

**TEOLOGIA E PROGETTO-UOMO:
A MEZZO IL GUADO**

Note in margine all'VIII Congresso Nazionale dell'A.T.I.

Aprondo i lavori dell'VIII Congresso Nazionale della Associazione Teologica Italiana, tenuto a Roma nei giorni 17-21 settembre, il presidente Mons. Luigi Sartori ne indicava il significato e l'orientamento di fondo nella volontà della teologia italiana di contestualizzarsi: assente al dibattito costituzionale che ha fissato il progetto di massima del paese, la teologia italiana non può continuare a tacere anche nella attuale travagliata stagione culturale — grosso modo il complesso di fenomeni che scuote la società italiana dal '68 ad oggi — percepibile come un trapasso incerto nei suoi esiti e nel suo significato ma certamente decisivo. Il rischio, insito in questa scelta di campo, doveva essere calcolato se Mons. Sartori, già in sede di apertura dei lavori, poteva invitare ad una teologicità di contributi da non disperdere lungo i filoni storico-culturali ma da mantenere in continuo rapporto con il discorso tipico della fede.

A tema del congresso « Teologia e Progetto-Uomo in Italia »: preparato lungo l'arco di un biennio con incontri e convegni interdisciplinari che avevano dibattuto valori e problemi della società civile ed ecclesiale italiana con particolare attenzione ai settori Nord, Centro e Sud-Italia, l'argomento aveva segnato una presa di coscienza dei fenomeni della industrializzazione, dell'urbanesimo, della emigrazione, del femminismo e del ribellismo alle istituzioni. Come si vede, si tratta di tematiche non abituali per la teologia o addirittura estranee ad essa: sarà perciò giocoforza concedere che il congresso abbia il valore di un tentativo o di un indicatore di direzione in vista di lavori futuri, senza aspettarsi o richiedere ciò che esso non può dare.

Nel breve spazio di una nota vorrei offrire una informazione puntuale delle relazioni presentate al congresso; ad essa farò seguire qualche riflessione di approfondimento o di critica maturata con qualche amico. Il silenzio sui lavori di gruppo che rappresentano certamente l'apporto tipicamente « congressuale » al tema di fondo si spiega se solo si riflette che un congresso come questo è necessariamente un congresso aperto, che necessariamente deve continuare, affidato a tutta la teologia italiana pena il suo fallimento.

Le relazioni di base

L'articolazione del congresso nei suoi momenti fondamentali vedeva una tavola rotonda introduttoria ordinata alla presentazione sintetica dell'attuale momento della società italiana: ad essa seguirono tre coordinate e progressive proposte teologiche in vista di uno sviluppo concreto della tematica.

La tavola rotonda (Panorama della situazione culturale) aveva lo scopo di fare il punto sulla reale portata e sul reale significato delle trasformazioni in corso nella nostra società.

M. V. Zongoli ⁽¹⁾ portava il contributo della antropologia culturale: l'attuale società italiana è configurata ad un modello culturale frammentario dove è venuto meno un sistema globale di riferimento in grado di offrire risposte omogenee alle domande esistenziali. Ne viene una situazione sociale di crisi difficile da codificare, vuoi perché marcata da valori di riferimento disgreganti e disgregati vuoi perché segnata da netta contraddizione fra una consapevolezza ideale spesso critica verso il dato ed un vissuto reale spesso passivamente adattato al costume prevalente. Entro questo travaglio culturale si devono collocare i fenomeni del femminismo, la crisi dei giovani, l'estraneità alle strutture politiche, il rinato contrasto fra religiosità di massa e religiosità personale e vissuta. Il tentativo di interpretazione proposto era quello di intendere la fine di un sistema culturale unitario e l'attuale disgregazione come un ideale, come un valore dietro cui urge la continua attività simbolica di un uomo sospinto dalla sua capacità di trascendersi e dalla sua volontà di dominare la vita. La disgregazione culturale rappresenterebbe il massimo di elasticità e di libertà offribile ad una persona e perciò un valore da non annullare se non nella significativa presa di coscienza delle fratture della persona con il proprio sistema di valori.

