

FEDE NELLA REDENZIONE E OPERE DELL'EMANCIPAZIONE

1. *Chiarimenti preliminari*

Il rapporto tra emancipazione e redenzione ha bisogno d'essere determinato, in quanto suscettibile di diverse significazioni; e comunque comporta diversi ordini di problemi, che utilmente si terranno almeno inizialmente distinti.

« Emancipazione » è termine che, anche se non propriamente tecnico — e cioè, non definito nel contesto di un pensiero sufficientemente definito — pure appare strettamente connesso alla storia del pensiero illuminista. In tal senso il suo significato, i suoi aspetti di determinatezza e di indeterminatezza, i suoi valori e le sue aporie possono essere accertati unicamente nel contesto della considerazione critica complessiva della tradizione illuminista. Il rapporto tra « emancipazione » e « redenzione » diventa un capitolo del più generale trattato sui rapporti tra illuminismo e cristianesimo.

Il termine « emancipazione » — fungibile sotto questo secondo punto di vista, con altri analoghi quali « liberazione », « progresso », « promozione umana », e così via — può però indicare anche un fatto, o un complesso di fatti, che, pur lasciando impregiudicata la loro esatta comprensione, indubitabilmente caratterizzano la vicenda civile moderna e contemporanea, e la configurano come un guadagno nel divenire sociale dell'uomo. Interrogarsi sul rapporto emancipazione-redenzione significa sotto questo profilo interrogarsi sul significato che questa nuova esperienza storica ha nell'ottica della fede; detto in altri termini, la chiarificazione di quel rapporto impegna la teologia a sviluppare una comprensione del significato dell'impegno pratico dell'uomo volto all'incremento delle condizioni sociali della propria esistenza nel quadro di una concezione dell'uomo qual è quella cristiana, la quale attende la salvezza dell'uomo dal dono di Dio, al di là d'ogni possibile realizzazione pratica e storica, tanto più al di là d'ogni possibile realizzazione sociale, dell'uomo stesso.

Appunto questa concezione della salvezza « escatologica », non condizionata alle realizzazioni pratiche che si possono produrre nella linea del tempo storico-civile, costituisce determinazione indubitabile — anche se evidentemente non esaustiva — dell'idea cristiana di redenzione.

Appare subito evidente che di « emancipazione » come fatto o come

fattuale possibilità pratica dell'uomo non si possa parlare se non supponendo un criterio assiologico; eventualmente, un criterio non codificato nella forma di principio teorico astrattamente enunciabile; un criterio, poniamo, del tipo dell'imperativo universale, univocamente e deduttivamente applicabile alle situazioni storiche individuali.

Tra le due possibili accezioni di « emancipazione » sussistono evidentemente strettissime e intricatissime connessioni. L'« emancipazione » che di fatto s'è prodotta nella storia mondiale degli ultimi secoli s'è prodotta anche nella luce (od eventualmente nell'ombra) delle teorie riflesse sull'« emancipazione » medesima; teorie che in qualche misura catalizzavano il consenso civile e consentivano di conseguenza un'opera collettiva.

Sicché gli « ideali » o le « ideologie » emancipatorie non sono oggi incontrate dalla fede cristiana unicamente nelle accademie o nei libri, ma sono in qualche misura iscritte nella medesima vicenda sociale, alla quale i cristiani in un modo o nell'altro, consenzienti o dissenzienti, partecipano.

Il pensiero moderno dell'« emancipazione » si prospettò storicamente in termini tendenzialmente critici nei confronti del pensiero cristiano della « redenzione », in un duplice senso.

Anzi tutto in quanto quel pensiero apparve, almeno per qualche aspetto alternativo, rispetto a questo: quello che una volta gli uomini si attendevano dalla « redenzione » oggi essi cercano attivamente mediante l'« emancipazione ».

In secondo luogo in quanto quel pensiero, anche a prescindere dal suo eventuale proporsi quale versione secolare e pratica della « redenzione » dell'uomo, pure proponeva come irrinunciabili imperativi storico-pratici, i quali apparivano viceversa ostacolati, scoraggiati, svalorizzati dal pensiero cristiano della « redenzione ».

Il compito che propone alla coscienza cristiana una concezione dell'« emancipazione » quale « redenzione » secolare e pratica è evidentemente quello della confutazione: quello cioè volto ad evidenziare la inadeguatezza dell'« emancipazione » rispetto al male più radicale dal quale il vangelo della salvezza cristiana promette redenzione; volto quindi alla resuscitazione della consapevolezza di quel male che il pensiero dell'« emancipazione » dimentica o censura. Questo medesimo compito, sotto diverso e complementare aspetto, comporta per la teologia l'impegno a mostrare come il pensiero dell'« emancipazione » si nutra inconsapevolmente di certezze e speranze che viceversa non è in grado di legittimare: certezze e speranze, o comunque schemi di pensiero, segretamente ereditati per lo più dalla stessa tradizione cristiana.

Quando invece il pensiero dell'« emancipazione » a prescindere da ogni pretesa di valere come messaggio soteriologico, sviluppa una polemica nei confronti del pensiero cristiano della « redenzione » accusandone la pretesa funzione « alienante » rispetto al compito irrinunciabile di combattere ogni forma di asservimento e di illibertà dell'uomo connessa alle condizioni sociali della sua esistenza, il correlativo compito "apologetico" della teologia diventa quello di sviluppare una riflessione

etico-sociale, la quale istituisca e determini i tratti precisi dell'impegno credente per la promozione storico-sociale dell'uomo.

Tale compito "apologetico" non può per altro essere precipitosamente inteso come compito di legittimazione della fede di fronte agli imperativi storico-pratici formulati dal medesimo pensiero emancipazionista; e ciò per il semplicissimo motivo che tali imperativi non trovano nell'ambito di quel pensiero formulazione sufficientemente precisa e teoricamente fondata. L'"apologetica" cristiana, di fronte all'accusa rivolta alla fede di « alienare » i suoi adepti dall'impegno pratico emancipatorio, dovrà sotto questo profilo costringere il pensiero emancipazionista ad una tematizzazione del problema etico — e cioè del problema del fondamento incondizionato d'ogni imperativo pratico — che viceversa è problema continuamente eluso dalle più significative correnti del pensiero sociale contemporaneo.

È da rilevare per altro verso come l'"apologetica" cristiana di cui qui si parla non debba necessariamente essere, ed anzi debba plausibilmente non essere, apologetica storico-pratica della Chiesa, dei modi concreti in cui i cattolici, attraverso le molteplici espressioni della loro presenza alla vita civile, hanno di fatto operato nella storia recente. Al contrario, l'"apologetica" in questione potrà e dovrà configurarsi per molti aspetti come auto-critica, come riconoscimento della pertinenza storica di alcune critiche rivolte ai cristiani.

Tracciato in tal modo, in termini ancora molto formali ed astratti, il quadro complessivo della problematica redenzione-emancipazione, possiamo preliminarmente anticipare le seguenti osservazioni circa l'attenzione effettiva accordata dai teologi contemporanei a quella problematica.

