. Tutta la gente, invece, è destinata in massa a questa pozza sotterranea; anche l'eroe Achille è in questa situazione e ad Odissea risponde: "Non lodarmi la morte: vorrei esser bifolco, servire un padrone, un diseredato senza denaro, piuttosto che essere il re dei morti"⁴.

Nella Bibbia, il libro della Sapienza, al cap.2,

RICERCA

presenta in sintesi questa mentalità greca che sfocia in violento atteggiamento edonista e viene valutata dal saggio israelita come sragionamento degli stolti⁵.

Nell'antichità, tuttavia, Israele non aveva idee molto diverse da quelle delle altre popolazioni. Partendo da una concezione antropologica unitaria, l'uomo non era visto come composto di due realtà scindibili: corpo e anima. Sia *basar* (che indica la carne) sia *nefesh* (abituamente tradotto con anima) indicano l'uomo nella sua totalità: non c'è dunque da stupirsi che in alcuni passi si dica che muore anche la *nefesh* dell'uomo⁶. E' la persona umana nel suo insieme che scende sotto terra. Per parlare di una realtà che trascende l'umana esperienza si adopera facilmente uno schema cosmologico mitico: al cielo dimora Dio e alla terra sede dei viventi Israele aggiunge un terzo elemento cosmico come luogo dei morti, lo *she'ol*, preciso corrispondente dell'*arallu* e dell'*ade*. Quelli che vi abitano sono i *refa'im*, gli stanchi, gli spossati, gli uomini ridotti a larve; è il mondo delle tenebre nella terra dell'oblio (Sal.88,12-13), è il sonno profondo (Sal.13,4), è il pozzo o abisso (Sal.39,14), è la lontananza da Dio (Sal.88,6), è l'incapacità di lodare Dio, il luogo dove Dio non guarda più (Sal.6,6; 115,17).

La Rivelazione divina si è inserita in questo tessuto culturale e l'ha fatta maturare lentamente dal di dentro. Israele crede nella sopravvivenza, crede che la persona ridotta ad una larva viva nel mondo sotterraneo. E' proibito evocare i morti (Lev.19,31), ma lo ritiene possibile e qualcuno talvolta lo fa (1 Sam.28; 2 Re.21,6). Il dramma dell'uomo è inteso da Israele come la lotta della morte con la vita. Molto spesso morte ed inferi vengono personificati come potenza malefica; lo *she'ol* ha gli artigli (Sal.89,49) ed è un mostro. L'uomo sente la propria esistenza contesa fra un cielo inaccessibile ed un sottosuolo mostruoso a ghermirlo. Nella riflessione su questo stato di cose il credente israelita arriva a cogliere la causa della morte: il peccato dell'uomo. Dio non ha creato la morte, che è entrata nel mondo per invidia del diavolo (Sap.2,23).

Questo testo ellenistico fa esplicito riferimento al racconto dell'alleanza di Dio con Adamo ed Eva e della rottura di tale alleanza:

proprio rompendo l'alleanza con Dio l'uomo trova la morte. Mentre accadi e greci danno colpa agli dei, l'uomo biblico, proprio perché ha ricevuto la rivelazione divina, arriva a capire che la colpa è dell'uomo: la morte è frutto del peccato (Cfr. Rom.5,12), non è semplicemente un fatto biologico, ma diventa un fatto teologico. La morte suggella la rottura della relazione con Dio.

Di fronte a questa realtà la reazione umana può anche essere serena come è narrato dai patriarchi; ma in un'ottica di fede più matura la morte procura angoscia. Nel libro di Giobbe non c'è ancora la rivelazione della realtà, ma solo il desiderio della realtà: "Oh! se l'uomo potesse rivivere..." (Gb.14,1-12). L'uomo è angosciato perché si sente dentro il contrasto fra il desiderio e la realtà; eppure, dentro a quest'angoscia nasce la speranza e la speranza si fonda sul Dio dell'alleanza: Dio è più forte della morte, non è possibile che questa potenza abbia l'ultima parola. Dio può riscattare (Sal.30,3-4; Gio.2,7; Os.6,1-2).

La vicenda storica di Israele diventa il termine di paragone su cui fondarsi per attendere il futuro: Dio dà garanzia perché è alleato, perché ha stretto un patto ed ha fatto delle promesse. La fede di Israele si fonda sulla promessa di Dio.

b- La rivelazione della felicità

La speranza come desiderio della felicità non è trovata dall'uomo, ma è rivelata da Dio. Dall'alleanza nasce la speranza della felicità e lo schema dell'alleanza è già sotteso al racconto di Gen.2-3, come archetipo della storia di amicizia e di infedeltà fra Dio e gli uomini. Storicamente, all'interno della vicenda di Israele, si ripropone sempre quello che l'antico sapiente aveva mirabilmente racchiuso nel racconto del giardino: di fronte alla proposta di alleanza e di felicità l'uomo è infedele e si incontra con la morte.

La predicazione dei profeti si colloca proprio in questo contesto. Nel periodo che va da Salomone alla caduta di Gerusalemme l'alleanza entra in crisi; il profeta, portavoce di Dio e difensore dei scopi diritti, denuncia che le clausole dell'alleanza sono state violate e che,

RICERCA

quindi, la speranza di Israele è destinata a fallire⁷. Amos annuncia l'imminenza del *giorno di Dio* capovolgendo il senso dell'espressione⁸: da giorno di vittoria a momento drammatico di giudizio (Am.5,18-20). Isaia adopera la formula della purificazione nella fornace (Is.1,21-28). Ma è Geremia il profeta che vive in prima persona il dramma della *morte* del popolo: l'inevitabile caduta di Gerusalemme come conseguenza dell'alleanza tradita. Mentre i falsi profeti annunciano una facile liberazione, Geremia rivela che la salvezza passa attraverso la sofferenza e la morte (Cfr. Ger.31,10-14). Israele deve passare attraverso la distruzione e la fine, deve perdere tutto, rendersi conto di essere inguaribile, perché proprio in questa situazione di perdita totale Dio salva. Non distrugge per finire, ma per costruire il nuovo. Insieme, per la prima volta, troviamo i concetti di morte e di salvezza. Logicamente è un controsenso: se c'è la vita, non c'è la salvezza; se Dio ci salva, non può esserci la morte. Eppure questo grande messaggio relativo al popolo avrà un significativo sviluppo per la riflessione sulla morte personale, nella risposta alla domanda: Se muoio, come fa Dio a salvarmi?

Alla crisi comunitaria subentra, dopo l'esilio, la crisi personale, perché la dottrina classica della retribuzione (Cfr. Prov.3,18) viene violentemente contestata. Durante l'esilio per la riflessione del profeta Ezechiele avviene il grande passaggio dalla mentalità arcaica della responsabilità collettiva nell'ambito familiare all'idea di una rigorosa responsabilità personale. Ma in questo modo la dottrina della retribuzione è facilmente verificabile e la realtà dei fatti troppo spesso la smentisce. Per questo Qoelet e Giobbe la contestano.

Mentre il Qoelet insiste soprattutto nel negare la possibilità di costruzioni teologiche onnicomprensive e capaci di spiegare tutta la realtà⁹, l'autore di Giobbe si fa portavoce di un grande messaggio positivo¹⁰. Il tema del suo libro non è infatti la sofferenza, bensì la giusta relazione con Dio¹¹, giacché l'insistente richiesta del protagonista che è Dio si manifesti e dia ragione del suo comportamento verso l'uomo. Un passo decisivo è costituito da Gb.19,25-27, una pericope che la tradizione cristiana usa abitualmente nella liturgia funebre. Il testo

Camaldoli 1990

SECONDA SETTIMANA

originale è disastroso e richiede un'attenta analisi filologica per essere compreso. Giobbe parla del suo *go'el* e pensa chiaramente a Dio. Ora *go'el* è il termine tecnico giuridico per indicare il parente stretto che ha il diritto e il dovere del riscatto¹²; Giobbe quindi attribuisce a Dio la qualità di parente stretto ed esprime la sua convinzione nell'intervento redentore. Anche se la sua carne e la sua pelle vanno in distruzione, il fedele è convinto di vedere Dio. Un'espressione ebraica è alquanto equivoca e perciò intesa in modi diversi: *mibbesari* è tradotto talvolta "senza la mia carne" o al contrario "con la mia carne". Penso invece che la traduzione migliore sia: "a prescindere dalla mia carne vedrò Dio", a prescindere cioè dalla situazione concreta in cui l'uomo si trova, nella buona e nella cattiva sorte, nella salute o nella malattia l'umanità desidera vedere Dio "non da straniero". Se sostituiamo questa espressione con equivalenti positivi come amico, conoscente, parente, connazionale, noi abbiamo la grande affermazione del Dio-amico. Il grande desiderio di Giobbe e dell'umanità intera è quello di incontrare Dio come favorevole, come amico, come parente stretto che ha a cuore la salvezza dei suoi. Il dramma di Giobbe termina con l'apparizione di Dio che si rivela creatore provvidente ed afferma con decisione l'esistenza di un piano: al cap. 19 Giobbe gridava il suo desiderio di vedere Dio e al cap.42 può finalmente affermare: "I miei occhi hanno visto, perché finora ti conoscevo solo per sentito dire". Non si tratta tuttavia di una visione ultraterrena, perché è l'uomo storico ancora malato che dice: "Ora ti vedo". Con un linguaggio moderno noi potremmo dire che Giobbe ha finalmente fatto l'esperienza di Dio, come del Dio amico, del Dio parente, del Dio che ha un progetto. Il grande messaggio del libro di Giobbe è proprio qui: il piano di Dio c'è, anche se l'uomo non riesce a comprenderlo; non si provi a dar risposte teoriche, perché l'unica soluzione è l'esperienza personale di Dio, il passaggio

RICERCA

di una conoscenza libresca e superficiale vitale e profonda.

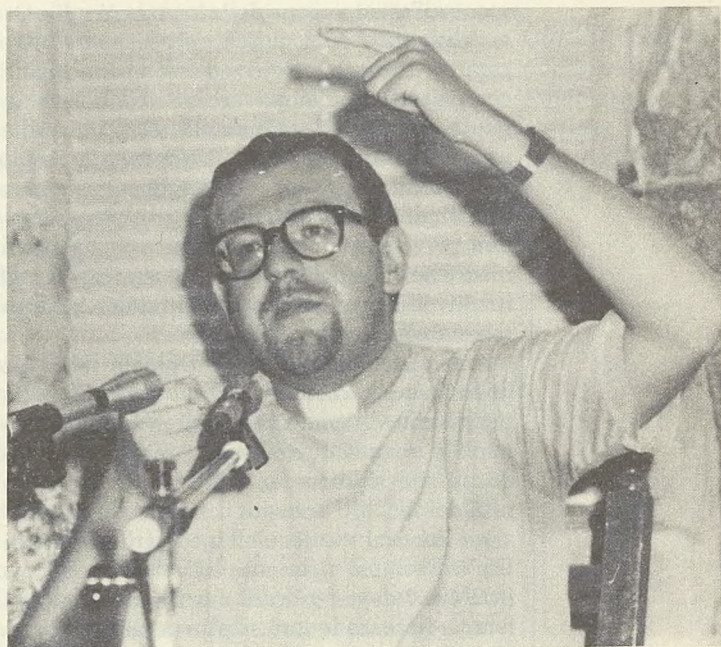
Nel prologo compariva un avverbio molto importante che si comprende solo alla fine: il satàn infatti domandava al Signore, "Forse che Giobbe teme Dio per nulla?" (1,9). In ebraico compare un avverbio che potremmo tradurre *gratis*, perché ha la radice di grazia ed indica una realtà disinteressata. Il dubbio del satàn e la motivazione della religiosità di Giobbe: non si tratterebbe, secondo lui, di una relazione di amicizia, ma di un rapporto interessato. Invece il desiderio di Giobbe di incontrare Dio "a prescindere dalla sua carne" rivela l'autentica esperienza divina come rapporto gratuito d'amicizia o di amore sponsale. Così l'uomo è veramente religioso quando scopre in Dio l'amico e lo ama gratuitamente per sé solo. E' la relazione fondamentale e tornerà come elemento essenziale dell'escatologia cristiana. La stessa esperienza di Giobbe è stata vissuta da tre salmisti che hanno lasciato nelle loro preghiere elementi (unici nel Salterio) di prospettiva ultraterrena nella fiducia dell'incontro con Dio. Il primo è l'autore del Salmo 16 che considera il Signore Dio stesso sua parte di eredità e confida di non essere abbandonato nello sheol: ci deve essere un sentiero che ha come meta la vita e, senza dubbio, il Signore lo rivelerà al suo fedele. La vita è descritta con l'immagine della presenza, della vicinanza, della gioia e della dolcezza nell'intimità con Dio: l'esperienza che l'orante ha fatto nella sua vita terrena non può concludersi con la morte, ma giungere a pienezza¹³.