G. Milanese ha inquadrato la situazione dal punto di vista della sociologia cercando di qualificare la realtà della crisi come disintegrazione del sistema sociale e di problematizzare una eventuale « cultura della crisi ». Il senso del cammino dal '68 ad oggi è stato così ricondotto ad una delegittimazione del sistema, vuoi per l'aggravarsi delle contraddizioni sociali ed economiche vuoi per la pressione di nuovi gruppi emergenti, mentre il suo esito è stato indicato nel cristallizzarsi in posizione di stallo del processo stesso di delegittimazione. La mancanza di stimoli circa un progetto « nuovo » ed il congelamento delle ideologie hanno bloccato la dissoluzione del sistema: il caso italiano sembra assimilabile ad una forma di democrazia consociativa, segnata da una indiscutibilità del quadro politico intoccabile nei suoi equilibri ed organizzata attorno ad una gestione di vertice e ad una convergenza pragmatica. All'interno di questa cristallizzazione della crisi perde di forza la segnalazione delle reazioni — dall'impotenza

(1) La Prof.ssa Zongoli sostituiva dietro suo incarico la Prof.ssa I. Magli impossibilitata ad intervenire per malattia; del resto ne è Assistente alla cattedra di Antropologia Culturale dell'Università di Roma.

rabbiosa alla violenza aggressiva, dalla fuga evasiva e gratuitamente rassicurativa alla regressione verso il soggettivo e il privato — mentre risulta significativo il rimando alle dinamiche che configurano nuovi comportamenti: prende forma così una nuova soggettività che si pone al di fuori della tradizionale dicotomia borghese-operaio e si muove nella linea di una detotalizzazione del politico a favore di affermazioni forse parziali ma concrete. La nuova soggettività pone così al centro i temi della laicità, della corporeità, della integrità personale, dei bisogni e dei desideri, di una nuova aggregazione e di una nuova razionalità. In ogni caso pesa su tutto ciò il cristallizzarsi dei processi sociali che ha finito per bloccare l'emergere di una nuova soggettività.

M. Cacciari, filosofo e politico, ha offerto il primo lucido tentativo di sintesi di questi dati sottraendoli alla loro accentuata specializzazione e riconducendoli al processo epocale di affermazione dell'Io egemone, della soggettività pura. Questo processo si sviluppa a partire da Cartesio che promuove una liberazione dall'esterno, dal « *pathein* » per ciò che ci aggredisce da fuori, per esaltare solo il « *capere* », solo l'oggetto mediato, solo l'oggetto portato alla presenza delle forme dell'intelletto; prosegue attraverso la filosofia idealista che esalta il soggetto liberandolo da qualsiasi legge che non siano le forme trascendentali della stessa ragione; conclude alla liquidazione del dato, della esperienza, realizzando una assoluta autonomia/egemonia del soggetto che identifica la sostanza con i processi dell'Io e le leggi del reale con le forme discorsive della ragione. La crisi attuale si radica così nella nullificazione del dato visto come puro « fenomeno », come totalmente disponibile all'uomo: abbiamo quindi la identificazione della crisi attuale con la crisi della cultura umanistica, con la crisi del riconoscimento della esperienza, con l'affermazione di una soggettività che pone sé stessa con tanta assolutezza da rischiare la propria vanificazione. La soluzione, filosofica, proposta contro il vicolo cieco di un reale reso puro prodotto linguistico, puro concetto, è accogliere l'esigenza di un « *excessus* », di un andare oltre che superi la riduzione di tutto a forma del linguaggio come pure la riduzione wittgensteiniana circa il silenzio da mantenere su ciò di cui non si può parlare. Questo « *excessus* », questo provare a dire l'indicibile, questo attraversare lo spazio della metafisica, si configura come il fondamento di una nuova razionalità e di una nuova condizione umana: la nuova soggettività appare il segno della rinnovata possibilità dell'esperienza, del rinnovato apparire dell'essere. Non si può fare a meno di notare che questa interpretazione colloca crisi e nuova soggettività in un ambito puramente intellettuale ed occidentale.

P. S. Vanzan (Teologia e trapasso culturale) aveva il compito di mettere a fuoco se e come questo trapasso culturale aveva inciso sulla teologia italiana, cioè sulla sua produzione e sulle sue istituzioni. Il relatore ha portato a conoscenza del Congresso i risultati, abbastanza scontati, di una ricerca sulle istituzioni teologiche, sulla editoria teologica e sui modelli culturali più generalmente usati.

Per le istituzioni, la sua analisi, riferita soprattutto ma non solo

alla Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, ha segnalato il cammino compiuto e da compiere verso forme di organizzazione più partecipative e verso tematiche più contemporanee e più contestualizzate. Quanto alla editoria ha ricordato la strozzatura fortemente individualizzata di case editrici — tradizionalmente centri di diffusione della cultura teologica — legate ad alcuni autori, per lo più di traduzione, in maniera quasi esclusiva ed ha sottolineato il crescente interesse religioso — o si tratta solo di alcuni fortunati scoop? — della editoria laica; infine ha manifestato l'impressione che la recente impresa editoriale dei dizionari teologici curati da autori italiani indichi una ripresa di interesse per il soggetto teologico italiano. Quanto alle mediazioni culturali, Vanzan ha ricordato come di più generale interesse Heidegger, la problematica della prassi, il Cox tecnopolitano e la tematica radicale.