Anzi tutto, è stata accordata assai più attenzione alle teorie emancipatorie che all'emancipazione quale complesso di fatti obiettivamente caratterizzanti la vicenda storico-civile contemporanea. Detto in altri termini, è stata accordata assai più attenzione al contenzioso "teorico" del rapporto tra cristianesimo e illuminismo, che al problema "pratico" di interpretare l'epoca che stiamo vivendo, valutandone *chances* positive e rischi caratteristici, pervenendo in tal modo alla formulazione di ideali storico-concreti capaci di orientare l'impegno civile dei cristiani.

In secondo luogo — ma è questo un aspetto strettamente connesso al primo — è stata accordata molto più attenzione al problema teorico della legittimazione del messaggio cristiano di fronte all'istanza della moderna coscienza emancipata, che al problema pratico od etico proposto alla coscienza cristiana dal mutamento sociale. Il gran parlare di "prassi" e di "primato della prassi" nella teologia dell'ultimo ventennio appare spesso quasi un omaggio reso ad un luogo comune della cultura corrente, piuttosto che un effettivo concentrarsi della riflessione credente sui problemi "pratici" — e cioè, in definitiva, etici — del cristianesimo nella società contemporanea.

Questa preminente attenzione all'emancipazione quale istanza ideale di fatto acquisita da larga parte della cultura oggi dominante, rispetto all'emancipazione intesa quale direzione "progressiva" del mutamento civile, è da riferire come a sua causa a quell'ordine di difficoltà che la

teologia recente avverte come il più urgente: e cioè, l'«anacronismo» del messaggio cristiano, la sua incredibilità o rispettivamente la sua irrilevanza, nel quadro della cultura oggi prevalente a livello di opinione pubblica. Il tema dell'emancipazione appartiene, sotto tale profilo, al contesto della problematica dell'«aggiornamento» del messaggio cristiano, assai più che al contesto della riflessione etica sui compiti del cristiano nella società contemporanea.

L'istanza ideale dell'emancipazione, in vario modo agitata dall'illuminismo in poi, assume molteplici declinazioni, talvolta contraddittorie, più spesso semplicemente indeterminate e irrelate.

Agli scopi della nostra esposizione distinguiamo schematicamente due accezioni di emancipazione, successivamente prevalenti nella storia dell'Europa moderna.

Filologicamente e storicamente originaria è l'accezione teorica di emancipazione, e cioè l'accezione che intende l'emancipazione come raggiunta autonomia intellettuale dell'uomo, come uscita dell'uomo da quella « minore età » che lo vedeva dipendente da un'autorità dottrinale a lui eteronomamente sovraordinata. Sotto tale profilo l'istanza della emancipazione coincideva semplicemente con l'istanza dell'*Aufklärung*, dell'illuminazione, o sinonimamente della ragione.

Ma dall'inizio l'istanza teorica della ragione era intesa simultaneamente come istanza pratica: il «servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro» (Kant) era inteso come imprescindibile e sufficiente garanzia di rapporti pratici di eguaglianza tra gli uomini, come condizione per l'instaurarsi di una società giusta, per una riforma morale e non semplicemente intellettuale dell'umanità. Nello scritto di Kant tanto frequentemente citato, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* espressamente è difeso come pertinente e sufficiente unicamente l'«uso pubblico» della ragione, ossia «l'uso che uno ne fa come *studioso* davanti all'intero pubblico dei lettori». Mentre invece è rifiutato l'«uso privato» della ragione, e cioè «quello che alcuno può farne in un certo impiego o funzione civile a lui affidata». Il libero dibattito pubblico delle contrastanti opinioni era considerato da Kant come garanzia necessaria e sufficiente per l'instaurarsi di quell'*Aufklärung* della società intera, che poi avrebbe infallibilmente promosso un assetto socio-politico corrispondente alla ragione e all'eguaglianza.

Successivamente, e cioè soprattutto a partire dalla critica marxiana, l'istanza dell'emancipazione diviene invece istanza immediatamente pratico-militante: non è la semplice affermazione teorica di una supposta verità razionalmente dedotta che assicura il mutamento della società e dei suoi rapporti nella direzione della libertà di ogni uomo; ma è piuttosto il movimento pratico e politico — la rivoluzione — delle classi di fatto subalterne, di diritto dominanti, che realizzerà l'emancipazione di ogni uomo dalle presenti condizioni di dipendenza e di schiavitù.

La distinzione tra il fatto e il diritto, a cui s'è fatto cenno, è ovviamente distinzione problematica nell'ottica del pensiero di Marx: distinzione che, almeno nel suo pensiero maturo, non si ritrova alla lettera, ma si ritrova nella sostanza, pur mancando di adeguata fondazione teorica. Il diritto — e cioè, l'attitudine della classe operaia a valere

quale classe universale, quale classe la cui egemonia realizzerà insieme la libertà di ogni uomo e tutto l'uomo — diventa obiettivamente un'anticipazione storica, che il successivo corso della rivoluzione proletaria dovrà verificare. Il diritto, da istanza ideale universalmente accessibile alla ragione, si trasforma in prognosi storica, di cui il corso futuro degli avvenimenti dovrà confermare il valore. Stemperando molte delle rigidità della presunta analisi "scientifica" del maestro, lasciando silenziosamente cadere in particolare la troppa precisa identificazione nella classe operaia del soggetto storico emancipatore, le correnti del neomarxismo europeo pure mantengono questa fondamentale concezione del diritto e della giustizia: essa è uno stato di cose future, che la prassi collettiva degli uomini deve propiziare, e quindi concretamente verificare. Tale impegno collettivo è il senso onnicomprensivo della storia civile, così come quello d'ogni vita individuale. Le difficoltà fondamentali di tale figura di pensiero sono quelle connesse alla precisazione delle categorie assiologiche che consentono il discernimento tra prassi emancipatrice e non, tra rivoluzione e ideologia; tali categorie appaiono infatti logicamente connesse all'immaginazione anticipata di un futuro felice, che appare viceversa inimmaginabile.

Le categorie negative — e cioè riferite negativamente all'esperienza presente del male — rimangono l'ultima risorsa: negazione della negazione, dialettica negativa, « utopia » come ontologia del « non-ancora-essere », non-identità del soggetto, bisogno insoddisfatto, e così via, diventano le categorie decisive del pensiero critico-emancipatorio, che — proprio perché soltanto negativo — rimane indeterminato e sospeso. Lo stesso ricorso alle categorie metaforiche proprie della tradizione religiosa e cristiana — ricorso seppure marginalmente operato sia da Adorno ed Horkheimer, che da Bloch — può e deve intendersi nella luce della obiettiva inimmaginabilità del futuro da produrre.

2. *Teologia ed emancipazione illuministico-liberale. Pannenberg*

La preoccupazione del pensiero teologico di legittimarsi di fronte all'istanza emancipatoria interessa sia la prima che la seconda accezione di emancipazione, sia quella illuministico-liberale che quella pratico-rivoluzionaria. Sotto il primo aspetto sono da ricordare tutte quelle correnti, in particolare del protestantesimo tedesco, che tentano di realizzare una ricomprensione razionale del cristianesimo, svincolata da ogni visione « autoritaria » della rivelazione di Dio, che contraddica l'immagine dell'uomo « moderno », « maggiorenne », interprete esclusivo della opera « scientifica » di illuminazione della scena di questo mondo.