Il Salmo 49 è un grande oratorio sulla morte, una meditazione sulle cose che finiscono e sulla grande livella che rende tutti uguali. Di fronte a queste constatazioni di fatto l'autore introduce la sua speranza: "Ma Dio potrà riscattarmi, mi strapperà dalla mano della morte" (v.16). Dopo avere ripetuto che nessun uomo, per quanto ricco, può riscattare se stesso, aggiunge che al contrario Dio potrà¹⁴.

Nel Salmo 73, infine, incontriamo il lamento di un fedele in crisi di fronte alla teoria della retribuzione che non lo soddisfa; ma lo stesso fedele narra la propria esperienza di Dio, l'ingresso nell'intimità divina che gli ha permesso di comprendere ciò che prima, da bestia, non

era riuscito a spiegarsi. Nel presente il suo bene è stare vicino a Dio (v.23) e questa è la stessa speranza per il futuro. E' impossibile che Dio lasci cadere il rapporto di amicizia con il suo fedele e quindi lo accoglierà nella sua gloria¹⁵.

Viene utilizzato in questi salmi il verbo *LQH*



significa *prendere*, ma che, in contesti di questo genere, assume un valore tecnico simile al nostro termine *assunzione*¹⁶. Di due personaggi dell'AT si racconta che non siano morti: Enoch (Gen.5,24) ed Elia (2 Re 2,1-13). Entrambi sono qualificati come amici di Dio e di loro si dice che camminarono con Dio e non morirono, ma Dio li prese. Di fronte a questi antichi esempi nasce una nuova sensibilità teologica, caratterizzata dalla speranza di una piena comunione con Dio amico. In questo clima di fede ed in un periodo di crisi delle istituzioni nasce il genere letterario apocalittico: i fedeli, oppressi da un nemico che disprezza la loro fede, sperano in un intervento decisivo di Dio che cambi le sorti dell'umanità. Per annunciare tale intervento catastrofico (nel senso di rivolgimento totale) gli autori adoperano un linguaggio figurato ricco di immagini

Claudio Doglio

RICERCA

terrificanti, ma capaci di comunicare speranza¹⁷. All'interno della grande apocalisse di Isaia (cc.24-27: un grande blocco apocalittico inserito nella struttura preesistente del libro) compare il versetto che per primo parla espressamente di risurrezione: "Ma... (è significativo l'inizio abituale con una nota di contrapposizione all'osservazione della realtà) Ma di nuovo vivranno i tuoi morti, risorgeranno i loro cadaveri, si sveglieranno ed esulteranno quelli che giacciono nella polvere, perché la tua rugiada è rugiada luminosa, la terra darà alla luce le ombre" (Is.26,19). L'intervento di Dio tanto atteso arriverà anche nello sheol come una rugiada che illumina la grotta sotterranea, polverosa e tenebrosa, e la fa esplodere in modo che della polvere le ombre ritornino su ed i cadaveri riprendano vita. Il cambiamento annunciato è davvero radicale.

Anche nell'apocalisse di Daniele il tempo della fine è caratterizzato dal risveglio della moltitudine di quelli che dormono nella polvere della terra (Cfr. Dn.12,1-3): in questo periodo dunque (siamo intorno al 164 a.C.) la comunità dei fedeli è arrivata concepire la risurrezione come il vertice dell'intervento finale di Dio¹⁸. Esempio eloquente è l'episodio narrato in 2Mac.7 dove i giovani martiri ripetono con forza e fierezza la loro speranza nella risurrezione¹⁹. Siamo quasi alla fine del cammino biblico veterotestamentario, ma ancora un passo dobbiamo fare: prima dell'evento Gesù Cristo.

Con il libro della Sapienza, composto nel I secolo a.C. nell'ambiente ellenistico di Alessandria, il mondo greco offre alla rivelazione di Dio il concetto di immortalità. In risposta all'opinione corrente ed edonista della fine completa dell'esistenza con la morte, il dotto autore ebreo contrappone la propria fede: "Le anime dei giusti, invece, sono nelle mani di Dio" (3,1). L'AT è maturato ad Alessandria d'Egitto²⁰: Nell'ultima fase di crescita, infatti, il pensiero biblico ha subito una importante maturazione di fede. Il libro della Sapienza rivela dunque il destino dell'umanità chiamata ad entrare in comunione eterna con Dio; la morte del giusto cessa di essere uno scandalo, per diventare il segno di un incontro più profondo con Dio. Ma siamo ancora a livello di desiderio e di attesa;

Camaldoli 1990

SECONDA SETTIMANA

per giungere alla realtà dobbiamo aspettare l'evento decisivo di Gesù Cristo.

L'evento decisivo

Gesù il Cristo muore e supera la morte

Il punto centrale della nostra riflessione sta proprio qui: non in una formulazione di idee o di pensieri, bensì in un evento, cioè un fatto storico capitato ad un uomo concreto, Gesù di Nazaret. Tale evento è stato vissuto ed interpretato alla luce delle attese *apocalittiche* e quindi il messaggio che trasmette l'evento è necessariamente formulato in un simile linguaggio.

A. L'intervento escatologico di Dio

La forte attesa dell'intervento escatologico di Dio al tempo di Gesù non riguarda propriamente la fine del mondo, bensì la fine di un certo mondo corrotto: Dio interverrà per far separazione e quindi per eliminare i cattivi e quindi creare un regno di pace con i buoni. L'attesa di questo mondo nuovo non coincide con il nostro concetto di *aldilà* e non indica necessariamente una situazione ultraterrena: dice soltanto una realtà completamente rinnovata.

Quando compare sulla scena della storia Giovanni il Battista annuncia questo evento escatologico e rinnovatore di Dio (cfr. Mt.3,1-12). Egli adopera immagini forti, provenienti dal linguaggio apocalittico: Colui che viene porta un battesimo di fuoco, ha in mano lo strumento della separazione e prepara il grande raccolto per il suo granaio²¹.

Anche la comparsa di Gesù viene presentata con caratterizzazione apocalittica. L'evangelista Marco presenta in una frase sintetica l'inizio della predicazione di Gesù: "Il tempo è com-

piuto, il regno di Dio si è fatto vicino; cambiate mentalità e credete alla buona notizia" (Mc.1,15). Il tempo di cui si parla non è inteso come sviluppo cronologico, ma come piano di Dio nella storia ed infatti in greco è usato *kairòs* e non *chrònos*: il senso è dunque quello di un progetto che sta giungendo a compimento. Tale progetto è esplicitato con la formula *regno di Dio*, da intendersi come concetto astratto che, indica l'azione di che regna: dunque Dio sta per dimostrare pienamente la sua potenza di reggitore del mondo e della storia. Nel testo greco queste due frasi hanno il verbo al perfetto, capace di indicare una realtà iniziata nel passato e perdurante nel presente: così parafrasando potremmo dire che Dio sta per compiere il suo intervento definitivo. L'annuncio di questa realtà richiede la partecipazione dell'uditorio: di fronte a Dio che interviene si pone l'esigenza di cambiare mentalità e di fidarsi della buona notizia appena formulata. Col tempo i suoi discepoli capiranno che il regno di Dio si attua e si realizza nella persona stessa di Gesù. la sua persona è l'intervento escatologico di Dio²².

Per spiegare i misteri di questo regno la tradizione evangelica riporta solo parabole, immagini e storie che evocano più che chiarire la dinamica di realizzazione di questo regno. Le parabole della crescita (Cfr. Mc.4,1-33) hanno implicito il concetto della speranza, perché il seme è sempre gettato nell'attesa di una realtà nuova (in questo senso adopererà l'immagine anche Paolo in 1 Cor.15,35-44)²³. Le parabole della zizzania (Mt.13,24-30) e della rete (Mt.13,47-50) hanno invece un tono più tipicamente apocalittico: entrambe sono incentrate sul tema della separazione ed adoperano immagini, quali la mietitura e la pesca, divenute tradizionali per indicare l'intervento escatologico di Dio. L'annuncio del regno vicino è tuttavia caratterizzato dalla distinzione di due momenti, il presente segnato dalla piccolezza e dalla pazienza ed il futuro grandioso e definitivo. Rispetto a Giovanni Battista la predicazione di Gesù segna un cambiamento notevole. Tuttavia il suo messaggio è perfettamente inserito nella cultura del suo tempo: così egli adopera le immagini dell'antropologia biblica, caratterizzate dall'unitarietà della

persona umana; utilizza con tranquillità la cosmologia tradizionale; condivide la concezione drammatica dell'esistenza umana al centro della lotta fra le potenze del male e Dio stesso. In questo contesto culturale Gesù inizia il suo ministero presentandosi come il vincitore di Satana: subito dopo l'annuncio prima considerato, Marco racconta come primola guarigione di un indemoniato (Mc.1,21-28). Un significativo logion parabolico ci può aiutare in questa riflessione: "Quando un uomo forte, ben armato, fa la guardia al suo palazzo, tutti i suoi beni stanno al sicuro; ma se arriva uno più forte di lui e lo vince, gli strappa via l'armatura nella quale confidava e ne distribuisce il bottino" (Lc.11,21). In questa scena di scontro l'uomo forte è il potere delle tenebre, ma Gesù è "il più forte" e lo vince: l'arrivo del regno nella persona di Gesù coincide con l'inizio della vittoria sul male. Il logion lucano²⁴ è collocato in un contesto di disputa con i giudei e gli esorcismi compiuti da Gesù sono presentati come segno eloquente dell'intervento escatologico di Dio: "Se io scaccio i demoni con il dito di Dio, è dunque giunto a voi il regno di Dio" (Lc.11,20).

Le opere del Messia sono un segno dell'operare di Dio e nella risposta del dubbio di Giovanni (Cfr. Mt.11,2-3) Gesù stesso le elenca facendo chiaro riferimento al testo apocalittico di Is.35. L'antico scrittore usando un linguaggio iperbolico annunciava che al tempo dell'intervento salvifico di Dio le cose cambieranno talmente che i ciechi vedranno, i muti si metteranno a cantare e gli zoppi salteranno come cervi. E' il linguaggio immaginifico ed esagerato dell'apocalittica: ma intorno a Gesù Queste cose stanno succedendo davvero e sono quindi segni evidenti del tempo in cui Dio viene a portare redenzione e ricompensa (Cfr. Is.35,4).