Da queste osservazioni il relatore ha cavato alcune fugaci proposte che, a partire dai valori insiti nei modelli proposti — la coscienza storica, la prassi come valore, una certa secolarità, l'insopprimibile dimensione dei bisogni — proiettassero nel futuro il compito della teologia. La sua proposta si è attestata attorno ad un problema di metodo e ad uno di contenuto, entrambi però affrontati in maniera troppo generica: il metodo si istituisce nella comunione con la Parola e nella capacità di instaurare un rapporto critico con la situazione, mentre il contenuto si articola attorno al recupero dell'essere desiderante dell'uomo. Si deve dire che, pur nel riconosciuto valore di altri modelli, Vanzan sembra privilegiare il dialogo con la tematica radicale intesa come riproposizione del valore di un individuo che, nei suoi bisogni, non è sacrificabile ad un progetto di mutazione che lo trascenda: ovviamente si tratterebbe di collegare l'essere desiderante non al bisogno per il bisogno ma piuttosto all'essere personale che, proprio attraverso il desiderio, si fa capace di una prassi creativa e di un dialogo con tutti in vista di una nuova qualità della vita.

La relazione fondamentale, quella più propriamente teologica, è stata tenuta da G. Ruggieri (Progetto-uomo in prospettiva teologico-politica) che ha presentato un tentativo di analisi ed una pista di soluzione in coerenza con altri contributi da lui già pubblicati. La logica della relazione di Ruggieri prende le mosse dal riconoscimento del nuovo destinatario della teologia per fondare su di esso alcune opzioni e per, in dialogo con esso, tentare una riformulazione dei temi principali della antropologia.

L'emergenza del nuovo destinatario, la cui conoscenza è necessaria perché il sapere teologico non scada a sapere fine a sé stesso, ha visto la ripresa delle tesi sulla affermazione della soggettività già presentate da Cacciari ma anche l'intreccio di questo processo con il soggetto borghese quale vero protagonista di questo apparire di un « uomo nuovo ». È la tesi di Metz: non vi è solo un processo conoscitivo-culturale ma anche l'affermarsi in esso di un soggetto umano nuovo, il borghese. Ruggieri condivide la medesima convinzione: ciò lo porta a vedere la attuale crisi, più che altro, come crisi della soggettività borghese ed

eventuale affacciarsi, al di là di essa, di una nuova soggettività. Risulta così importante ripercorrere le tappe storiche di questo cammino che egli identifica in Hegel, dove è posta l'esigenza del divenir-soggetto di tutti, ed in Nietzsche per il quale la soggettività è volontà di potenza in una linea di esaltazione della vita che finisce, paradossalmente, per correre il rischio di una annientazione almeno logica del soggetto stesso, là dove costituisce il dominio ed il possesso del mondo come unico principio di valore e di consistenza della persona. Posta al termine di questa storia, la nostra società ne è profondamente segnata: solo che essa ha operato una dislocazione delle contraddizioni dal singolo alla massa, di modo che la incapacità della società a soddisfare i bisogni dell'individuo finisce per favorire la rappresentazione del soggetto come valore e come valore etico in qualche modo alternativo alla società stessa. Da qui il proporsi di un uomo nuovo (?), l'esigenza di un sapere e di una logica legate all'individuo, ai desideri e non alla coerenza delle idee. Riconoscere questo particolare soggetto, anche se forse non nuovo, è importante: non si tratta, ovviamente, di entrare in una logica di appagamento che costituisca la teologia come sapienza omogenea ed organica al nostro tempo, ma, pur nel rigore di una teologia che si comprende in modo irrinunciabile come sapienza della croce, si tratta di iniziare un cammino e di intraprendere un dialogo che non sia in alcun modo pregiudicato o predefinito sul versante culturale.

Il primo passo in questo cammino è, per Ruggieri, la elaborazione di alcune scelte, di alcune opzioni, in parte dipendenti dalla storia sopra tracciata. A partire dal rapporto fra cristianesimo ed illuminismo — che l'autore ha promesso di illustrare in prossimi contributi — egli nota che la razionalità teologica si è costruita su un piano di organizzazione e di conquista del consenso sociale omogeneo e comune alla razionalità borghese: si impone, allora, come necessaria una rivisitazione della sapienza della croce ed una maggiore coscienza dei limiti della teologia attuale. Egli ne ricava un rimarcamento dell'orizzonte unitario ed universale della teologia che si stacca nettamente dalla prospettiva di parte della borghesia: questa unità, fondata sulla comunione e sulla vicinanza poste da Dio nei confronti di ogni uomo, è valore assoluto da ugersi vuoi nel confronto di una metafisica essenzialista, discriminatoria sulla base delle sue definizioni, vuoi nel confronto di ogni pluralismo ermeneutico, vuoi nei confronti dello stesso metodo dialettico che vede l'unità solo come sintesi delle contrapposizioni. Ne ricava pure un rimarcamento della dimensione mistico-negativa della teologia ricondotta ad affermazione della comunione con il Dio di Gesù Cristo e non a giustificazione di qualcosa d'altro. La teologia si pone così all'interno di una prassi di fede come sapere critico, come sapienza liberante da ogni falsa incrostazione, come attività simbolica capace di operare una dilatazione del dato fino ad offrire in esso il segno di una presenza.