Pensiamo tipicamente agli *slogans* di Bultmann a proposito dell'uso della luce elettrica e della lettura demitizzata del Nuovo Testamento; oppure pensiamo agli *slogans* (tali sono diventati soprattutto nella ripetizione un po' ossessiva degli epigoni) usati da Bonhoeffer, per descrivere l'uomo « post-religioso ».

Il rischio a cui va incontro tale genere di emancipazione della ragione teologica è quello di ridurre la fede all'irrelevanza sotto il profilo della visione del mondo e — quindi — della prassi etica dei cristiani.

Il « mondo » è completamente « mondanizzato », è cioè consegnato alla competenza esclusiva di una ragione — quella del sapere scientifico — che non consente alcuna intromissione di un presunto sapere della fede. Il sapere della fede — e quindi, per eccellenza, il pensiero della redenzione — è costretto entro lo spazio angustissimo, « privatissimo », « smondanizzato », definito dalla categoria « esistenza »: ossia, dalla categoria che cerca di descrivere la sporgenza del soggetto rispetto al mondo nel quale e operando nel quale praticamente vive. L'esistenza autentica — e cioè, non falsificata dalla rappresentazione naturalistica dell'uomo come ente tra gli altri enti in questo mondo — è esistenza per la morte. In rapporto all'indicibile mistero della morte assume senso ed esclusiva pertinenza la fede nella « redenzione », o meglio nella « salvezza ». « Redenzione » infatti — in tale prospettiva — è la giustificazione dell'uomo realizzata mediante la fede in una vita oltre la morte, di cui non è possibile dire il « che cosa », e che in ogni caso non ha proporzione con ciò che l'uomo conosce ed opera in questo mondo.

L'irrelevanza mondana della fede si converte — tendenzialmente, e nonostante l'ovvia preoccupazione di Bultmann o di Gogarten di impedire questo esito aporetico — in irrilevanza storica ed etica della fede. Di qui muovono le obiezioni delle più recenti correnti della teologia europea alla teologia esistenziale: esse denunciano la « privatizzazione » del cristianesimo operata da questa teologia; a questa denuncia esse sono mosse assai più dalla sensibilità per le istanze pratico-emancipatorie della cultura corrente, che dalla sensibilità per le specifiche esigenze del messaggio cristiano.

In tempi più recenti è da registrare come tentativo di rinnovamento teologico che procede dall'istanza illuministico-liberale dell'emancipazione quello di W. Pannenberg. Ciò che a lui soprattutto preme è il carattere di verità universalmente accessibile del vangelo cristiano. La sostituzione della comprensione della *Rivelazione come storia* alla comprensione della rivelazione come « parola » esprime appunto l'intendimento di rendere ragione dell'universale accessibilità della sua verità. Espressamente Pannenberg formula la tesi⁽¹⁾:

A differenza di particolari apparizioni delle divinità, la storia-rivelazione (*Geschichtsoffenbarung*) è aperta a quanti hanno occhi per vedere. Essa ha un carattere universale.

E nel commento alla tesi aggiunge:

Il fatto poi che ci siano, strano a dirsi, degli accecati — i quali non vogliono vedere la verità chiara e lampante — non dispensa la teologia e la predicazione da presentare e affermare la semplice, per nulla soprannaturale, verità della rivelazione di Dio nella sorte di Gesù Cristo.

(1) Ci riferiamo alle « Tesi dogmatiche sulla dottrina della rivelazione » che figurano nell'opera collettiva del « circolo di Heidelberg » (W. Pannenberg, R. Rendtorff, T. Rendtorff, U. Wilckens) *Rivelazione come storia*, tr. it. B. Baroffio, EDB, Bologna 1969, pp. 161-195. La tesi in questione è alla p. 173; cfr. anche per la sua esplicazione le pp. 173-179.

Qualificare la « verità della rivelazione » come « per nulla soprannaturale » significa nel linguaggio di Pannenberg negare che tale verità sia al di là degli eventi cui si riferisce, e possa quindi essere percepita solo a prezzo di un salto preliminare, che sarebbe appunto il salto della fede.

Il programma di ricondurre la rivelazione di Dio a verità universalmente accessibile è realizzato — intenzionalmente — da Pannenberg attraverso l'assunzione dell'idea della realtà come storia, e quindi della rivelazione stessa come storia. La tesi teologica che spiega la rivelazione come storia strettamente si collega alla tesi ontologica che spiega la realtà tutta come storia. Il senso o equivalentemente la verità della realtà — che è per eccellenza realtà umana — è quello che si costituisce attraverso la connessione universale degli avvenimenti: sicché il senso ultimo e compiuto è quello che soltanto il rimando al compimento del processo storico consente di determinare. Sicché per un lato l'uomo può e deve vivere il suo presente come sensato unicamente in forza di un atteggiamento fiduciale nei confronti del compimento che deve venire, ossia del futuro.

Di qui consegue, per altro lato, la tesi che identifica Dio con la « potenza del futuro », ossia con ciò che offre un fondamento alla fiducia esistenziale dell'uomo — e, sinonimamente, alla speranza, che è la forma ontologicamente necessitata di quella fiducia. Perché il Dio così inteso si sottragga all'obiezione d'essere semplice espressione dell'umano desiderio, occorre per altro che la sua realtà risulti essa stessa obiettivamente dalla storia, da ciò che accade. In tal senso il fondamento dell'affermazione della realtà di Dio quale « potenza del futuro » non è per Pannenberg la riflessione trascendentale od ontologica sull'esperienza umana in astratto, ma è la storia biblica e la caratterizzazione che da essa emerge del *regnum venturum* come *Regnum Dei*.

In tale contesto di pensiero ⁽²⁾ Pannenberg svolge una polemica — per altro troppo succinta ed elittica per apparire chiara e soprattutto convincente — nei confronti del « teismo » della tradizione propria anche della teologia cristiana: e cioè, nei confronti dell'idea di Dio come « un essere accanto agli altri esseri », « come sommo ente » e come « persona trascendente ». Di questa polemica contro il « teismo », nella quale Pannenberg segue da vicino Bloch, aspetto rilevante per il nostro tema è il seguente: soltanto nei confronti del Dio antropomorfizzato del « teismo » sarebbe pertinente la protesta in nome della libertà umana; « un essere esistente dotato di onnipotenza annichirebbe questa libertà con la sua superiorità di forze. Ma la potenza del futuro ha proprio la caratteristica di liberare l'uomo dai legami del presente, per il suo futuro, per la sua libertà » ⁽³⁾.