Sempre in quest'ottica di scontro e di liberazione dal potere del male troviamo la teologia giovannea relativa al "principe di questo mondo", giudicato e gettato fuori nell'Ora della morte di Cristo (Cfr. Gv.12,31; 14,30; 16,11). Se la sua vita è stata il segno d'inizio di questo scontro, i miracoli di guarigione e di risurrezione compiuti da Gesù diventano segni della sua forza superiore al potere demoniaco della malattia e della morte, segno dell'intervento

*Claudio Doglio è
docente di Sacra
Scrittura presso la
Facoltà Teologica
dell'Italia Settentrionale*

RICERCA

definitivo. Ma, nella teologia giovannea, è proprio il momento della morte di Gesù in cui si compie la realizzazione del regno²⁵, perché il principe di questo mondo è cacciato via (Gv.12,31), mentre il Cristo sale sul trono della croce per raccogliere in sé l'umanità intera (Gv.12,32).

L'evangelista Luca, in parte dipendente dalla tradizione giovannea, al termine del racconto delle tentazioni, annota che "il diavolo si allontanò da lui per ritornare al tempo fissato" (Lc.4,13), cioè il momento della morte. Lo stesso Luca, nel racconto del Getzemani, mette in bocca a Gesù le espressioni: "Questa è la vostra ora, è l'impero delle tenebre" (Lc.22,53).

Secondo il linguaggio tipico di questa cultura, dunque, il momento della morte di Gesù viene presentato come lo scontro decisivo fra la potenza negativa del male e l'intervento di Dio. La realtà è molto diversa dalle aspettative, perché Dio partecipa personalmente al dramma dell'umanità e si inserisce nell'angosciante contrasto fra il desiderio della felicità e l'incubo della morte.

Gesù di fronte alla sua morte

Prima di studiare l'evento in se stesso, prendiamo in considerazione due formulazioni teologiche che cercano di mettere in luce il significato del fatto. La prima la desumo dalla Lettera agli Ebrei: "Poiché i figli hanno in comune il sangue e la carne, anch'egli ne è divenuto partecipe per ridurre all'impotenza, mediante la morte, colui che dalla morte ha il potere, cioè il diavolo, e liberare così quelli che per timore della morte erano soggetti a schiavitù per tutta la vita" (2,14-15). Ancora una volta troviamo il linguaggio di scontro e di vittoria: ma la metodologia di Gesù è quella della partecipazione e della condivisione. La soluzione offerta dall'intervento divino

non è estrinseca, nel senso che non elimina l'avversario rimanendo fuori dalla storia dell'umanità: Gesù vive l'angoscia dell'uomo di fronte alla morte e fa propria l'esperienza comune del peccato e della morte, non in quanto commette peccato, ma in quanto si addossa il peso e le conseguenze del peccato.

Camaldoli 1990

SECONDA SETTIMANA

Un'altra formulazione teologica fondamentale la troviamo nel Vangelo di Marco: "Il figlio dell'Uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per la moltitudine" (10,45). Contrapponendo la sua unica vita all'esistenza di tutta la moltitudine umana, questo logion all'esistenza di tutta la moltitudine umana, questo logion adopera l'immagine biblica del riscatto o redenzione ed evoca drammaticamente l'idea di liberazione da una potenza nemica.

Alla luce di questa riflessione teologica consideriamo ora la vicenda storica di Gesù. Fin dall'inizio la sua predicazione ha incontrato difficoltà ed ostilità; ma ad un certo momento della sua vita Gesù si è accorto senza dubbio di andare incontro ad una morte cruenta. Gli annunci della passione, conservati nei Vangeli Sinottici in un triplice schema stereotipato, sono sì previsioni, ma dicono anche e soprattutto la volontà di Gesù di chiare formulazioni di intenzionalità, giacché in essi si sottolinea il dovere teologico, ovvero la necessità inevitabile che si compia il dovere divino: "Il Figlio dell'Uomo deve soffrire molto..." (Cfr. Mc8,31). La morte di Gesù non è un caso fortuito o un incidente di percorso; è un evento pienamente inserito nel piano di Dio, e Gesù lo sa e lo vuole.

Il Vangelo di Marco²⁶ ci presenta la vicenda di Gesù in uno schema bipartito, le cui parti culminano nella confessione di Pietro: "Tu sei il Cristo" (8,29) e in quella del centurione ai piedi della croce: "Veramente quest'uomo era figlio di Dio" (15,39). Questi due momenti corrispondono alla progressiva rivelazione della messianicità di Gesù: quando i discepoli hanno colto con la fede la sua realtà messianica, Gesù inizia il suo secondo livello di formazione, rivelare loro, cioè, in che cosa consista essere il Messia²⁷. La sorprendente novità, tanto difficile da essere accolta anche dai discepoli è che il Messia per sconfiggere definitivamente la morte deve morire. A Pietro che contesta la scelta di questa strada e svolge il

RICERCA

ruolo dell'oppositore, Gesù dice: "Mettiti dietro di me" (Mt.16,23), segui cioè la mia strada, accetta questa proposta messianica, non sognarne un'altra fatta sui tuoi criteri.

Nonostante questa ferma volontà di Gesù, gli Evangelisti non omettono di sottolineare che nel momento decisivo, quando la morte è imminente, il Messia ha paura, è angosciato e trema (Cfr. Mt.26,36; Mc.14,32; Lc.22,40; Gv.12,27). L'agonia del Getzemani è il momento della lotta decisiva con il nemico che è la morte. Anche la Lettera agli Ebrei conserva questa tradizione evangelica: "Nei giorni della sua vita terrena egli offrì preghiere e suppliche, con forti grida e lacrime, a colui che poteva liberarlo da morte e fu esaudito per la sua pietà" (Eb.5,7) La formulazione è molto densa: la sua esistenza terrena segnata dalla supplica con grida e lacrime è l'offerta sacrificale di Gesù e Colui che poteva liberarlo da morte lo ha esaudito, lo ha liberato dalla morte, ma non lo ha esonerato dal morire. Ritorna alla mente il messaggio profetico di Geremia: la salvezza al posto della sofferenza, ma la salvezza attraverso la morte: Quest'uomo umiliato e percosso, che sulla croce grida la preghiera dell'abbandono e muore nel dolore, è il vincitore della morte.

Prima di procedere oltre, è opportuno sostenere per fare un confronto con l'immagine classica della morte di Socrate. Nel dialogo Fedone è il discepolo stesso Platone che racconta le ultime ore del maestro: il filosofo è presentato sereno ed attorniato dai discepoli: cosciente di morire, parla della morte come l'amica e la liberatrice dell'uomo. Socrate ha insegnato la dottrina dell'immortalità dell'anima ed ora sta dimostrando di credere in quel che insegnava; e le ultime parole confessano, con ironia, la soddisfazione per essere guarito dalla malattia del vivere. Due immagini decisamente differenti: da una parte un uomo che piange, grida, ha paura, è triste, vuole che gli amici gli stiano vicini perché è angosciato; e dall'altra un uomo tranquillo e sereno, che insegna fino all'ultimo, si sdraia, beve la sua cicuta come se niente fosse e passa nella serenità assoluta: Ma è più cristiano Gesù di Socrate!

Nel 1956 uscì un prezioso libretto di Oscar Cullano intitolato *Immortalità dell'anima o*

*risurrezione dei morti?*²⁸; nel primo capitolo viene proprio analizzato il contrasto fra queste due mentalità, quella greca che sostiene l'immortalità dell'anima come fatto naturale e quella biblica che crede nella risurrezione dei morti come intervento straordinario di Dio. Per la dottrina platonica la morte è amica perché libera dal corpo e permette di giungere alla contemplazione della realtà vera; per Gesù invece la morte è nemica perché distrugge l'opera di Dio. L'elemento discriminatore è la valutazione della materia: contrariamente alla visione platonica la rivelazione biblica considera tutta la creazione cosa molto buona e la morte è conseguenza del peccato che si oppone alla creazione e la disgrega. La morte non è elemento *naturale*, come pensa Platone, dipende invece dal peccato ed è contraria alla volontà di Dio perché arriverà un momento in cui la morte sarà eliminata per sempre e la storia della salvezza tende a quel momento. La sopravvivenza non è un fatto inevitabile, normale e scontato; è vista invece come un nuovo atto creatore dovuto all'intervento di Dio. Socrate non prega morendo; Gesù supplica "Colui che può liberarlo dalla morte".

La morte di Gesù secondo Giovanni

Nel Vangelo di Giovanni la riflessione teologica sulla morte di Gesù è particolarmente sviluppata e merita di conseguenza un'attenzione particolare²⁹. Il tema fondamentale del Quarto vangelo e la Rivelazione, cioè l'uomo Gesù rivelatore di Dio Padre: il Logos eterno di Dio è diventato la Tenda della presenza, il luogo dell'abitazione di Dio. Quindi, secondo Giovanni, tutti i fatti esterni della vita terrena dell'uomo Gesù sono segni rivelatori della sua relazione con Dio: il vertice di questa rivelazione è il momento della glorificazione del Figlio, quando cioè si dimostra massimamente la presenza di Dio in Gesù. Il momento della morte è il momento della gloria. E' il paradosso per eccellenza: la presenza di Dio datore di vita si rivela pienamente in uomo che muore, perché è il compimento dell'amore supremo.

Giovanni sviluppa la teologia dell'Ora, cioè il momento della Gloria, con una molteplice simbologia regale: l'uso del verbo "innalzare"

RICERCA

(3,14; 8,28; 12,32) nel doppio senso di essere crocifisso e salire al trono, l'insistenza sul termine "re" (12 volte nel racconto della passione), le scene dell'incoronazione e dell'inseguimento sul trono del giudice, la scritta sulla croce. San Tommaso, nel commento a Giovanni, dice che Gesù porta la croce "ut rex sceptrum... ut victor trophaeum... ut doctor portat candelabrum, in quo ponenda erat lucerna suae doctrinae". Così nella tradizione patristica e liturgica la croce è spesso vista come trono e segno di vittoria, origine e fonte della vita. La morte di Cristo, infatti, per l'evangelista Giovanni coincide con il dono della vita, cioè la comunicazione del suo stesso Spirito divino sorgente della vita. L'espressione *donare la vita* può avere due significati: il primo è quello di morire per qualcuno; mentre il secondo è al contrario quello di far vivere, come la madre che dà la vita al figlio. In Gesù questi due aspetti si identificano perfettamente: Egli dà la vita in quanto la perde, ma dà la vita anche perché realmente la consegna. Giovanni non dice che Gesù morì o spirò; usa invece una costruzione originale per dire il senso profondo dell'evento: "parédoken to pneuma", "tradit spiritum", "consegnò lo spirito" (19,30). Gesù dona in atto d'amore la vita al Padre e contemporaneamente la consegna e la trasmette all'umanità. Lo stesso mistero è simbolicamente presentato anche il giorno di pasqua quando agli apostoli viene comunicato dal Risorto il soffio creatore di Dio (20,22): nasce l'umanità nuova, la vita di Cristo diventa la vita dei suoi.

Il mistero di morte e risurrezione

Come già lascia intuire Giovanni con la sua struttura simbolica, il mistero di morte e risurrezione è un unico evento. Con un linguaggio cosmologico-mitico la tradizione patristica parla di *discesa agli inferi*, dove inferi è la traduzione di sheol. Secondo l'immagine tripartita del cosmo, la formula dice semplicemente che Gesù subisce la sorte di tutti i morti, pare al consumazione definitiva della sconfitta³⁰.