Evidentemente queste premesse non permettono alcun aggiustamento ma solo una riformulazione dell'antropologia tradizionale: a tema si tratta di mettere l'unione di Cristo con l'uomo, a prescindere da ogni precedente formulazione sospetta a priori. La categoria principe della

antropologia diventa così quella della « compagnia »: con essa si vuol indicare, metodologicamente e contenutisticamente, il manifestarsi delle possibilità della fede. Costruita sulla compagnia, l'antropologia non è più l'offerta di alcuni contenuti — rischierebbero di essere giustificativi di una precisa area culturale o di proporzionare il dono di Dio alle possibilità dell'uomo nella linea rahneriana del dispiegarsi di un esistenziale — ma è l'atteggiamento teorico-pratico che accoglie e testimonia la positività della fede e cioè il manifestarsi dell'agire incondizionato e previo di Dio. La compagnia non offre una antropologia alternativa, ma la possibilità per tutti di divenire-soggetto in forza della azione posta da Dio. In ogni caso, all'interno della compagnia e dell'accoglimento dell'azione di Dio, la logica può essere solo quella della scomposizione dell'inizio posto da Dio e non certo quella dello scambio e del possesso. Il superamento della soggettività borghese è così un fatto. In questa relativa dissoluzione dei contenuti, assume rilevanza il comportamento: esso è normato dall'« ethos come dimora » dell'uomo nuovo salvato dal Cristo. La centralità dell'ethos stacca pienamente questa antropologia dal modello kantiano, che afferma il primato della norma etica contro il dubbio che una persona può portare dentro di sé: l'ethos è istanza di libertà e di creatività che insopprimibilmente si afferma senza altro limite che quello del proprio emergere. Collegando l'ethos alla polemica paolina verso la legge ed al superamento dell'antica economia della legge nella linea neotestamentaria della libertà, Ruggieri vede l'ethos come aperto al vangelo, come l'ambito in cui il vangelo recupera la sua fontale unità e vivacità in un uomo ancora indiviso fra bene e male, fra peccato e risposta al Signore. L'ethos è l'immediatezza dell'amore e della comunione di Dio nella sua capacità di farsi sorgente dell'agire dell'uomo.

Al di là di queste due dimensioni — grazia come compagnia ed ethos come dimora — rimane il problema di affrontare il tema della natura umana che tradizionalmente inquadra il rapporto dell'uomo con sé, con i propri simili e con Dio: Ruggieri non evita l'ostacolo ed, una volta demitizzata la sua carica metafisica e socio-politica, la vede come la categoria della solidarietà umana che esprime la comunione del vangelo del Padre di Gesù con ogni uomo e con ogni cosa. La natura non è più qui una realtà oggettiva o religiosamente neutra alla maniera della teologia della secolarizzazione, ma è l'espandersi della comunione con Dio che apre la propria vita verso gli altri uomini e verso il mondo intero.

L'ultimo importante momento teologico verteva sul rapporto fra questa antropologia, con le sue provocazioni, e la comunità cristiana come ambito reale del vissuto di fede: tre teologi si misuravano in questo compito (Incidenze ecclesiologiche del Progetto-uomo) mostrando non solo scelte teologiche diverse ma, ritengo, la lontananza della concreta realtà ecclesiale da queste tematiche. Non rimane perciò che segnalare l'argomento di questi contributi, rimasti obiettivamente ai margini del dibattito del congresso. S. Dianich ha focalizzato il rapporto