L'idea di Dio come futuro, come fin d'ora reale e operante, ma unicamente nella forma e nella misura della realtà e della potenza che il futuro esercita sul presente, intende dunque rendere ragione

(2) Ci riferiamo soprattutto a *Il Dio della speranza*, EDB, Bologna 1969, tr. it. di un articolo che Pannenberg scrisse nel 1965 per la raccolta *Ernst Bloch zu Ehren*, ed. da S. Unseld, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1965.

(3) *Op. cit.*, p. 37.

anche della libertà dell'uomo; e di una libertà intesa come realizzantesi nel processo di superamento e trasformazione pratica del presente. Il Dio potenza del futuro è anche, in tal senso, il Dio capace di fondare l'autoemancipazione umana, e di correggere, viceversa, il dualismo proprio della *fuga mundi*, quale suggerito dall'immagine di Dio come persona esistente e trascendente. « Se Dio non è più inteso come colui che viene in questo mondo, ma come un essere diverso dal mondo, oggetto di pio desiderio, allora la tendenza a fuggire il mondo è radicata nella stessa idea di Dio. Questa propensione alla fuga si può superare solo se si pensa a Dio in un altro modo. Egli non è un essere trascendente e autosufficiente, impigliato nella sua stessa trascendenza e separato dal mondo. Al contrario egli afferma il mondo, legandosi ad esso non soltanto come suo creatore, ma come suo futuro »⁽⁴⁾.

Non si ricade in tal modo nel futile ottimismo evoluzionistico liberale del secolo scorso, magari religiosamente battezzato, ma pure inutilmente battezzato? « Un Dio senza ira condusse uomini senza peccato in un Regno senza giudizio, con la mediazione di un Cristo senza croce »: questa icastica caricatura del cristianesimo liberale dimezzato, ridotto ad etica umanistica, è citata espressamente da Pannenberg, e ne è condivisa l'intenzione critica. Ma gli argomenti ch'egli produce per distinguere da tale cristianesimo liberale la propria idea di Dio come potenza del Regno venturo non appaiono molto convincenti.

Gli argomenti sono quelli che si richiamano alla permanente differenza del Regno futuro da ogni programma sociale attualmente immaginabile dell'uomo e da lui attuabile: « anche i programmi più in armonia con il Regno che viene sono pur sempre preliminari, e devono essere riformati e sostituiti non appena la situazione cambia »⁽⁵⁾. Il « peccato » degli uomini è riconosciuto da Pannenberg (in realtà, solo come possibile, non come una condizione storica obiettiva e universale, come « peccato originale »), ed è definito come resistenza al mutamento e ad un « futuro migliore nell'imminente Regno di Dio »⁽⁶⁾; un'immagine così sbiadita e poco seria del peccato, da trovar posto presumibilmente anche nella teologia liberale.

È la stessa struttura generale del pensiero di Pannenberg, è la sua idea di realtà come storia, che impedisce di immaginare la « serietà » del peccato. Intendiamo per « serietà » del peccato l'aspetto per cui esso, pur consistendo in un atto storico che si realizza nel contesto di condizioni materiali finite, ha insieme il significato di scelta assoluta, di scelta *für ewig*, perché è scelta di fronte a Dio e contro Dio. D'altra parte, non solo è impossibile nella prospettiva di Pannenberg pensare la serietà del peccato; ma è impossibile insieme pensare anche la serietà della giustizia o sinonimamente della fede.

Strettamente congiunta a tale impossibilità è l'altra difficoltà, più

(4) *La teologia e il Regno di Dio*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1971, p. 125: l'edizione originale, in inglese, vide la luce negli Stati Uniti nel 1969; la conferenza da cui è tratta questa citazione, « Il Regno di Dio e la fondazione dell'etica », è già del 1967.

(5) *Op. cit.*, p. 132.

(6) *Ibid.*, 131.

evidente ed esplicita: la difficoltà a pensare la risurrezione di Gesù come realtà presente, possibilitante la fede cristiana quale principio di vita nuova. La risurrezione di Gesù è definita da Pannenberg, com'è noto, quale « prolessi » del compimento della storia: l'esoticità del termine non può nascondere l'unico senso possibile ch'esso può assumere nel quadro di un'ontologia storico-futuristica qual è quella abbozzata da Pannenberg: tale senso è quello della promessa di ciò che ancora non è, di un futuro compimento della storia che è solo a venire.

Se di fatto Pannenberg propone affermazioni sulla risurrezione di Gesù che rompono i limiti di quest'accezione soltanto promissoria, egli può farlo solo a prezzo di una felice incoerenza. Ma egli non giunge a svolgere conseguentemente il superamento di una concezione storico-successiva della realtà, e quindi a porre tematicamente la distinzione tra storia temporale e salvezza, così come il problema dei loro reciproci rapporti. Non giunge a porre in termini cristianamente pertinenti il problema del rapporto tra speranza nella salvezza e compito etico della emancipazione dell'uomo attraverso la storia civile. L'ultima sua parola in proposito rimane quella di un problematico perseguimento del Regno (o della risurrezione universale: e in questa seconda formulazione l'idea appare più esplicitamente incongrua) attraverso l'impegno pratico-emancipatorio della libertà dell'uomo e della società tutta.

Sottolineiamo ancora, collegandoci a quanto dicevamo all'inizio di queste brevi annotazioni, che la preoccupazione centrale della teologia di Pannenberg è quella della « razionalità » o della « verità » universalmente accessibile della fede: il tema dell'emancipazione, così come più in generale il tema etico, è da lui raggiunto solo — per così dire — di sbieco e senza adeguata delineaione di esso.

3. *Teologia ed emancipazione pratico-rivoluzionaria: Moltmann*

A differenza di quanto accade in Pannenberg, nel pensiero di J. Moltmann, l'istanza determinante che muove il progetto di radicale riforma della teologia è quella pratica, e non quella teorica.

Non la legittimazione del pensiero credente di fronte alla « ragione » emancipata, ma piuttosto la legittimazione della « prassi » credente di fronte all'istanza pratico-emancipatoria della cultura contemporanea (neomarxista) è l'obiettivo verso il quale si rivolge il programma della *Teologia della speranza* (7).

Espressamente Moltmann enuncia questo teorema, che prefigura il senso del recupero dell'escatologia come centro della sua teologia: « perdere l'escatologia (intesa non soltanto come un'appendice della dogmatica, ma come lo strumento per eccellenza del pensiero teologico) è stata sempre la condizione che ha permesso il conformismo della cristianità con l'ambiente circostante e, per conseguenza, la perdita della fede » (8). Appunto alla « missione cristiana » — missione intesa come

(7) L'opera così intitolata, del 1964, è apparsa in tr. it. presso la Querniana, Brescia, nel 1970.

(8) *Op. cit.*, p. 37.