Le parole di Gesù riferite da Luca e rivolte al buon ladrone adoperano altri schemi espressivi: "Oggi sarai con me nel paradiso" (Lc.23,46)³¹. L'espressione mitica "essere nel

Camaldoli 1990

SECONDA SETTIMANA

paradiso" è accostata ad un'altra esistenziale, "essere con me"; ma è soprattutto l'indicazione cronologica dell'oggi che rivela il tocco teologico lucano ed indica il momento realmente presente della salvezza. Per dire il mistero l'uomo sperimenta una grandissima incapacità espressiva: il linguaggio non riesce a piegarsi per aderire perfettamente alla realtà. La stessa difficoltà l'incontra il lettore che vuol mettere d'accordo la tradizione della risurrezione al terzo giorno e la promessa lucana dell'oggi. Una trasposizione di piani fra l'esperienza di Gesù e la sua narrazione è inevitabile: così per descrivere l'esperienza trascendente di Gesù nella sua morte-e-risurrezione si è creato un sistema narrativo di scomposizione cronologica che enuclea come autonomi e successivi vari momenti che in realtà sono aspetti diversi dell'unico evento. Gesù è morto, è disceso agli inferi, ne è risalito, è uscito dalla tomba, è apparso ai discepoli, è salito al cielo, si è seduto alla destra del Padre: ma tale scomposizione in quadri ha valore di strumentalità linguistica, mentre il mistero è unico³². Gesù Cristo morto è risorto, nel momento della morte è entrato nella gloria del Padre ed ha inaugurato il regno di Dio. E' il cambiamento totale della storia, è la catastrofe per eccellenza, è lo scontro decisivo, è il momento dell'intervento escatologico di Dio. Dio è entrato nella storia e l'ha cambiata. La morte è vinta, perché il morto non scende nello sheol, nella terra dell'oblio, ma entra in comunione di vita con il Padre. La speranza dei salmisti in Gesù diviene realtà.

"Quando Gesù muore, si può affermare che la morte, pur senza perdere il carattere esistenziale che le è proprio nel mondo sottimeso al giudizio di Dio, cambia radicalmente di significato, in virtù di colui che ne ha fatto l'atto supremo della propria esistenza terrena: il Figlio di Dio venuto nella carne. La morte cessa di essere il segno della potenza di Satana sul mondo per divenire la via di accesso alla vita eterna con Dio, la condizione per l'ingresso

RICERCA

in quell'universo trasfigurato che le promesse profetiche collegavano alla realizzazione del disegno salvifico³³.

Con la morte di Cristo la morte cambia radicalmente di significato. Con un linguaggio apocalittico possiamo dire che la morte di Cristo è la fine di un mondo e l'inizio di un mondo nuovo.

La storia continua, ma ormai l'umanità in Cristo ha pieno accesso alla comunione con Dio. "Morte e Vita si sono scontrate in un prodigioso duello", canta la sequela pasquale: "Dux vitae motuus renat vivus". Il principe della vita morto-regna-vivo, perché la morte è ormai solo il passaggio alla comunione piena con Dio.

L'annuncio della Chiesa Il messaggio della speranza cristiana

Dopo l'evento la comunità cristiana fa l'esperienza della novità di questo evento. Gli apostoli e alcuni discepoli sono testimoni della morte di Gesù ed anche della sua nuova presenza di Risorto. Dal sepolcro vuoto inizia l'annuncio della Chiesa in forza dell'esperienza del Cristo glorioso ed il mistero di morte e risurrezione è al centro della primitiva predicazione.

Il kerigma apostolico

Paolo stesso presenta come *suo vangelo* un'antica formula kerygmatica tutta incentrata sulla morte e risurrezione del Cristo: è questa la buona notizia essenziale che egli ha ricevuto dalla tradizione apostolica ed ha poi trasmesso come apostolo delle genti (vd. 1 Cor. 15,1-8). Con l'insistente nota "secondo la Scrittura" la formula mira ad inserire pienamente l'evento di morte-risurrezione nel progetto di Dio che si è realizzato: questo significa che, fin dal primo giorno, la comunità cristiana ha ripensato l'evento ed ha cercato di coglierne il significato all'interno delle Scritture bibliche. In altri paesi importanti Paolo afferma che Gesù ha dato se stesso per i nostri peccati

per strapparci da questo mondo perverso (Gal. 1,4) e che, per essere salvi, è necessario confessare con la bocca che Gesù è il kyrios e credere col cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti (Rom. 10,9). Qui abbiamo a che fare con evidenti nuclei antichi di predicazione apostolica.

Anche negli Atti degli Apostoli, attraverso i discorsi rielaborati da Luca, è possibile individuare uno schema costante di messaggio cristologico. C.H. Dodd propone una sintesi di questo tenore: è arrivato il giorno del compimento e ciò è avvenuto nella vita, nella morte e nella risurrezione di Gesù di Nazaret: egli è stato esaltato da Dio come capo messianico del nuovo Israele, Signore divino di tutto questo ordinamento. Il segno visibile della signoria di Cristo consiste nel dono dello Spirito che gli apostoli dicono di aver ricevuto, evento escatologico annunciato e compiuto. L'età messianica, iniziata con l'esaltazione del Cristo, arriverà alla fine con la venuta del kyrios per la restaurazione di tutte le cose. Di fronte all'annuncio di fede si impone un imperativo morale: l'esortazione alla conversione e all'accoglienza dell'offerta di salvezza³⁴. Lentamente si è così venuta a formare una cristologia apostolica, secondo diverse fasi di crescita e di approfondimento della comprensione, partendo da formule nominali o verbali, fuse poi ed elaborate insieme fino a determinare uno schema unitario.

In un primo tempo si imposero due schemi differenti che col tempo finirono per coesistere e fondersi; non sono successivi nel tempo, ma diversi per aree geografico-culturali. Il primo schema è quello detto *palestinese* perché originato in un ambiente di tradizione giudaica, dove non viene fatta grande distinzione fra risurrezione e parusia, che vengono intese come un evento praticamente unico. Proprio perché questo schema è erede delle attese profetiche, secondo le quali l'intervento messianico coincide con la fine ed il rinnovamento di tutto, la presenza del Cristo risorto è imminente. Lo schema *ellenistico* invece prevede tre fasi: la risurrezione, il periodo in cui il Risorto è kyrios celeste e poi la parusia. Durante il periodo del kyrios la storia continua nella sua fase terrena, anche se l'apertura al mondo divino è

RICERCA

iniziata e possibile fino al compimento finale³⁵. L'attesa della parusia divenne dunque nella prima età apostolica un elemento molto importante dell'annuncio cristiano.

L'attesa della Parusia

Mentre tradizionalmente l'evento escatologico era considerato unico, l'annuncio cristiano venne a presentare uno schema con due venute: la prima già avvenuta, la seconda futura ed attesa (Cfr. At.1,11; Eb.9,28; Gv.21,22). Per questa seconda venuta si adoperava facilmente il concetto di *parusia*, termine greco che indica semplicemente la presenza, ma nel mondo ellenistico era divenuto termine tecnico per indicare il solenne arrivo del re, per una visita di stato o meglio ancora per salire al trono e prendere il potere. Già il Libro della Sapienza aveva adoperato un concetto analogo, espresso col termine *episkopé*, per indicare l'escatologica venuta di Dio³⁶.

A questo momento della parusia vengono attribuiti nella predicazione le caratteristiche del *giorno di YHWH* annunciato dai profeti. In molte letterature paoline troviamo infatti l'attesa è ormai rivolta alla venuta del kyrios glorioso, perché il giorno di Dio c'è stato nella risurrezione del Cristo.

In un primo tempo la parusia era ritenuta imminente ed attesa nel giro di una generazione (Cfr. Mc.13,30 di difficile interpretazione)³⁷. Nella prima Lettera ai Tessalonicesi Paolo presuppone con naturalezza di essere fra i superstiti alla venuta del Signore per andargli incontro (1Ts.4,17); tuttavia si è sempre sottolineato l'inconoscibilità della data e l'immagine più ricorrente per indicare tale incertezza è quella del ladro notturno (Cfr. 1 Ts.5,2; 2 Pt.3,10; Ap.16,15).

Il tempo è l'esperienza hanno fatto riedere su questa attesa imminente. Qualche studioso parla di crisi profonda in cui sarebbe entrata la Chiesa per il ritardo della parusia, con panico e fratture notevoli. Penso sia più corretto parlare di crescita e maturazione, avendo ben presente che ogni crescita comporta dei problemi e conosce delle difficoltà. In questa fase di maturazione teologica, dunque, si scopre il tempo intermedio, il tempo della Chiesa: Luca

Camaldoli 1990

SECONDA SETTIMANA

ne è il teorico più illuminato. Per tale motivo il primo studio di teologia lucana scritto da H. Conzelmann fu intitolato proprio "Die mitte der Zeit" (Il centro del tempo)³⁸: al centro vi è Gesù, prima c'è al vicenda d'Israele e poi quella della Chiesa. A noi questo schema sembra scontato, ma fu una scoperta della seconda generazione cristiana: la Chiesa ha un suo tempo che non coincide immediatamente con la fine. E questo comportò un grave rischio di rilassamento, con conseguente perdita della tensione ed abbandono dell'attesa.

In alcune parabole evangeliche si notano ritocchi redazionali probabilmente originati in comunità che stavano vivendo questa fase di rilassamento. Così la parabola del maggiordomo che percuote i compagni perché il padrone tarda a venire (Mt.24,48), delle vergini che si addormentano perché lo sposo tarda ad arrivare (Mt.25,5), del padrone che dopo molto tempo chiede conto dei talenti affidati (Mt.25,19). Così in altri passi evangelici si insiste sulla necessità di stare svegli per essere pronti (Cfr. Lc.12,35-40): tale insistenza lascia trasparire una situazione di stanchezza e di cambiamento, tanto più evidente se confrontato con l'appassionata attesa della parusia che caratterizza la primitiva comunità cristiana³⁹.

Molti elementi epistolari o liturgici lasciano intendere questa atmosfera gioiosa di attesa: "è l'ultima ora" (1 Gv.2,18), "il tempo si è fatto breve e passa la scena di questo mondo" (1 Cor.7,29), "Maranatha, Vieni Signore nostro!" (1 Cor.16,22; Ap.22,17; Didaché). Tuttavia col tempo vi fu un cambiamento notevole di prospettiva. La parusia, la realtà tanto attesa e desiderata dalle prime generazioni cristiane, venne lentamente a chiamarsi "fine del mondo" e ad essere caratterizzata dalle terribili immagini apocalittiche intese alla lettera e dalla figura severa del Giudice divino e del processo finale. Le esigenze antiemetica della speculazione teologica portarono ad allontanare la figura del Cristo, da fratello solidale con

RICERCA

la nostra umanità e nostro avvocato presso il Padre a Pantocratore e Giudice assoluto. La comunità dei credenti si sentì piccola ed impaurita nell'attesa del "dies irae, dies magna et amara valde". In questa luce la parusia non poteva essere desiderata, ma solo temuta⁴⁰. Riscoprendo invece il senso autentico del linguaggio apocalittico e l'aspetto esistenziale della comunione piena con il dio salvatore, anche la Chiesa di oggi Può ripetere con gioiosa speranza al suo sposo: "Vieni!" (Ap.22,17-20).