fra questa antropologia e la tematica ecclesiologica attorno al tema dei carismi intesi come espressione della vivacità e della libertà di fede del credente: da qui, più che delle affermazioni, egli ha cavato una serie di provocazioni e di interrogativi rivolti alla chiesa, alle sue strutture ed alla sua organizzazione, alla comunicazione di una fede che si rifà quasi esclusivamente alla « traditio fidei » e non anche alla nuova soggettività di fede suscitata dallo Spirito, alla prassi di una fede poco attenta agli apporti di un credente che si fa invece carico di tutta la sua storia nell'ascolto e nell'apertura alla Parola. Insomma solo una chiesa attenta alla promozione dei carismi, e forse costruita a partire da loro, può effettivamente dialogare con l'attuale soggettività e l'ampia domanda di partecipazione che essa esprime. R. Tura ha invece rapportato ecclesiologia e nuova soggettività dal versante della nuova capacità di aggregazione che essa suppone: la sua tesi recupera la forza aggregativa a partire dalla chiesa in sé, dalla sua struttura basilare e dalla pastorale che la serve, come pure dallo stimolo e dal rinnovamento ecclesiale di questi ultimi anni ma non dalla emergenza dei bisogni dell'attuale soggettività umana. Il suo discorso risulta così obiettivamente diverso dalla logica delle relazioni precedenti e portato a valorizzare vuoi le tematiche tradizionali del sacramento, della autorità e della fraternità, vuoi quelle più recenti delle chiese locali, dell'ecumenismo, dell'evangelizzazione e dei movimenti cristiani: in tutto questo, però, l'aggregazione risulta ecclesiologicamente qualificata ed, alla fin fine, offerta più che non recepita. D. Valentini accentua ancora di più questa tendenza a riassorbire il rapporto fra ecclesiologia ed antropologia all'interno delle esigenze poste dalla prima: sul versante del bisogno e della ricerca di identità, egli vede il discorso come scaturente dalla dinamica ecclesiale che è l'unica a possedere i criteri di discernimento del pluralismo ecclesiale e ad offrire perciò una possibilità di pienezza di identità.

Questo il contributo, non del tutto unitario ma abbastanza caratterizzato, offerto dal congresso: circa esso vorrei offrire qualche contributo personale.

A partire dalla tematica del congresso: riflessioni

Non si può non riconoscere la fertilità del tema proposto al Congresso: « Teologia e Progetto-uomo in Italia » non si colloca in una scontata successione di tematiche manualistiche (cristologia nel '73, soteriologia nel '75 ed ecclesiologia nel '77) ma nell'alveo della missione della chiesa di fronte ai rivolgimenti ed alle trasformazioni — epocali? — di questa società. Con questo congresso la teologia italiana ha inteso mettere a fuoco il proprio ruolo e le proprie capacità all'interno di un compito che in primo luogo spetta alla chiesa. Spiace perciò dover segnalare, a fronte di una simile tematica, alcune sintomatiche e chiacchierate assenze di istituzioni teologiche e di individui singoli che, certo, avrebbero saputo offrire un apporto non irrilevante. In ogni caso, il dibattito ha mantenuto una sua vivacità e si è rivelato, alla fin fine, espressivo delle principali tendenze odierne: da una parte la diffidenza di chi ritiene che la contestualizzazione innesti un circolo autodistruttivo

che collochi la teologia più sul versante dell'appagamento che su quello della suscitazione di nuovi interrogativi e di nuovi messaggi, dall'altra l'esigenza di ancorare meglio la teologia alla chiesa italiana e alla sua esperienza di fede — con tutti i problemi connessi — se non si vuole che la prima rischi lo scadimento ideologico e, da ultimo, la tensione fortemente etica di chi ritiene che il compito della teologia sia quello di vivere la realtà dal di dentro per farne emergere tutte le ambiguità senza proporsi come titolare di un eventuale progetto in proprio. Come si vede un ventaglio ampio di opinioni, che non è possibile ridurre a forzose unità e nemmeno commentare singolarmente: mi limiterò ad aprire un dialogo, limitato rispetto alla tematica ed oltretutto legato alla sensibilità personale, con le relazioni di base che, certo, sono rimaste gli interventi più lucidi uditi al congresso. A me sembra che la proposta sia stata quella di una teologia contestualizzata, cioè di una teologia « nella » crisi che, nella tensione per assumere pienamente questa realtà, trova il coraggio di trasformarsi in teologia « della » crisi: una teologia che paghi il prezzo del nuovo che emerge con l'abbandono di progetti assoluti, con l'offrirsi, al di là delle proprie tematizzazioni, come attraversata e attraversante i bisogni emergenti — il desiderio, il corpo, la qualità della vita — che reggono oggi comportamenti autonomi e creativi, con il coraggio di una frammentarietà disorganica e rapsodica nella quale si intuisce il pulsare della vita. In questa direzione vedrei l'apporto di G. Ruggieri, che raccoglie e integra il contributo di M. Cacciari; su questa linea vedrei, sia pure in parziale convergenza, anche P. S. Vanzan e S. Dianich. Ed è con questa linea che vorrei aprire un franco dialogo.