« prassi » trasformatrice nella storia e della storia — sono dedicati i due capitoli conclusivi della *Teologia della speranza*, in rapporto ai quali i tre capitoli precedenti assumono logicamente la figura di prolegomeni. L'enfasi sulla « prassi » — di contro alla *theoria*, alla conoscenza, o anche alla testimonianza, alla « parola » — è dichiarata e polemica: « Il mondo è messo in questione non già da parte della *theoria* che indaga sulla divina essenza del mondo inteso come cosmo, ma soltanto della prassi della missione che avviene nella storia e tende al cambiamento. I suoi interrogativi non riguardano l'unità e la totalità del mondo e l'ordine della realtà caotica, bensì la trasformabilità del mondo. Infatti, la speranza escatologica mostra che ciò che è possibile e trasformabile nel mondo ha senso, e la missione pratica afferra ciò che ora nel mondo è in stato di possibilità »⁽⁹⁾.

Si direbbe che per Moltmann l'imperativo categorico, addirittura precedente l'ascolto della parola biblica e in rapporto al quale quella stessa parola dovrà essere ascoltata e valutata, sia appunto quello della trasformazione del mondo presente, avvertito come cattivo, o addirittura come il male.

Espressamente Moltmann riconosce come in certo senso pertinente la scoperta nichilistica che « Dio è morto » nell'era moderna — « come Hegel e Nietzsche hanno capito meglio di ogni altro »⁽¹⁰⁾; « l'ateismo metodico, pratico e ideologico dell'era moderna » non può essere confutato teoricamente, quasi costituisse semplicemente un errore di sapienti (o, se si vuole, di insipienti); « si può effettivamente difendere la teologia nei confronti di questa realtà, di questa ragione e di una società così costituita, soltanto come una teologia della risurrezione: ossia come escatologia della risurrezione in quanto futuro del Gesù crocifisso. Una teologia del genere deve accettare la « croce del presente » (Hegel), la sua lontananza da Dio e il suo abbandono da parte di Dio, e dare in esso, in teoria e in pratica, una dimostrazione dello « spirito della risurrezione ». Allora però la rivelazione di Dio non si mostrerebbe e non si dimostrerebbe *come* storia di questa società, ma aprirebbe per prima dinanzi a questa società e a questa epoca il processo escatologico della storia. Per il teologo non si tratta semplicemente di interpretare in modo diverso il mondo, la storia e la natura umana, bensì di *trasformarli* nell'attesa di una trasformazione divina ».

L'ultima espressione citata, di trasparente ispirazione marxiana, ma corretta mediante l'integrazione del riferimento all'« attesa di una trasformazione divina », riassume fedelmente — ci sembra — la figura dei rapporti tra redenzione ed emancipazione nel pensiero di Moltmann. La emancipazione, se così vogliamo chiamare l'attiva trasformazione intrapresa dall'uomo della realtà presente, è resa possibile dall'attesa di una trasformazione (redenzione) di cui Dio è soggetto, ma è soggetto futuro; oltre che resa possibile, quella trasformazione è comandata (missione cristiana) dalla « promessa » di Dio, la quale solo per il tramite

(9) *Op. cit.*, p. 294 s.

(10) *Op. cit.*, p. 81, anche per le citazioni che immediatamente seguono nel testo.

di tale *missio* si "realizza", ossia è confermata nella sua verità e insieme esercita la sua efficacia sul presente dell'umanità.

« La parola, in quanto promessa del futuro escatologico e universale, indica qualcosa che la oltrepassa, indica in avanti verso le cose venienti, e indica all'intorno, verso il vasto mondo, verso il quale le cose venienti stanno appunto venendo. Perciò ogni predicazione si trova in una tensione escatologica. È valida in quanto è resa valida. È vera in quanto annunzia il futuro della verità » (11).

Il progetto teologico di Moltmann, inequivocabilmente comandato da un trasparente interesse pratico — qual è quello di rendere la fede cristiana fattore di trasformazione storico-sociale in senso conforme alla speranza — cerca di legittimarsi e determinarsi per un lato mediante un confronto con tutti gli indirizzi più significativi della teologia contemporanea, confronto che di fatto si manifesta come una severa critica; e per altro verso mediante l'appello all'autorità della Bibbia. La critica alle diverse correnti teologiche del '900 presenta sempre la medesima struttura: accomuna cioè quelle correnti nell'accusa di ridurre l'escatologia biblica ad « escatologia trascendentale », ossia da un'escatologia intesa come semplice manifestazione (« epifania ») di una « soggettività » che come tale « trascende » la storia. La « soggettività » è rispettivamente quella di Dio nel caso di Barth, quella dell'uomo nel caso di Bultmann. In quanto, in un caso e nell'altro, tale « soggettività » trascende la storia, essa è qualificata da Moltmann come « eterno presente ». Esattamente in quanto « presente », la sua manifestazione non determina un incremento della storia, ma al massimo interpreta la storia, lasciandone inalterata la realtà.

Questo rilievo, e cioè l'incapacità della dottrina che intende l'escatologia come manifestazione dell'eterno presente a rendere ragione della differenza tra presente e futuro, o più radicalmente a suscitare una tensione pratica verso un futuro differente dal presente, costituisce per Moltmann un motivo sufficiente di confutazione di quella dottrina.

L'argomentazione è solo allusivamente accennata, ponendo l'« escatologia trascendentale » della teologia in rapporto al pensiero kantiano, e quindi con il più generale dualismo soggetto-oggetto, che da Cartesio e Pascal in poi affligge il pensiero filosofico moderno. Ma al di là del pensiero filosofico è tutta la tradizione del pensiero cristiano — Agostino, Lutero e Calvino inclusi — ad essere inficiata da quel dualismo. Il vizio di tale dualismo — e cioè, il fatto ch'esso abbandona la storia intesa nell'accezione genericissima di realtà effettuale all'insignificanza — si rende tuttavia espressamente manifesto in Kant; sotto questo profilo Moltmann riprende sommariamente ma inequivocabilmente, la critica di Hegel a Kant. E tuttavia tale ripresa non è conseguentemente svolta in un confronto tematico con il pensiero hegeliano, o al di là di quello, col pensiero di Marx e della tradizione marxista — in particolare con il pensiero di Bloch, che pure di fatto tanto largamente sollecita la riflessione di Moltmann. La confutazione del dualismo av-

(11) *Op. cit.*, p. 334.

viene, nella struttura argomentativa intenzionalmente perseguita da Moltmann, mediante immediato e « positivistico » appello alla parola biblica. Tale parola avrebbe la struttura non del *logos* che interpreta, ma della « promessa » che inquieta e strappa al presente. « L'evento della promessa non conduce (l'uomo) ancora nel sicuro rifugio dell'identità, ma lo trascina nella tensione e nella differenziazione della speranza, della missione e della rinuncia a se stesso. Ma se la risurrezione in quanto evento della promessa identifica l'uomo conducendolo alla rinuncia estrema a se stesso, tale esperienza di sé è immediatamente connessa ad un'esperienza del mondo. L'uomo non guadagna se stesso distinguendosi dal "mondo", ma dandosi totalmente in esso »⁽¹²⁾. Come risulta espressamente già da questa citazione, Moltmann interpreta la parola di Dio come « promessa », non solo nella sua declinazione profetica veterotestamentaria, ma anche nella sua forma compiuta raggiunta nell'evento della risurrezione di Gesù: tale risurrezione non realizza la promessa, ma soltanto conferisce ad essa la sua espansione ultima, e cioè insieme più radicale nell'intensità e più universale nell'estensione. La promessa diventa infatti promessa di vittoria sul carattere mortale della morte, ossia sull'aspetto per cui la morte (la morte di colui che fu conosciuto dalla fede di Israele come Messia mandato da Dio) appare come « morte di Dio », abbandono da parte di Dio, maledizione, suprema esclusione dalla vita⁽¹³⁾.