La speranza di San Paolo

All'inizio del suo ministero di evangelizzatore Paolo condivide con entusiasmo questa attesa della parusia imminente e ne fa oggetto fondamentale del suo insegnamento nella prima produzione epistolare rivolta alla comunità di Tessalonica (Cfr. 1Ts.1,9-10; 2,11-12.19; 3,13; 4,13-18; 5,1-11; 2 Ts.1,6-10; 2,1-12). I cristiani diversamente da quelli che non hanno speranza, credono nel Cristo glorioso che non abbandona quelli già morti ed un giorno raccoglierà anche tutti i superstiti per essere sempre con lui. Paolo adopera un linguaggio di tipo apocalittico ereditato dal Libro di Daniele e della Sapienza; non intende con questo descrivere come avverrà la risurrezione, ma solo affermare con forza il fatto. Al di fuori dello schema apocalittico Paolo aggiunge una formula di tipo esistenziale che esprime il centro del messaggio escatologico cristiano: "saremo sempre con il Signore" (1 Ts.4,17).

Nella prima Lettera ai Corinti, invece di parusia si tratta della risurrezione dei morti, per chiarire una dottrina che sembra messa in discussione da qualcuno della comunità. Tutto il capitolo 15 è dedicato all'importante argomento: comprende quello che abbiamo "il Vangelo di Paolo" (15,1-11), cioè la professione di fede fondamentale nella risurrezione di Cristo, cardine di tutto il messaggio cristiano, da questo evento decisivo dipendono i due punti della trattazione paolina, il fatto (15,12-34) ed il modo (15,35-53) della risurrezione dei cristiani. L'immagine del seme, che contiene già in sé virtualmente al pianta ma non permette di descrivere la pianta che ne nascerà, offre Paolo lo strumento esemplificativo per affer-

mare insieme la continuità e la novità che caratterizza la risurrezione: risorgerà un corpo spirituale, dice, cioè lo stesso corpo terreno, ma segnato interamente dallo Spirito di Dio e non più dominato dal potere del peccato; un corpo creato di nuovo da Dio.

In altri due testi Paolo ritorna sull'argomento: in 2 Cor.5,1-10 l'apostolo esprime un sentimento di nostalgia per la patria celeste e la casa definitiva preparata da Dio; similmente in Fil.1,23 troviamo in accenti confidenziali la manifestazione di un desiderio, "essere con Cristo"⁴¹. Ormai sembra che Paolo non attende più come imminente la parusia di Cristo e quindi morire diventa un guadagno, perché significa vivere pienamente con Cristo. Quest'ultimo testo pone in evidenza il duplice polo d'interesse che domina la vita dell'apostolo: il desiderio di lavorare nella storia per la sua comunità ed il desiderio di lasciare il mondo per essere con Cristo. Da parte sua Paolo si dichiara disponibile a continuare il lavoro terreno: è importante questo, perché significa che egli non disprezza il mondo o la storia. Il messaggio escatologico, è bene sottolinearlo, non parte dal disprezzo per le realtà terrene, anche se non esclude il desiderio del superamento di queste realtà. Ritengo sia indispensabile conservare entrambi questi due elementi, perché l'assolutizzazione di uno solo porta ad una grave stonatura, che può essere disprezzo del mondo presente o disprezzo del compimento futuro. L'alternativa o terra o cielo è fuorviante: l'una e l'altro, sembra rispondere Paolo.

L'apostolo infatti insiste con forza sulla realtà presente della salvezza, per cui l'evento decisivo della morte e risurrezione di Cristo è l'inaugurazione della vita celeste, ma è anche la trasformazione reale della vita dell'uomo storico e terreno. La redenzione comunicata nel Battesimo ha cambiato l'uomo (Cfr. Rom.6,3-11) e il dono presente dello Spirito è la garanzia della risurrezione futura, della creazione del corpo spirituale: "Se lo Spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti abita in voi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi" (Rom.8,11). In questo modo il messaggio cristiano lega stret-

RICERCA

tamente l'elemento unico di Gesù morto e risorto con la sorte personale di ogni uomo che riceve lo Spirito⁴². La vittoria del Cristo non è un fatto suo esclusivo, ma è dono di possibilità per chiunque accoglie di entrare nel suo mistero di vita. Fin da ora il cristiano vive con Cristo (Cfr. Gal.2,20), ma la prospettiva futura è la pienezza di questa vita con Cristo.

L'escatologia giovannea

L'evangelista Giovanni comprende nella propria visione teologica due diverse prospettive escatologiche definite con linguaggio tecnico *realizzata* o *finale*. Non si tratta, come hanno ipotizzato alcuni, di una pluralità di fonti maldestramente fuse insieme; il Vangelo di Giovanni ha una profonda unità teologica voluta dall'autore stesso. L'evangelista, dunque, sottolinea rispetto alle attese giudaiche che non c'è più ad aspettare qualcosa di nuovo, perché l'essenziale è già avvenuto e, nello stesso tempo, mira a ridimensionare un'eccessiva tensione escatologica dei cristiani, senza per altro rinunciare al definitivo compimento finale.

Confrontando due versetti simili come 3,17 e 12,47, ci si accorge della loro perfetta equivalenza di messaggio, se non che il primo afferma che l'incredulo "è già stato condannato", mentre il secondo annuncia che la parola stessa "lo condannerà nell'ultimo giorno": escatologia realizzata in partenza, ma ancora in attesa di compimento pieno⁴³.

Nella prospettiva escatologica giovannea gli elementi fondamentali sono due: la vita eterna e il giudizio. La vita per Giovanni è la realtà stessa di Dio: la vita intima di Dio è la vita che viene comunicata all'umanità; la salvezza dunque consiste nel ricevere la vita di Dio, cioè nella comunione con il Padre ed il Figlio. La vita eterna è una realtà presente donata all'uomo dal Logos incarnato, una vita già iniziata che non finisce più. Anche il giudizio è una realtà già iniziata e non riservata per la fine dei tempi: esso coincide con la scelta di fede attuale, nell'accoglienza della luce-rivelazione o nel suo rifiuto: Fra il giudizio presente e quello finale non c'è contraddizione, ma solo tensione: la scelta attuale diverrà definitiva nel futu-

Camaldoli 1990

SECONDA SETTIMANA

ro (Cfr. 5,28-29; 6,40; 11,24-26), quando i suoi saranno con Cristo per sempre (Cfr. 17,24).

Conclusione

Il messaggio di speranza che il Nuovo Testamento affida alla comunità cristiana è essenzialmente la certezza di essere con Cristo (1Ts.4,17). La vita con Cristo inizia adesso, perché con lui noi siamo stati battezzati, con lui siamo morti, con lui siamo risorti (Rom.6,8) e crediamo anche che vivremo sempre con lui (2 Cor.13,4). La nostra vita è nascosta con Cristo in Dio (Col.3,3) finché egli non si manifesti. Fin da adesso la vita cristiana è una vita di unione con Cristo, ma nella tensione e nel desiderio dell'imitazione fino alla somiglianza perfetta, che si realizzerà solo nel compimento finale, quando saremo simili a lui e saremo sempre con il Signore.

Il Nuovo Testamento non soddisfa le nostre curiosità, ci invita invece ad una crescita nel tempo, con il desiderio e la tensione finale, perché questa vita con Cristo, che è già iniziata, continui, migliori e giunga alla perfezione.

"Verrà la morte e avrà i tuoi occhi", scrisse un giorno Cesare Pavese. Per il cristiano gli occhi della morte sono gli occhi di Cristo.

NOTE

(*) Il presente lavoro essendo solo una sintesi delle conferenze tenute agli studenti fucini durante una settimana di camaldoli del testo orale ha conservato in parte la discorsività e dal genere sintetico deriva il procedere per allusioni più che per trattazioni. Questa soluzione mi è parsa tuttavia più conforme al carattere introduttorio dato alla trattazione del tema.

¹ "Est enim spes certa expectatio futurae beatitudinis" (P.Lombardo)

² Il testo è reperibile in E.BRESCIANI (a cura

RICERCA

di), *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Einaudi, Torino 1969, pp.119-121.

³ Edizione divulgativa in italiano N.K.SANDARS (a cura di), *L'epopea di Gilgamesh*, Adelphi, Milano 1986, p.128

⁴ *Odissea* XI, 485 ss; Cfr. anche *Od* XI, 205. 220 ss; IV, 561 ss

⁵ Cfr. G.SCARPAT, *Libro della Sapienza*, vol.I, Paideia, Brescia 1990

⁶ Cfr. H.W.WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1985

⁷ Cfr. J.L.SICRE, *Los Dioses olvidados*, Madrid 1979; P.BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, AB 110, Roma 1986

⁸ Cfr. G.VON RAD, *The Origin of the Concept of the Day of Yahweh*, JSS 4 1959, pp.97-108

⁹ Cfr. G.RAVASI, *Qoelet*, EP, Cinisello Balsamo (MI) 1988

¹⁰ Cfr. L.ALONSO-SCHOKEL, *J.L.Sicre-Diaz*, Giobbe, Borla, Roma 1985

¹¹ Cfr. J.LEVEQUE, *Job et son Dieu*, Etudes Biblique, Paris 1970

¹² Cfr. J.J.STAMM, *G'l redimere*, in DTAT 1, Torino 1978, cc.332-341

¹³ Cfr. W.QUINTENS, *Le chemin de la vie dans le Psaume XVI*, in EThL 55 1979, pp.232-242

¹⁴ Cfr. L.G.PREDUE, *The riddels of Ps 49*, in JBL 93 1974, pp.533-542

¹⁵ Cfr. S.D.SFRISO, *Adhaere Deo*. L'unione con Dio, Sal.73772, 28a, Brescia 1980

¹⁶ Cfr. H.H.SCHMID, *lqh.Prendere*, in DTAT 1, Torino 1978, cc.755-758

¹⁷ Cfr. W.SCHMITALS, *L'apocalittica*, Queriniana, Brescia 1976

¹⁸ Cfr. A.BONORA, *Il linguaggio di risurrezione in Dan 12,1-3*, in RivBib 30 1982, pp.111-125

¹⁹ Cfr. U.KELLERMANN, *Auferstanden in den Himmel. 2Makkabaer 7 und die Auferstehung der Martyrer*, Stuttgarter Bibel-Studien 95, Stuttgart 1979

²⁰ Cfr. D.BARTHELEMY, *L'ancien Testament a muri à Alexandrie*, in TZ 21 1965, pp.358-370

²¹ Cfr. R.FABRIS, *Matteo*, Borla, Roma 1982

²² Cfr. K.STOCK, *La venuta del Regno (Mc.1,14-15)*, in PSV 8 1983, pp.103-118

²³ Cfr. N.A.DAHL, *The Parables of Growth*, in ST 5 1951, pp.132-166

²⁴ Cfr. L.SABOURIN, *Il Vangelo di Luca*,

Piemme, Casale Monferrato 1989

²⁵ Cfr. I.DE LA POTTERIE, *Studi di Cristologia Giovanna*, Marietti, Genova 1986

²⁶ Cfr. J.GNILKA, *Marco*, Ed.Cittadella, Assisi 1987

²⁷ Per la grande varietà delle attese messianiche Cfr. P.GRELOT, *La speranza ebraica al tempo di Gesù*, Borla, Roma 1981

²⁸ Edizione originale in francese Delachau & Niestlé, Neuchatel; traduzione italiana Paideia (Biblioteca minima di cultura religiosa, Brescia 1967

²⁹ Cfr. I.DE LA POTTERIE, *La Passione di secondo il Vangelo di Giovanni*, EP, Cinisello Balsamo (MI) 1988

³⁰ Cfr. L.LOCHET, *Gesù disceso all'inferno*, Gribaudi, Torino 1990

³¹ Cfr. P.GRELOT, *Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis (Lc.23,43)*, in RB 74 1967, pp.194-214

³² Cfr. H.U.VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, in AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol.6, Brescia 1971, pp.171-412

³³ P.GRELOT, *Dalla morte alla vita. Studi di teologia biblica*, Marietti, Torino 1975, p.74

³⁴ Cfr. C.H.DODD, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo*, Paideia, Brescia 1978, pp.26-29

³⁵ Cfr. P.GRECH, *Ermeneutica e Teologia Biblica*, Borla, Roma 1986, pp.86-88

³⁶ Cfr. A.OEPKE, *Parousia*, in GLNT 9, Paideia, Brescia 1974, pp.839-878

³⁷ Cfr. J.DUPONT, *Distruzione del Tempio e fine del mondo. Studi sul discorso di Marco 13*, EP, Roma 1979

³⁸ Pubblicata a Tubingen nel 1953

³⁹ Cfr. J.DUPONT, *Vivere nell'attesa del Signore (Lc.12,35-48)*, in PVS 8 1983, pp.146-158

⁴⁰ Cfr. P.MULLER-GOLDKULHLE, *Le diverse accentuazioni postbibliche del pensiero escatologico nel corso della storia*, in Concilium 1 1969, pp.40-57

⁴¹ Cfr. J.DUPONT, *L'union avec le Christ suivant s.Paul*, Brugge-Lowen-Paris 1952

⁴² Cfr. H.SCHLIER, *La Lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 1982

⁴³ Cfr. S.A.PANIMOLLE, *L'evangelista Giovanni*, Borla, Roma 1985, pp.398-411.