Senza entrare nella valutazione e nella misurazione sociologica dei processi segnalati, è francamente da augurarsi un approfondimento delle fondazioni storiche: non è uno sfizio da biblioteca, dato che la contemporaneità esige lo sforzo di decifrare, di interpretare e di recuperare le ascendenze dell'attuale crisi. La sintesi storica offerta parte dal « cogito » cartesiano, si sviluppa nella rivoluzione kantiana e nella metafisica idealista di Hegel e conclude alla egemonia del soggetto: lo stesso Nietzsche è qui letto nell'ambito di una metafisica della soggettività dove il soggetto è interpretato come volontà di potenza. L'affermazione della soggettività sarebbe l'affermazione di una metafisica della soggettività a cui si affiancherebbe, se mai, l'ascesa del soggetto borghese. Devo dire che provo qualche riluttanza ad aderire fino in fondo a queste tesi, la cui valutazione finale andrà in ogni caso affidata agli storici e ai filosofi. Temo, ad esempio, che questa lettura non sappia rendere del tutto conto della « Wille zur Macht » e della disintegrazione della totalità in una pluralità di singolarità: Nietzsche non si propone una metafisica alternativa alla metafisica hegeliana ma il superamento della metafisica tout court, il superamento della metafisica dell'essere personificata in Dio, il suo smascheramento come ideologia della decadenza inutilmente avallata dalla morale e dalla normativa distinzione fra bene e male. La metafisica è, in Nietzsche, la tirannia dell'Essere, del Vero e del Bene

che irretisce la riflessione su una falsa via e che confisca ellenisticamente la religione devitalizzandola a moralismo: ogni metafisica, ogni teoria dell'assoluto è per se stessa rifiutata con un superamento che non avviene a livello di critica intellettuale ma elevandosi al di sopra di essa, fino a riappropriarsi l'impulso da cui la metafisica scaturisce. L'impulso originario è il rapporto con la realtà che la persona deve accettare nel suo limite, nella sua finitezza, nella sua amorale vitalità. La volontà di potenza è appunto la decifrazione dell'essere come finitezza vitale mentre ogni metafisica è bollata come malattia perniciosa e svuotante nel nome dell'assoluto, come semplice variazione sul tema del platonismo. Quale sarebbe, allora, il posto effettivo di Nietzsche nel percorrere e nel qualificare l'attuale momento culturale? si può ancora conglobarlo all'interno di una metafisica e di una metafisica della soggettività sia pure in termini profondamente critici? Questa ed altre esemplificazioni, facilmente ritrovabili in una giustificazione storica di ampia portata ma necessariamente sommaria, mi portano ad auspicare una rivisitazione della problematica storica. In particolare rimane da chiedersi se l'affermata egemonia del soggetto e l'attraversamento dell'*excessus* costituiscono veramente il denominatore comune a partire dal quale impostare il lavoro o soltanto il livello di rifugio davanti all'incalzare di una problematica che sarebbe possibile anche non condividere; rimane da chiedersi se vi è sufficiente radicalità critica in questa assunzione della problematica moderna o se non vi è soltanto un porsi in essa, se vi è un coglierla per rifonderla o solo per portarla a compimento e appagarla. Mi limito a porre l'interrogativo: la sua soluzione esige certo rigore storico ed opzioni valutative che non potranno forse mai essere date per pacifiche, ma certo è fondamentale per sapere quale atteggiamento assumere davanti alla nuova (?) soggettività.

La problematizzazione storica e l'accento a Nietzsche obbligano a portare a galla la componente nichilista — è mia chiara impressione — più volte apparsa al congresso. Mi riferisco alla preferenza, a volte scoperta, per il pensiero negativo: alla preferenza cioè per quell'atteggiamento che non teme di portare le contraddizioni della cultura fino al loro punto massimo, che non teme di dover disimparare, che aspira a misurarsi con ciò che non è insegnabile, che si spinge fino alle soglie della sua vanificazione per incrociare la concretezza del concreto. È innegabile che il superamento della sistematica hegeliana, fondata su una dialettica che riconduceva ogni negazione all'inizio di una affermazione di livello superiore, abbia anche una valenza positiva: la scuola di Francoforte ha denunciato abbastanza le risposte tranquillizzanti del sapere ufficiale, l'esito unidimensionale e mortificante della società, così che in tutti si è infiltrato qualche atteggiamento antiaffermativo e antisistematico. Si deve qualcosa all'ironia, al dubbio, alla frammentarietà: il disincanto è, almeno in parte, legittimo e giustificato. Ma là dove si tende a ribadire talmente la dimensione negativa del pensiero da vietarsi ogni sintesi, là dove la dimensione negativa è lasciata talmente aperta da precludersi ogni indagine sulla misura e