A prescindere dalle obiezioni che possono e debbono venire mosse a Moltmann dal punto di vista propriamente esegetico (obiezioni che a loro volta necessiterebbero tuttavia di una chiarificazione dei canoni ermeneutici), rileviamo come il « positivistico » appello alla parola biblica — che elude il compito della chiarificazione filosofico-trascendentale del tema e del problema della storia, e quindi di tutto l'argomento antropologico e ontologico — conduca di necessità all'indeterminatezza e addirittura alla contraddizione nella stessa comprensione della parola biblica.

La differenza tra « promessa » divina e presente dell'uomo non può ancora costituire indicazione di senso e fondamento di valore dell'impegno pratico dell'uomo credente; e viceversa Moltmann pretende di dedurre immediatamente la « prassi » cristiana — e addirittura il « primato della prassi » — dalla « promessa ». L'indicazione di un futuro diverso dovrebbe suscitare un « discepolato creativo », un « amore creativo », volto a trasformare il mondo nella direzione della promessa. Ma se ciò che è promesso è descritto come « superante i limiti delle possibilità umane »⁽¹⁴⁾, come senza proporzione con tutto ciò che l'uomo può volere ed operare, come un agire di Dio oltre la morte dell'uomo, oltre la fine radicale delle sue possibilità in questo mondo — e questi sono di fatto i tratti di ciò che è promesso con la « risurrezione » di Gesù — in che modo tale promessa può suscitare la « prassi della missione », che « cerca quali cose siano realmente e oggettivamente

(12) *Op. cit.*, p. 88 s.

(13) *Cfr. op. cit.*, pp. 215 ss.

(14) *Op. cit.*, p. 291.

possibili in questo mondo, per impadronirsene e realizzarle nella direzione del futuro che è stato promesso »⁽¹⁵⁾?

Di fatto le stesse imbarazzatissime formulazioni degli ultimi paragrafi di *Teologia della speranza* manifestano quanto poco sia riuscito a Moltmann di mettere a frutto l'escatologia biblica sotto il profilo della fondazione di una prassi "emancipatoria" della « cristianità ». Alludiamo alle ritornanti formulazioni dalla struttura paratattica « non solo... ma anche ». Qualche esempio: « Questa missione tende alla riconciliazione con Dio, al perdono dei peccati e alla soppressione dell'empietà. Ma la salvezza, *soteria*, deve *anche* essere intesa nel senso veterotestamentario di *shalom*. Il che *non* significa *soltanto* salvezza della propria anima, salvataggio individuale da un mondo malvagio, consolazione della coscienza turbata; *ma* significa *anche* realizzazione della escatologica *speranza di giustizia, umanizzazione dell'uomo, socializzazione dell'umanità, pace per il creato intero* »⁽¹⁶⁾.

La congiunzione estrinseca dell'"altro lato" della missione al primo manifesta la permanente difficoltà che presenta per Moltmann la intenzionale integrazione fra obiettivi della « prassi » credente e oggetti della « speranza » escatologica.

A ulteriore conferma dell'aporeticità di tale integrazione ricordiamo il sorprendente silenzio di Moltmann sul *topos* paolino della giustificazione mediante la fede, e non mediante le opere. Non solo egli tace a questo proposito, ma usa espressioni clamorosamente contraddittorie rispetto al pensiero paolino, come è ad esempio l'espressione « collaborare al Regno di Dio che viene »⁽¹⁷⁾. Molto sbrigativa è anche la liquidazione che Moltmann opera di tutte le formule neotestamentarie, che depongono a favore di un'escatologia già realizzata, interpretandole quali espressioni di un presunto « entusiasmo estatico », indotto dal « pathos delle cose definitive ed uniche » proprio degli ellenisti culti misterici⁽¹⁸⁾.

4. *La valenza critico-sociale del messaggio cristiano nella teologia politica di Metz*

Molto vicino alla teologia della speranza di Moltmann nell'ispirazione fondamentale, ed anche nell'esecuzione determinata, è il progetto di teologia politica del cattolico J. B. Metz. Come in Moltmann l'ispirazione fondamentale è quella di correggere l'inclinazione della teologia ad una « privatizzazione » del cristianesimo che, se immunizza intenzionalmente il cristianesimo stesso nei confronti delle possibili smentite che ad esso potrebbero venire dalla storia civile moderna, per altro verso immunizza questa storia nei confronti d'ogni possibile incidenza della prassi cristiana. La « de-privatizzazione » del cristianesimo, o sinonimamente la reinterpretazione del cristianesimo come messaggio critico-sociale prati-

(15) *Op. cit.*, p. 295.

(16) *Op. cit.*, p. 337 s.; cfr. la lunga serie di « non solo... ma anche » delle pp. 338 s.

(17) *Op. cit.*, p. 341.

(18) Cfr. *op. cit.*, pp. 158-159.

camente mobilitante, è d'altra parte perseguita da Metz come da Moltmann nella linea di una sostituzione dell'ontologia pratico-futuristica della storia all'ontologia speculativo-metafisica del cosmo. Si comprende subito come, nella direzione di pensiero così sommariamente definita, il tema dei rapporti tra redenzione ed emancipazione debba assumere un rilievo cruciale. Di fatto, Metz dedica ad esso un contributo esplicito nel 1972; ma già prima di allora vi si mostra costantemente attento.

Al pensiero di Metz dedichiamo una trattazione un po' più diffusa, proprio a motivo di tale suo più esplicito interesse al nostro tema, ed anche perché il suo pensiero si mostra per molti aspetti emblematico, in ordine alla decifrazione dell'attuale *status quaestionis*. Esso inizia sotto il segno del programma di allineamento della teologia rispetto alle esigenze della moderna ragione illuminista, che è ragione pratico-emancipatoria. Ma successivamente evolve sotto lo stimolo di un duplice ordine di fattori: quelli connessi alla critica teologica, preoccupata della possibile "riduzione" del messaggio cristiano prodotta dalla ragione illuminista; quelli connessi all'intrinseca aporeticità della cosiddetta ragione illuminista, assai meno "illuminata" e chiara di quanto supponesse l'originaria apertura di credito che la teologia politica aveva operato nei suoi confronti. Mentre però l'incremento del progetto di teologia politica che si produce sotto lo stimolo della critica teologica al progetto originario appare esplicitamente dalla considerazione dei successivi contributi di Metz, la discussione e la ridefinizione dell'idea di « emancipazione » indotta dal confronto di essa con la concezione cristiana di « redenzione » — o comunque quella ridefinizione che consente di intendere come non alternativi i rapporti tra « emancipazione » e « redenzione » — non risulta esplicitamente dagli scritti di Metz. Nella sua definizione più recente dello « schema progettuale » di teologia politica appare, per essere condannata, l'« ideologia emancipativa del progresso » o la « storia dimezzata e astratta della libertà »⁽¹⁹⁾; ma non appare la definizione di un'idea pertinente e necessaria di « emancipazione », che possa presiedere quale teoria etica all'impegno storico sociale dei cristiani.