RICERCA

I Settimana Teologica Camaldoli

23\29 Luglio 1990

- | | | |
|-------------------|----|---|
| Claudio Ciancio | 10 | La filosofia di fronte al problema della verità |
| Angelo Bertuletti | 22 | La teologia di fronte al problema della verità |

II Settimana Teologica Camaldoli

29 Luglio - 4 Agosto 1990

- | | | |
|-------------------|----|---|
| Riccardo Larini | 34 | Introduzione |
| Edoardo Benvenuto | 35 | Che cosa sperare? La salvezza cristiana tra giustizia e misericordia di Dio |
| Claudio Doglio | 42 | Il messaggio biblico sulla speranza dell'umanità |

**Abbonarsi a Ricerca è un modo
per seguire e sostenere
l'impegno culturale della FUCI**

**Puoi farlo versando
30.000 lire (abbonamento annuo)
100.000 lire (abbonamento sostenitore)**

**sul CCP.350338009 intestato a
FUCI
via Conciliazione 1 - 00193 Roma**

RICERCA

Qualche riflessione sulla formazione alla politica

(Continua da pag.9)

pianificare la propria esistenza di fede. Da ciascuna Chiamata ed da ciascuna risposta può nascere una storia infinitamente nuova, ed il senso di questa non dovrebbe essere altro che l'adesione più generosa possibile all'ultima Chiamata ricevuta.

La fondamentale natura non innanzitutto morale ma mistica della esperienza cristiana non impedisce che essa abbia conseguenze continue e spessore politici, ma esclude assolutamente l'assunzione *a priori* di una qualsiasi forma di agire come orizzonte della personale fedeltà: dunque anche di quello politico. Noi sappiamo solo che ogni nostro momento, ogni nostra azione, dovrebbero essere vissuti come "culto spirituale", ma non sappiamo quale sarà per noi, giorno per giorno, la circostanza, -per così dire- la "materia", di questo sacrificio.

Doppia è dunque la infedeltà da evitare: da un lato quella che si concretizza nel non trovar pace se non si diviene personaggi politici, quella per cui si intende il proprio ruolo ed il proprio destino quali "intellettuali" e "politici" del e per il "mondo cattolico", quella che si compie -magari- nel trovar pace solo divenendo l'ennesimo Presidente del Consiglio "fucino"; e, opposta, quella infedeltà che prende forma nell'insensibilità e nell'irresponsabilità politica della propria fede.

Non credo dovremmo avere altra preoccupazione se non quella di aiutarci reciprocamente a maturare una sempre più forte disponibilità allo Spirito, in Gesù ed al modo di Gesù, ... "...a scegliere e ad amare come Lui, a sperare come insegna Lui ...".

Non dovremmo avere altra preoccupazione che quella di essere, giorno per giorno, ancora nella Grazia, per avere la forza non solo umana della responsabilità della fede: la forza che serve a dire ancora una volta "sì". "Avevo fame ..., avevo sete ..., ero carcerato" nulla può far né prevedere né escludere che ambito di testimonianza sia una vicenda politica. Allora, ma anche un attimo prima od un attimo dopo, non dovrebbero i nostri occhi essere appannati, la nostra libertà vincolata da alcun 'progetto': potrebbe essere troppo difficile continuare, potrebbe essere troppo triste lasciare ciò cui ci

siamo nel frattempo affezionati.

Nella fede non possiamo credere altro che il posto giusto, il posto "sublime", è proprio quello che ci è stato dato, solo di lì e solo per l'ascolto della Chiamata del Signore, spesso imprevedibile per i modi e per i contenuti, può cominciare la storia della nostra fede. In un cammino ecclesiale non va indotta né alcuna indifferenza né alcuna mania né smania politica, ma va alimentata con la Grazia e la Parola, nella Comunione, la libertà cristiana: che è tanto libertà dalla politica quanto libertà per la politica.

La verità di questo cammino sta nell'accretere la capacità di coscienza del credente, la capacità della sua responsabilità. Sta nel far crescere in ciascuno quella "larghezza, lunghezza e profondità" della vocazione cristiana di cui parlò il Cardinal Martini in occasione del secondo anniversario della morte di Vittorio Bachelet. Nessun credente, qualsiasi siano le sue condizioni, dovrebbe ritrovarsi non in grado di percepire che, magari attraverso alcune particolari situazioni, il Signore lo chiama ad abbandonare la sua tranquillità per assumere una posizione ed una responsabilità in vicende politiche, e viceversa. Dal punto di vista ecclesiale (quello della FUCI), ci si dovrà allora pur chiedere se le "scuole di politica" sono un estremo tentativo di rinsaldare i legami della "subcultura politica cattolica" invece che una occasione per essere più sensibili e pronti all'"obbedienza della fede", quando servisse anche contro le abitudini della stessa "subcultura cattolica".

E' forse tra le "ragioni sociali", implicite od esplicite, di alcune "scuole di politica" conferire un nuovo "mandato"?

Esso oltre che illegittimo, sarebbe oggi anche anacronistico, inutile, inadempibile, controproducente.

E la cultura cattolica, e l'associazionismo cattolico, ed il sindacato, ed il partito "cristiano"? Quale ruolo avrebbero mai in questa diversa prospettiva. Non sembri un paradosso: credo ne avrebbero sicuramente uno, e molto importante.

Mentre in un corso di teoria e di cultura politica, svolto oggi, che volesse essere serio, probabilmente scarsissimo posto troverebbe

Luca Diotallevi è ricercatore sociale presso il Censis e collabora al centro studi delle Acli

RICERCA

letteratura "cattolica", in un cammino di catechesi sui cristiani grande spazio dovrebbe avere la meditazione sui documenti della cosiddetta dottrina sociale cristiana, sulle esperienze dei "cattolici liberali" o dei "cristiano-sociali", sull'opera ed il pensiero di Gioberti e di De Gasperi, di Murri, di Sturzo e di Moro. indipendentemente dal loro valore dottrinale, che per le opere politiche raramente supera i confini ristretti della contingenza, questo materiale avrebbe la grandissima funzione di invitare a comprendere quali formidabili prove deve affrontare ed a quali sconfitte può andare incontro la fedeltà cristiana. Quei fatti e quelle vite sono comunque luoghi teologici in quanto costituiscono tentativi di fedeltà cristiana, per sé edificanti, responsabilizzanti per noi in quanto raccontano che nella storia la novità cristiana coniuga sempre coraggio e prudenza, fede e cultura, è sempre invenzione e mai ripetizione. Anzi, poiché seria, una tale meditazione non dovrebbe assolutamente lasciare di ripensare anche le "ombre" oltre che le "luci" (reali o presunte) del pensiero e dell'azione politica dei cattolici e della Chiesa.

Per concludere, consapevole di aver lasciato tante cose in sospeso, aggiungerei solo un elemento, qualcosa che personalmente vivo come l'ennesima evidenza che la politica non sopporta nessun "prima".

Alcuni dei principali conflitti politici che oggi siamo chiamati a vivere hanno la caratteristica (forse necessaria in un tempo di affermazione progressiva della democrazia) di attraversare la "mensa cristiana". E' così per il conflitto tra Nord e Sud del pianeta, è così per i conflitti tra le nazionalità che tornano a svolgersi nel "primo mondo", è così nel conflitto -che speriamo presto si possa liberamente dispiegare- tra una destra ed una sinistra democratiche in Italia.

In ogni caso, mi sembra, ci sono ragioni (anche se non le condivido tutte) per militare in ciascuno dei due schieramenti che storicamente, concretamente, si fronteggiano. Grave sarebbe se i credenti attendessero per schierarsi di aver risolto le questioni controverse su di un piano teorico. Non si schiererebbero mai, o lo farebbero nascostamente, oppure mossi da qualche motivo poco nobile. Molto probabil-

mente, è invece un fatto positivo che in ciascun caso vi siano cristiani da entrambe le parti (anche se non nego che empiricamente non mi viene sempre spontaneo ammetterlo).

In questo nuovo scenario, non credo che la cosa più urgente per la Chiesa è approntare "progetti" da diffondere attraverso "scuole di politica", ma piuttosto impegnarsi in un eccezionale sforzo di apertura e di comunione.

Questa Chiesa deve divenire ancora più abitabile affinché al suo interno, donne e uomini comunque schierati, possano sempre meglio partecipare della libertà cristiana e sempre più radicalmente lasciar giudicare e stravolgere dalla luce del Vangelo le proprie scelte.

Sarebbe illusorio infatti pensare che il continuo rinnovamento cristiano, la esperienza del *perdono*, divenga per ciascuna e per ciascuno "indolore" conferma delle proprie opinioni e delle proprie abitudini, ma lo sarebbe anche, nella Chiesa, pensare di disporre o di poter approntare una dottrina capace di essere matrice di infallibili valutazioni delle contingenze politiche intorno a cui le opinioni e gli interessi si dividono e si confrontano.

Questa comunicazione ecclesiale sopporterà sempre meno "tribunali" e "cattedre", perché ciascuno deve essere per l'altro maestro e discepolo, ed al Magistero più che un ruolo arbitrario spetterà conservare la comunità tutta in questa dinamica del "convertire", non per abbracciare un'opzione o l'altra ma per rinnovarsi tutti e sempre nuovamente in Cristo.

Mi sembra urgente che la Chiesa colga come importante evento storico L'affermarsi progressivo delle istituzioni, della cultura e dei comportamenti consoni alla democrazia rappresentativa. E' infatti l'istituzionalizzazione del conflitto politico che prelude alla politica esiti totalitari. E' l'istituzionalizzarsi in forme democratiche del conflitto politico -mai garantite e spesso bisognose di adeguamento- che consente a quello stesso conflitto di esplicitarsi senza compromettere quelle condizioni sociali e quei valori "di fondo" che lo consentono.

Credo che in un tale scenario si esalti, e, di fatto, anche in Italia si sta esaltando, la responsabilità politica della Chiesa e quella dei cristiani.

M.C.Giuntella-R.Moro, *Dalla fuci degli anni '30 verso la nuova democrazia*, editrice a.v.e. - Roma 1990, £. 16.000

Il libro oggetto di questa recensione è un'analisi accurata dei diversi contributi che le singole componenti del mondo cattolico dettero alla formazione del nuovo Stato.