sulla norma del reale, là ci si incammina verso il silenzio, verso una conclusione apofatica. Se è legittimo e doveroso disingannare, denunciare le illusioni vigenti e smentire almeno tanto quanto si afferma, occorre però evitare di ricondurre il momento conoscitivo-culturale della teologia a quello vitale della esperienza come a priori decisivo fino a dissolvere la prima nella seconda. È doveroso evitare che la teologia riduca la fede ad ideologia, ma anche alla conoscenza ed al dettato teologico deve essere riconosciuto il suo valore: non solo come momento critico della fede ma pure nel suo coraggio propositivo, affermativo e celebrativo. Non credo che uno scetticismo religioso sia migliore di uno scetticismo razionale, i cui esiti e le cui aporie sono manifeste nel vagolare e nel peregrinare senza punti di riferimento lungo un itinerario che si fa solo autobiografia, e non ritengo che l'esasperazione del pensiero negativo sia perciò stesso garanzia di aver cominciato a capire. La suggestione oracolare del pensiero negativo, quando si preclude il coraggio di speculare, di insegnare, di articolare la verità, è suggestione che rimane nell'ambito della cultura vigente come una dimensione ad essa omogenea. Ne viene un invito ad abbandonare un linguaggio criptico, a recuperare e ad assumere in maniera più precisa i contenuti propri di una antropologia teologica — rimasti troppo ai margini del congresso — e ad articolare più positivamente e costruttivamente alcuni esiti sempre solo intravisti.

La tesi teologica dove hanno confluito tematiche storiche, pensiero negativo ed un tentativo di articolazione positiva — la vera proposta riassuntiva delle tesi del congresso — è stata quella di riformulare la antropologia come compagnia: proposta precisata dal tema dell'*ethos* come dimora e da quello della natura come solidarietà. A questa tematica il gruppo di studio ha affiancato quella del capovolgimento-conversione per precisare meglio, ritengo, la specificità cristiana della croce dato che si tratta della compagnia del Dio di Gesù Cristo. Mi sembra importante rilevare le ragioni teologiche che muovono Ruggieri in questo suo sforzo e che lui stesso ha illustrato altrove ⁽²⁾. Egli intende superare ogni alterità della grazia, formulata come pura gratuità, rispetto alla natura: con ciò prende le distanze non solo dalle tesi della natura pura e da quelle affini marginalizzanti la grazia, che già De Lubac ha messo sotto accusa, ma anche da tutta la visuale barthiana che declina il divino in termini di pura trascendenza — il « totalmente Altro » — e consegna alla fede il compito di evitare una inaccettabile cattura umana della Parola. Certo Ruggieri non nega la distanza fra Dio e l'uomo ma, per lui, questo è nient'altro che la coscienza del limite umano onestamente riproposto, tanto che sul tema del « totalmente Altro » si

(2) Il rimando è a G. RUGGIERI, *Sperimentare la fede della chiesa: la memoria della croce nella compagnia degli uomini*, in G. ALBERIGO, G. RUGGIERI, G. PIANA, *La chiesa italiana nell'oggi della fede*, Torino 1979, pp. 41-76; ed ancora a G. RUGGIERI, *La compagnia della fede contro la divisione*, in I. MANCINI, G. RUGGIERI, *Fede e cultura*, Torino 1979, pp. 47-83.

nota la convergenza di autori per nulla cristiani; la sua tesi allora è quella di ribadire il contenuto storico della fede, recuperando il significato teologico-politico della vicinanza di Dio all'uomo fino ad affermare la consistenza della grazia proprio nella consistenza della realtà umana. Perciò egli propone una vicinanza, un « *primum gratuitum* », un inizio assoluto, una compagnia, una grazia appunto come momento originario di ogni esperienza crisitana: esso è a monte di ogni differenza ermeneutica e chiede solo di essere accolto e vissuto, cioè scomposto in un coinvolgimento reale nella vita per mostrare tutte le sue possibilità. In questo modo egli ritiene di congiungere il legittimo mantenimento della trascendenza di Dio con la dimensione storico-politica della esperienza cristiana. Questo progetto teologico è addirittura suggestivo là dove è declinato in alternativa alla soggettività borghese per affermare un'azione di misericordia universale verso ogni uomo, rivelata in Gesù, che si oppone alla programmatica divisione borghese fra ricchi e poveri operata in base ai valori di scambio; allo stesso modo, questo progetto qualifica la missione della chiesa come fedeltà a questo inizio assoluto in grado di dar senso alla globalità della vita e che non può essere ridotto ad uno spazio privatistico. Ugualmente non si può mancare di formulare una critica o, forse, un sospetto stante il livello ancora iniziale della proposta: ci si deve cioè chiedere se la qualificazione del rapporto fra fede e natura/cultura in termini di compagnia dice obiettivamente qualcosa di più preciso della riproposizione dei termini formali della salvezza cristiana come capace di raggiungere ogni persona ed ogni realtà per aprirla agli orizzonti del regno di Dio. Certo questo è e rimane il dato irrinunciabile di ogni confessione di fede ma è almeno legittimo dubitare che la sua sola riaffermazione si dimostri capace di raggiungere il nuovo destinatario, il nuovo soggetto umano che si afferma negli attuali processi. Nemmeno questo nuovo protagonista può essere pensato al di fuori della signoria universale di Cristo, al di fuori perciò della compagnia e delle possibilità che essa spalanca al suo divenir-soggetto, ma ci si deve pur chiedere in forza di che diventi storicamente possibile e fruttuoso un dialogo sicuramente legittimo in termini di principio. In altre parole, la compagnia non dovrebbe essere tesi capace di prender corpo proprio nei rapporti con il nuovo destinatario e non solo con un generico soggetto umano? non è il suo dinamismo arrestato proprio là dove comincia a misurarsi con il mondo moderno? non rimane sul piano dei principi con un esito solo intravisto più che praticato? non appare qui l'aporia di una teologia politica in larga misura ancora da costruire, soprattutto in rapporto al soggetto italiano?