La ragione illuminista alla quale Metz si riferisce risulta essere di fatto, al di là di quanto già dicano gli incidentali e frammentari riconoscimenti espliciti di Metz stesso, quella teorizzata dalla riflessione della « teoria critica » dei maestri di estrazione francofortese, e cioè principalmente Th. W. Adorno, M. Horkheimer ed H. Marcuse. Ora l'immagine che costoro propongono di ragione, e correlativamente del processo di « emancipazione » da essa posto in essere, appare fluida, esposta a molte irrisolte aporie, in continuo divenire. Più precisamente, specie gli scritti più recenti di Adorno e Horkheimer, presentano incompiute e insieme suggestive aperture al recupero di categorie « religiose » o « teologiche », quali la stessa categoria di « redenzione ». Esattamente queste aperture dei maestri di Francoforte ci sembrano obiettivamente trac-

(19) Cfr. *La fede, nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978 (orig. tedesco del 1977), pp. 127-129.

ciare la direzione di evoluzione ed incremento della teologia politica, e in particolare il suo più chiaro rinvio alla memoria di Gesù Cristo, intesa però — con significativa semplificazione — come memoria sperante di una storia di passione anziché come memoria di *quella* passione e della risurrezione, sicché si configura quanto meno il rischio che la stessa teoria della redenzione sia unilateralmente plasmata secondo i moduli espressi dalla ragione emancipatoria in crisi, anziché con attenzione alle tradizioni della fede.

Metz conosce, prevede e dichiara espressamente di volersi guardare da questo rischio: la sua riflessione più recente sulla « storia della passione » è espressamente concepita « per apportare precisione e differenziazione nel rapporto tra liberazione mediante redenzione e autoliberazione mediante emancipazione e per non finire nell'orgia di equivocationi, in cui attualmente, sulla sottile base di un indeterminato concetto di libertà e liberazione, vengono cercate rapide conciliazioni (o anche divergenze) tra redenzione ed emancipazione, con danno, a mio parere di entrambe » (20).

Ma per un verso questa dichiarazione di intenti è infirmata dalla indeterminatezza della categoria « emancipazione », della quale si dice che « è usata in senso universale, come una categoria fondamentale quasi storico-filosofica della moderna storia di libertà » (21). Metz suppone che tale categoria mantenga una fondamentale identità anche nei suoi teorici più recenti, in particolare negli esponenti della scuola di Francoforte. I complementi che la loro « dialettica dell'emancipazione » ha apportato alla concezione marxiana « non diminuisce, ad esempio, quanto di totale e di esente da compromessi è presente nel concetto di emancipazione, ma al contrario, lo rende più inattaccabile, impermeabile ed immune nei confronti della contestazione esterna, in quanto cerca di assorbire nuovamente in esso le stesse contraddizioni sociali che compaiono nel processo di emancipazione » (22). La presupposizione di una fondamentale determinatezza della categoria « emancipazione » consente a Metz di configurare la sua riflessione come rapporto tra « emancipazione » e « redenzione », senza addentrarsi nelle aporie intrinseche della categoria « emancipazione », ed anzi supponendo che — finché si rimane nell'ottica totalizzante dell'« emancipazione » — non sia aperto alcun varco alla critica teologica. La reciproca esclusione di « emancipazione » e « redenzione » sarebbe superata soltanto introducendo un *medium*, quale appunto quella « storia della passione » che costituisce il tema cruciale della più recente evoluzione della teologia politica. Ma la presupposta compiutezza e impermeabilità della « emancipazione » rispetto ad eventuali intromissioni del « piede teologico » (23) non è affatto tale, se — come indubitabilmente appare — proprio quella « sto-

(20) *Redenzione ed emancipazione*, articolo incluso nella pubblicazione collettiva che porta lo stesso titolo, tr. it. presso Queriniana, Brescia 1975, p. 159; si vedano nello stesso articolo le numerose altre dichiarazioni in tal senso alle pp. 154-158.

(21) *Ibid.*, p. 154.

(22) *Ibid.*, p. 156.

(23) *Ibid.*, p. 157.

ria della passione » o « memoria dei vinti » che Metz invoca a confutazione delle pretese totalizzanti dell'« emancipazione » è categoria sviluppata dai maestri di Francoforte e da essi Metz stesso ne deriva il concetto.

Veniamo così alla seconda — e più clamorosa — smentita della dichiarazione di intenti di Metz di cui si diceva: l'ampio utilizzo dei correttivi « teologici » introdotti dai maestri di Francoforte all'« illuminismo incompiuto » dimostra come lo stesso Metz finisca « nell'orgia dell'equivocazioni » che intendeva evitare. La differenza del suo tentativo — rispetto a quelli ch'egli condanna come miranti a comporre « emancipazione » e « redenzione » e ad apportare complementi teologici alle incompiutezze delle teorie illuministico-emancipatorie — è soltanto questa: l'accessorietà della sua riflessione teologica rispetto al pensiero di W. Benjamin, Th. W. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse, rimane implicita e non formalmente dichiarata. Ma questo, come si intuisce, non è un vantaggio: al contrario, è grave inconveniente. Anzi tutto perché in tal modo la teologia, per malinteso rispetto dell'autonomia della ragione emancipatoria, rinuncia ad offrire un contributo alla chiarificazione di quella categoria, che pure invece è giudicata meritevole di chiarificazione e correzione. In secondo luogo perché la permanente dissociazione tra « emancipazione » e « redenzione » priva il pensiero della redenzione (teologia) della possibilità di elaborare riflessamente ed esplicitamente i principi da esso scaturenti in ordine alla partecipazione cristiana alla storia dell'« emancipazione ». L'enfasi sulla « prassi », che stava già all'origine del progetto della teologia politica ed è ribadita nell'opera più recente di Metz, non trova che debolissimo riscontro nella tesi suprema dello « schema progettuale », che è quella di un cristianesimo « narrativo-pratico »: il « pratico » si connette al « narrativo » solo nel senso genericissimo e negativo per cui una salvezza « narrata » non pre-contiene, né rende secondarie e scontate le molte storie « pratiche » che ad essa si richiamano — diversamente da quanto accade, a giudizio di Metz, nel caso di una concezione « trascendentale » o « storico-universale » di salvezza. Ma, a prescindere da ogni ulteriore e necessaria critica di questa nozione « narrativo-pratica » della salvezza, è subito evidente come il suo rapporto alla concreta prassi storico-sociale, a cui rimanda l'idea di « emancipazione », è estremamente tenue per non dire pressoché inesistente.