Il saggio si divide in due parti distinte; la prima, firmata da M.C.Giuntella è intitolata: influenze culturali nella riflessione dei movimenti intellettuali negli anni trenta. In essa, l'autrice si sofferma sul dibattito culturale nella Fuci degli anni trenta e quindi sulle influenze che Sartillanges e Maritain ebbero sugli universitari cattolici sia dal punto di vista teologico che filosofico, nonché sulle linee essenziali del progetto culturale di Montini, allora assistente centrale della FUCI, del quale avremo modo di parlare nel corso di questa riflessione.

La seconda parte del saggio, scritta da Renato Moro, si riferisce al contributo culturale e politico dei cattolici nella fase costituente; un esame del vivace confronto tra i gruppi cattolici circa il progetto di ricostruzione di una "nuova democrazia".

Nella diversità di impostazioni che gli autori hanno dato al loro lavoro è possibile riscontrare un filo comune. Infatti il dato che emerge in modo evidente consiste nello specificare che il mondo cattolico in generale e la comunità ecclesiale in particolare, spesso considerati un monolite culturale, siano invece caratterizzati da una molteplicità di posizioni che non possono che aver arricchito le proposte formulate dai cattolici in occasione di delicate congiunture storiche per il nostro paese. Sottolineare questo aspetto significa innanzitutto differenziarsi da altre realtà che invece si arroccarono su una visione dello Stato fortemente ideologizzata e nel contempo esaltare la dignità culturale di tutte le istanze, trovando esse giustificazione nella formazione delle diverse generazioni che nel corso dei decenni hanno caratterizzato la realtà cattolica. Nello specifico della comunità ecclesiale, la prima distinzione sostanziale che emerge negli anni quaranta, ma che si è infatti ripetuta e rinnovata anche

di recente, consiste in una visione molto particolare del ruolo dell'associazionismo cattolico. Infatti l'Azione Cattolica mentre da un lato invitò i gruppi che da essa dipendevano al rispetto della loro dimensione ecclesiale, dall'altro spinse per la presentazione nelle liste della DC alle elezioni del '46 di propri candidati, i quali avrebbero mantenuto i loro incarichi associativi. Un evidente confusione dei ruoli che incontrò l'avversione della giovane intellettualità cattolica e della Fuci in particolare, la quale forte della lezione montiniana sosteneva che è lecito dividere la dimensione sociale da quella politica nella misura in cui il termine è sinonimo di militanza partitica, ma se per politica si intende una dimensione del sociale e quindi l'attenzione ai problemi istituzionali, alle dinamiche sociali, al governo dei processi reali allora gli universitari e, non solo essi, hanno il dovere di pensare e di proporre. In altri termini la famosa distinzione tra i cattolici della meditazione e i cattolici della presenza probabilmente ha la sua radice storica in quella che Montini chiamava la "vocazione intellettuale" della Fuci, cioè intendere la cultura cattolica non come uno strumento di conquista ma come uno strumento di dialogo e di confronto. Tutto ciò non deve far dimenticare che compito primario del cristiano è annunciare il Vangelo; ma che significa tutto ciò? Significa essere fedele nei fatti e non solo nelle parole agli insegnamenti evangelici; avere la consapevolezza che Gesù Cristo fu testimone soprattutto con il suo comportamento; avere la certezza della presenza di Cristo nella storia ed incarnare i valori e i principi che Egli sostenne a costo della morte in croce. Quindi evangelizzare non significa disimpegno civile e politico, quello sarebbe solo una grave diserzione, ma bensì essere testimoni con il proprio comportamento e presenti con il proprio pensiero in modo da non tralasciare mai quella che Moro chiamava la fase dell'elaborazione teorica. Chi alla luce di una cattiva memoria storica censura il comportamento di coloro che contribuiscono in qualche modo alla crescita morale, civile e politica della società allo scopo di delegittimarne il significato e di sminuirne l'importanza sappia che questo non ci impedirà di pensare e di agire.

Massimo
Coppola

RECENSIONI

RICERCA

IAN HAMILTON, *Alla ricerca di Salinger*,
Leonardo Editore, 1990 Milano, £.28.000

Tanino
Crociata

Vi sono modi diversi di leggere e avere a che fare coi libri e i loro autori. Un metodo consigliato consiste nel tentare di coglierne il senso, goderne la bellezza, assimilarli, metabolizzarli, e poi passare avanti. Un altro è invece quello di chi tende a riprodurre indefinitamente lo shock emotivo di quella lettura, ad accendersi di eccessiva curiosità per l'autore e la sua vita, a diventare cioè un *cultore*, la brutta copia dello *specialista*.

Questione di misura, tra l'altro. Tanto più difficile a rinvenirsi quando l'autore, oggetto di smodata passione non è un semplice autore di successo, ma qualcuno la cui figura già volge nel mito. Come nel caso di J.-D. Salinger, che di successo ne ha avuto come pochi altri, per certi suoi racconti di rara bellezza e perfezione narrativa e, soprattutto, per un romanzo pubblicato agli inizi degli anni '50: *Il giovane Holden*.

Conoscete Holden Caulfield? La risposta negativa è da commiserare alquanto, per ragioni diverse. Un americano vi direbbe così perché questo romanzo ha avuto un numero di traduzioni e di copie pubblicate incredibilmente alto. Meno enfaticamente si può dire che in questo libro, che racconta un paio di giornate della vita di un *giovannotto* di New York, ci sono più cose interessanti sui giovani e il loro rapporto col mondo che in tanti ponderosi tomi di sociologia. Insomma, il giovane Holden è stato "l'eroe eponimo" di intere generazioni, pre e post-contestazione. Per chi non conoscesse il vecchio, impareggiabile Holden Caulfield, il consiglio è di andarselo a leggere di corsa, nella scintillante traduzione di Adriana Motti, editore Einaudi.

J.-D. Salinger giunto, come si dice, all'apice del successo decise di ritirarsi in una sorta di *rifugio*, negandosi a interviste, testimonianze e bla-bla di ogni tipo, e diventando l'*antidivo* del mondo letterario americano. E così, per anni e anni, coerentemente alla scelta di non essere più un "personaggio pubblico". Ogni tentativo di violare questa *privacy* finiva rego-

larmente con un brusco passaggio dal linguaggio letterario a quello legale.

Ian Hamilton è un saggista e critico letterario inglese, anche lui in gioventù, come milioni di altri, follemente invaghito del romanzo di Salinger. Solo che lui, diventato grande, ha pensato che tanti anni di silenzioso affetti meritassero una ricompensa, per cui ha chiesto a J.-D. di aiutarlo a scrivere la sua biografia o qualcosa del genere. Figurarsi. Nonostante l'amor non corrisposto, Hamilton si trasforma in un segugio di indubbia abilità e riesce a mettere insieme lettere di Salinger e materiale archivistico come nessun altro era stato finora capace di fare.

Sembrò a Hamilton che fosse suo dovere parlarne a quegli altri milioni di innamorati, respinti e no. Parve a Salinger che la pubblicazione o la citazione di quelle lettere fosse una intollerabile violazione della sua *privacy*. Ne è venuto fuori un clamoroso e contorto caso giudiziario, pare ancora pendente. Una cosa pensa.

Inevitabilmente sono divenute pubbliche le non poche nevrosi di un autore 'troppo' perfetto, di cui si è anche pensato che il silenzio fosse un modo diverso e snob di continuare a inseguire il successo. Salinger è un narcisista? Hamilton un impudente? Non ve lo so dire. Certo, il libro è ricco di informazioni sulla vita di Salinger, riesce persino a fare intravedere il *milieu* sociale e culturale in cui il giovane ebreo ha maturato la sua vocazione letteraria, ma a me, in realtà, è sembrato miseramente esile sul piano interpretativo. Per fare solo un esempio c'è ben poco su quella religiosità che spesso affiora nella complessa trama salingeriana. Ad un certo punto *Il racconto di un pellegrino russo*, nella vicenda di Franny, diventa addirittura un testo buddista non meglio identificato.

Il libro di Hamilton aiuta a demitizzare Salinger, e questo è un bene, ma non ci aiuta a *capirlo* più di tanto. Sarà proprio vero che il massimo livello cui giunge l'intelletto dei mediocri è scoprire i difetti degli uomini migliori di loro?

RECENSIONI

RICERCA

"Alice", 1990, 1h49. Scritto e diretto da Woody Allen
con Mia Farrow, William Hurt, Joe Mantegna.

Ascrivere di un film di Woody Allen si rischia sempre di essere ridicoli. Troppe le tonalità sapientemente impastate, troppe le allusioni di uno spirito divertito, angosciato e sottile. Provo soltanto a suggerire una *traccia* di lettura, mi metto davanti al quadro e faccio un passo indietro per cercare di scoprire quel che di importante si nasconde dietro l'apparente.

La trama non è complessa: lei (Alice-Farrow), ha circa quarant'anni e, da sedici, è moglie "adeguata" di un uomo ricco, di successo e indifferente (Doug-Hurt); una donna, quasi addormentata nel suo vuoto vivere, che scopre d'un tratto di potersi innamorare quasi infantilmente di un altro (Joe-Mantegna). "Non è neanche bello, ma... il suo modo di guardarmi". Così cambia fino a trasformare radicalmente la propria esistenza.

Lo schema è trasparente. C'è un **prima**, un'esistenza non appagante, ma per lo meno normale, accettabile. C'è l'**evento**, un incontro che rivela l'insufficienza del presente e permette di guardare ad esso con occhi nuovi. Infine, c'è un **dopo**, diverso e, apparentemente, migliore.

In altre parole, ci troviamo di fronte ad una *conversione*. Non deve sembrare azzardato fare riferimento ad una categoria del religioso anche perché il testo è letteralmente cosperso di riferimenti espliciti, spesso ironici, al mondo della fede ed in particolare al cattolicesimo (americano?). Al centro di una conversione c'è, con la sua forza dirompente, l'evento ed infatti il film pone *in limine* la scena di un bacio, sognato, fra Alice e l'"altro". Tutto normale dunque? E allora, anche un po' banale?

Eppure i conti non tornano, perché l'amore di Joe si rivelerà anch'esso vuoto e, nonostante questo, la vita di Alice sarà trasformata. Qual'è allora il "vero" evento che rigenera?

A questo punto ci sembra possibile introdurre un elemento nuovo, apparentemente marginale: la memoria.

I ricordi non costituiscono, infatti, soltanto

un'esile traccia nel complesso tessuto del film, ma, in realtà, indicano il suo fluire più profondo. Sono tre i motivi ricorrenti nella memoria di Alice: la casa, i genitori, il primo amore.

Ed è sempre una memoria da recuperare, da riscoprire nella sua verità, oltre l'apparenza.

La casa, il tempo dell'infanzia, il luogo del sogno infantile (la santità), è abbandonata, è in rovina. Alla casa dell'infanzia si contrappone la casa-palazzo del presente, troppo ricca, troppo moderna. Priva di intimità essa risulta sterile come le mille piccole cose che la determinano. Tuttavia la memoria delusa ("...ma io la ricordavo diversa...") rivela una nuova ed inattesa vitalità e si fa capace di portare la protagonista a confrontarsi con altre immagini del passato, quelle dei genitori.