Ritengo insomma che la storicità della fede debba assumere in modo più positivo, anche se consapevole e critico, le mediazioni culturali di quanto si intraveda nella tematica della compagnia. Resterebbe da precisare come e quali significati affermare alla luce di un gratuito divino concretizzato nella reale storicità di Gesù di Nazareth: ma questo richiederebbe un altro articolo.

Infine, last but not least, occorre portare a galla la radice di un disagio sottaciuto o variamente affiorante: è il problema del metodo teologico. Sollecitato dalle relazioni introduttive e dall'ascolto delle scienze umane, il congresso ha vissuto e voluto significare il confronto fra il sapere teologico e la problematica emergente di una antropologia mediata dalle istanze dei giovani, del femminismo e della corporeità. L'esigenza della contestualizzazione è stata ad un tempo la denuncia di un cammino non fatto e l'urgenza di un cammino da fare. Ma, a questo punto, proprio i problemi di metodo assumono centralità e acutezza fin lacerante. Se non riduciamo il metodo teologico ad un insieme di regole e di tecniche — ve ne sono ed hanno pure il loro valore — da usare pedestremente per convalidare e ribadire sempre i medesimi risultati, esso ci appare fondato nella struttura di una persona che accoglie la rivelazione divina e l'evento salvifico nella concretezza di una fede sorretta e animata dalla dimensione conoscitivo-intellettuale del pensare umano. La teologia ha perciò un riferimento obiettivo tanto alla concreta fede mediata nella comunità cristiana quanto alla autocoscienza culturale di un uomo storicamente determinato: il dato è pacifico, ma rischia molte volte di essere un puro principio teorico che copre una pratica teologica costruita attorno alla verifica, alla convalida o alla difesa più che attorno alla sintesi creativa, alla intuizione forse ancora ipotetica. Qui sta, a mio parere, il valore e il coraggio del congresso romano: il valore e il coraggio di misurarsi apertamente con la realtà colta nel suo sviluppo o nella sua dissoluzione, comunque nel suo processo storico, come un impegno irrinunciabile. In questo è auspicabile che il congresso segni un punto teologico di non-ritorno che chiami la teologia ad abbandonare una mentalità chiusa e timorosa e a misurarsi con gli orizzonti spesso problematici dell'uomo d'oggi. Questo riconoscimento è doveroso ma, alla fin fine, pone una esigenza e non un esito teologico. L'esito dovrà essere il frutto di un rigore metodologico che rappresenta l'unica possibilità di offrire un contributo teologicamente qualificato. Ma proprio quanto, contenutisticamente, ho eccepito a proposito della tesi dell'antropologia come compagnia, mi porta a ribadire osservazioni simili sotto il profilo metodologico: la storicità della teologia deve dire una reale capacità di disvelamento della forza cristiana all'uomo moderno. Questo compito non può essere solo affermato ma deve essere praticato: è in fondo il travaglio tipico della teologia contemporanea.

Sono del tutto cosciente del carattere interlocutorio di questa nota: il suo intento rimane più quello di portare a galla i problemi che non di risolverli. La speranza è che i problemi qui accennati trovino, con l'apporto dei vari specialisti, quel dibattito accurato e quel contributo pensoso che meritano da parte di tutta la teologia italiana. La presente nota voleva essere solo un modo, più meditato e meno occasionale od emotivo, per chiarire convergenze o dissensi rispetto a un tentativo che reputo ancora insufficiente.

GIANNI COLZANI

Via S. Sebastiano, 16 - Varese