Questi, ed in particolare la madre, sono una memoria in cui scavare, fino a giungere alle radici di una realtà meno felice di quanto Alice abbia voluto credere (l'alcoolismo della madre, la sua mediocrità come attrice, il padre che è stato soltanto una maschera, ricca e brillante), ma, proprio perché reale, finalmente viva. E per ultimo, il primo amore morto anni prima in un incidente stradale. Egli è il grande amore (Ad), quell'amore di cui Alice ha avuto paura e che ha abbandonato. Questo è il ricordo centrale e qui ci sembra di trovare appieno Allen e la sua capacità di guardare alla povertà degli uomini con uno sguardo sincero ma nel medesimo tempo carico di comprensione e compassione. E soprattutto nelle parole di Alice sulla morte di Ad: "Sai, qualche volta ho provato un senso di colpa per te".

Soltanto "qualche volta", eppure è abbastanza. Alice deve ritrovare questo tipo di amore, fatto anche di paura per il rischio di restare soli. Il disegno ha così acquistato una nuova consistenza. Alice ha percorso un cammino, ha superato una prova, ha fatto una scelta. E lungo il percorso il ricordo, ritrovato nella sua verità, diventa radice per una nuova vita nel presente.

Alla fine resta un rimpianto: che Woody Allen abbia per una volta ceduto alla tentazione di dare alla storia una morale esplicita nel tono, ma registrata anche a livello figurativo, e, forse per questo, inadeguata e poco convincente.

Alberto
Bourlot

RECENSIONI

RICERCA

Indice generale del 1990

RICERCA

ANGELO AMATO, *La verifica storica dei Vangeli*, n. 1
BENIAMO ANDREATTA, *Costi e benefici dell'integrazione*, n. 6

GUIDO ANICHINI, *Nell'anniversario della morte di Pier Giorgio*, n. 12

ANTONIO AUTIERO, *Le prospettive del magistero morale nella post-modernità*, n. 2

VITTORIO BACHELET, *La comunità universitaria*, n. 12

STEFANO BÀLZOLA, *Sulla via della pace*, n. 2; *Dalla «grande riforma» ai dieci mesi. Opinioni a confronto*, n. 9

GIULIA BARACHINI, *L'identità ritrovata*, n. 2; *La partecipazione studentesca nell'Università dell'autonomia*, n. 7/8

AUGUSTO BARBERA, *Una alternativa neo-parlamentare al presidenzialismo*, n. 6

FABRIZIO BATTISTELLI, *I costi e i benefici del servizio di leva*, n. 5

LORENZO BELLOMI, *Evangelizzazione e cultura nello spazio universitario*, 3/4

AGOSTINO BONIVENTO, *Nella storia per una speranza*, n. 12

IDA BOZZINI, *Don Franco Costa suscitatore di dialogo e responsabilità*, n. 9

STEFANIA CAMMARATA, *Giochi e paradossi in politica*, n. 5

SANDRO MARIA CAMPANINI, *Un modo nuovo per servire il paese*, n. 5; *Dare un futuro all'Università degli studenti*, n. 7/8; *Fucini...secondo lo Spirito*, n. 9; *Per una nuova legge sul servizio civile*, n. 9; *Le cose nuove*, n. 10/11

FRANCESCA CAPECCHI, *Città o metropoli*, n. 6

PIERRE CARNITI, *Integrazione e politiche sociali*, n. 6

FRANCO CASAVOLA, *Igino Righetti*, n. 2

LORENZO CASELLI, *Ricerca, mercato, territorio: per un'Università soggetto*, n. 7/8

COSTANTINO CIPOLLA, *L'oggi e il domani della partecipazione studentesca*, n. 7/8

TULLIO CITRINI, *Dimensione escatologica e metodologia del discernimento*, n. 2

FRANCO COSTA, *La Fuci in lutto per la morte di Igino Righetti*, n. 12

ANTONIO CRISCIONE, *Città dell'uomo* (di Francesco Traniello), n. 10/11

GIUSEPPE CROCE, *Ordine e conflitto nel capitalismo contemporaneo*, n. 2

ANTONIO D'ALESSANDRO, *Le discipline che risolvono problemi*, n. 6

MASSIMO D'ANTONI, *Homo oeconomicus*, n. 2; *Idee per l'impegno missionario in Università*, n. 5; *Per una cultura della cultura*, n. 9

BRUNO DALLAGO, *Lo sviluppo economico ad Est e gli equilibri internazionali*, n. 6

SALVATORE DE GIORGI, *Annunciatori della speranza*, n. 12

UGO DE SIERVO, *Partire dal sistema elettorale per riformare le istituzioni*, n. 6

ENRICO DI ROVASENDA, *Pier Giorgio campione dell'umanesimo cristiano*, n. 5

ANTONINO DRAGO, *Volontà di pace e difesa della patria*, n. 5

MAURICE DUVERGER, *Il caso italiano: democrazia dell'impotenza?*, n. 6

VINCENZO FERLUGA, *Il contesto istituzionale della partecipazione*, n. 7/8

GUIDO FORMIGONI, *Uno sguardo storico ai rapporti tra Fuci e Ac*, n. 10/11

ALBERTO GALLAS, *Cristianesimo e laicità: una questione di discernimento*, n. 9

GIUSEPPE GANGEMI, *Alcune considerazioni metodologiche sulla peace research*, n. 10/11

MARIA CRISTINA GIUNTELLA, *La Fuci al debutto: cristianesimo, democrazia e modernità*, n. 6

PAOLO GIUNTELLA, *Pier Giorgio Frassati. Un cristiano laico normale*, n. 5

RÉGINALD GRÉGOIRE, *Quale futuro per le facoltà umanistiche*, n. 7/8

EMILIO GUANO, *Valore della cultura*, n. 12

PIETRO GURRIERI, *Il contributo del personalismo alla cultura della pace*, n. 10/11

GIOVANNI GUZZETTA, *La «coscienza universitaria» di Vittorio Bachelet*, 3/4; *Idee per l'impegno missionario in Università*, n. 5; *Da un buon punto di partenza*, n. 6; *La sfida europea per il sistema politico italiano*, n. 6; *Riuniti per il 50° Congresso*, n. 12

FRANCESCO LAMBIASI, *Appunti per un riannuncio di Gesù Cristo oggi*, n. 1

FULCO LANCHESTER, *La democrazia dell'impotenza*

MARCO IVALDO, *La Fuci nella vicenda degli anni '70*, n. 9

FRANCESCO LAMBIASI, *Appunti per un riannuncio di Gesù Cristo oggi*, n. 1

FULCO LANCHESTER, *La democrazia dell'impotenza*

il caso italiano e la legge elettorale, n.6
RICCARDO LARINI, *Educare alla politica?*, n.2; *Una Fuci post-moderna?*, n.5; *Formazione. Una parola non chiara*, n.9
GIUNIO LUZZATTO *La «storia infinita»: lo stato della riforma universitaria*, n.7/8

MARTA MARGOTTI, *Lo studio per fortificare la vita spirituale*, n.5
GIOVANNI MARONGIU, *I principi democratici dell'economia*, n.10/11
CESARE MARTINO, *Per imparare ad essere cittadini a pieno titolo*, n.5
G.B.M., *Parole chiare*, n.12
ALDO MORO, *Il Congresso*, n.12
ALFREDO CARLO MORO, *L'impegno culturale per aiutare l'uomo ferito*, 3/4
RENATO MORO, *La fuci montiniana in una prospettiva storica*, n.12

ISABELLA NESPOLI, *Progetto Europa. Cronaca di un incontro*, n.1; *Consentious objection? Yes, please!*, n.5
MICHELE NICOLETTI, *Lo spirito e la forma*, n.9
EMILE NOËL, *Dall'Atto Unico Europeo all'Unione economica e monetaria*, n.6

FRANCESCA PANARELLO, *Reciprocità e differenza*, n.6
GIANFRANCO PASQUINO, *Imprese e democrazia*, n.10/11
PATRIZIA PASTORE, *Un saluto e qualcos'altro*, n.3/4; *Istituzioni economia e politica nelle trasformazioni del continente europeo* (introduzione), n.6; *Riuniti per il 50° Congresso*, n.12
LUIGI PEDRAZZI, *I movimenti religiosi nelle trasformazioni dell'Europa Orientale*, n.6
GIORGIO PENZO, *La secolarizzazione come purificazione del sacro*, n.9
SIMONE PICCARDI, *Scienza e fede*, n.10/11
MADDALENA PIETRAGNOLI, *I rischi dell'oltranzismo*, 3/4
SILVANO PIOVANELLI, *Quattro parole chiave per la missione*, 3/4
GIUSEPPE PUGGIONI, *La gestione dell'Università nell'esperienza di uno studente*, n.7/8

PAOLO RAGUSA, *Oltre il prevedibile*, 3/4
ANDREA RICCARDI, *L'evangelizzazione nello scena-*

rio della distensione, 3/4
MARCO RIZZI, *Paradoxos politeia*, n.7/8
LAURA ROSSI, *Città e immagini*, n.5; *L'arte di vivere (abitare e costruire) la città*, n.10/11

GIANLUCA SALVATORI, *E la nave va. Con dieci anni di più*, n.12
LUIGI SANGALETTI, *Slittamenti, corrugazioni, fratture...*, 3/4
GIOIA SCAPPUCCI, *I diritti dei giovani*, n.6
GIANNI SCARAFILE, *Approssimazioni. Esercizi di esperienza dell'altro*, 3/4
NICOLETTA SILVESTRI, *Esercitazioni di «rappresentanza»*, 3/4
ACHILLE SILVESTRINI, *Uno sguardo fiducioso verso il futuro*, 3/4
MAURIZIO SORCIONI, *Dal mondo studentesco una nuova concezione del diritto allo studio?*, n.7/8

PIERO TANI, *Fedeli cristiani laici in Università*, 3/4
FRANCO TOTARO, *Percorsi della ragione in Università*, 3/4; *Razionalità etica e razionalità economica*, n.10/11

SALVATORE VASSALLO, *Muri infranti*, n.1; *Concentrazioni senza regole*, n.2; *L'identità europea sfidata*, n.3/4; *Cristiani nella città del sapere*, n.5; *Un modo nuovo per servire il paese*, n.5; *Le società locali e quella...Nazionale*, n.6; n.6; *Una strada europea per la Germania*, n.7/8; *Il diritto e le armi*, n.9; *Per una nuova legge sul servizio civile*, n.9; *Una ragionevole avventura per la riforma della politica*, n.10/11; *La democrazia economica in una società poliarchica*, n.10/11; *Per ricercare ancora*, n.12
RODOLFO VENDITTI, *Il diritto di non uccidere*, n.5
MARIA LUISA VENUTA, *Le implicazioni istituzionali e sociali dell'Europa Comunitaria*, n.6; *To Be or not to Be*, n.7/8

BENIGNO ZACCAGNINI, *Una fedeltà esigente alla propria vocazione*, n.1
STEFANO ZAMAGNI, *La questione dello sviluppo tra etica ed economia*, n.10/11
GIANNI ZAPPA, *Università e Chiesa: ipotesi per una presenza dinamica*, n.7/8
SILVANO ZUCAL, *Romano Guardini e il paradigma della «fede nuda»*, n.9

Indice generale del 1990

RICERCA

M*ettetevi una banca in tasca.*

Al giorno d'oggi è scontato offrire servizi

computerizzati e altamente sofisticati.

Molto più difficile è considerare ogni cliente un caso a sé,

parlare il suo linguaggio, risolvere i problemi,

dal più piccolo al più grande,

con chiarezza e semplicità. In questo ci differenziamo

e ogni giorno cerchiamo di non cambiare.

Come uno strumento veramente indispensabile,

così vogliamo essere per voi.

Efficaci e facili da usare.



BANCA TOSCANA
SIAMO QUEL CHE VI SERVE