Allo scopo di documentare le sommarie valutazioni della teologia politica qui anticipate, e allo scopo insieme di precisarle e di indicarne le possibili conseguenze in ordine al chiarimento del rapporto tra « emancipazione » e « redenzione », ripercorriamo brevemente i successivi momenti della medesima teologia politica con attenzione al tema che qui interessa.

a. Il primo progetto di una teologia politica

Gli obiettivi del rinnovamento della teologia prospettato mediante il programma di una teologia politica sono all'inizio (1967) schematicamente indicati in duplice modo, negativo e positivo:

Io intendo la teologia politica in primo luogo come correzione critica di una tendenza estrema della teologia attuale alla privatizzazione. Nello stesso tempo, la intendo positivamente come il tentativo di formulare il messaggio escatologico alla luce delle condizioni richieste dalla nostra società attuale» (24).

La « tendenza estrema » alla privatizzazione è vista da Metz come conseguente alla critica che la ragione illuminista (dell'illuminismo francese, ma anche di Marx) condusse nei confronti della società esistente e — quindi — della sua legittimazione teologica.

La « teologia metafisica » avrebbe realizzato un positivo rapporto tra religione e società, ma del tipo della vecchia teologia politica (25), che rendeva il cristianesimo *religio civilis* capace di legittimare l'ordine sociale esistente. Per sottrarsi alla critica dell'illuminismo, vincente nei confronti dell'antica « teologia metafisica », la teologia stessa si sarebbe fatta « trascendentale » e « personalistica », abbandonando fuori del suo ambito di competenza la realtà sociale e politica come effimera e alla fine irrilevante (26).

La « privatizzazione » d'altra parte è giudicata come *inconveniens* per un duplice ordine di motivi, non riflessamente distinti e quindi neppure reciprocamente correlati. Il primo ordine di motivi è quello « cristiano », che suona così: « Le notizie su Gesù non appartengono al genere letterario della biografia privata, ma a quello della proclamazione pubblica » (27).

Il secondo ordine di motivi è invece sinteticamente espresso in questi termini: « Questa esistenza (del singolo, enfaticamente sottolineata dalla teologia esistenzial-trascendentale, n.d.r.) è oggi implicata fino al collo nelle mobilità sociali, per cui ogni teologia esistenziale e personale che non comprende l'esistenza stessa come un problema politico nel senso più ampio del termine rimane astratta di fronte alla situazione esistenziale del singolo oggi » (28).

Già qui, nell'accostamento paratattico e non riflessamente mediato dei due ordini di motivi che impongono la « de-privatizzazione » della teologia, si produce incoativamente l'obiettivo confusione di due ordini di problemi che vanno invece distinti: il problema della fedeltà o meno della teologia esistenzial-trascendentale al messaggio neotestamentario della salvezza, e il problema invece di come la fede cristiana nella salvezza possa aiutare il cristiano di oggi a vivere consapevolmente la propria condizione storico-sociale, che è come dire a vivere

(24) *Chiesa e mondo alla luce di una teologia politica*, in J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1971, p. 107.

(25) La dissociazione tra « vecchia » e « nuova » teologia politica è operata esplicitamente da Metz in *La 'teologia politica' in discussione*, contributo del 1969, che risponde alle obiezioni sollevate dai vari collaboratori dell'opera collettiva *Dibattito sulla 'teologia politica'*, Queriniana, Brescia 1971, per la parte che interessa vedi le pp. 233-241.

(26) *Chiesa e mondo alla luce di una teologia politica*, art. cit., pp. 107-109.

(27) *Ibid.*, p. 109; cfr. più esplicitamente nello stesso senso le pp. 112 s., in cui si accenna al carattere « pubblico » non solo del vangelo cristiano, ma più originariamente della morte e del ministero tutto di Gesù.

(28) *Ibid.*, p. 110.

attivamente e criticamente la storia dell'«emancipazione». La confusione dei due problemi non si produce casualmente, ma a motivo del consenso acriticamente prestato ad un teorema dell'illuminismo: «dopo Kant è illuminato chi è libero di far un uso pubblico della sua ragione...»⁽²⁹⁾; la formula è emblematica: riproduce quasi letteralmente la struttura del medievale *ipse dixit*. Il teorema, più precisamente, afferma: «la ragione teoretica trascendentale appare all'interno della ragione pratica e non già viceversa», «ogni "teoria pura" (...) viene a dimostrarsi come una ricaduta nella coscienza precritica»⁽³⁰⁾. La confusione dei due problemi trova riscontro nell'enunciazione solo allusiva, implicita, metaforica, oseremmo dire addirittura «declamatoria» anziché critica, delle rispettive esigenze. In particolare, del tutto indeterminato rimane il senso della «pubblicità» dell'evangelo.

L'accoglienza dogmatica — e cioè, non raccomandata da un'esplicita argomentazione — della ragione illuminista conduce, conseguentemente, anche alla definizione del compito della teologia politica nel suo versante positivo: «formulare il messaggio escatologico alla luce delle condizioni richieste dalla nostra società attuale». La nuova formulazione del messaggio escatologico è quella che accoglie la concezione del «mondo» non come «cosmo», e «neppure come realtà puramente esistenziale e personale», ma «come realtà sociale in processo storico»⁽³¹⁾: le promesse escatologiche — da notare come si tratti per Metz solo di «promesse», e non di realtà presenti — si definiscono in rapporto a questo processo come «imperativo critico e liberante per il presente, pungolo e compito a rendere operanti queste promesse e perciò ad «avverarle», nelle condizioni storiche presenti; la loro verità infatti dev'essere «fatta»»⁽³²⁾. L'assonanza tra l'espressione neo-testamentaria «fare la verità» (cfr. Gv 3,21; I Gv 1,6; l'espressione è, come noto, ebraicizzante) e la concezione «pratica» della ragione illuminista diventa la troppo labile mediazione tra verità della fede e verità pratico-emancipatoria. L'unico modello euristico indicato, a soluzione del problema di come comporre reciprocamente «emancipazione» e «redenzione», «processo sociale» e «processo salvifico escatologico», è significativamente relegato in nota⁽³³⁾ ed è ripreso da W. Benjamin, il maestro francofortese dal quale Metz (come già Adorno) deriva molti spunti «teologici» a correzione di una troppo angusta concezione unidimensionale del processo di emancipazione storico-sociale. Pur essendo cruciale nella logica obiettiva del discorso di Metz già in questo momento, il problema del rapporto tra emancipazione e redenzione, oppure più impregiudicatamente il problema del rapporto tra storia civile ed escatologica, non viene tematicamente svolto. Immediatamente, o quanto meno senza le adeguate mediazioni, le esigenze della storia civile intese confusamente come esigenze pratico-emancipatorie sono fatte valere come istanza critica per la ricomprensione de-privatizzata del mes-

(29) *Ibid.*, p. 111.

(30) *Ibid.*, p. 114.

(31) *Ibid.*, p. 114.

(32) *Ibid.*, p. 114.

(33) *Ibid.*, p. 113, n. 6.

saggio cristiano. Lo "specifico" cristiano, in quest'ottica pratico-emanzipatoria, è ridotto alla « riserva escatologica », ossia alla preclusione nei confronti d'ogni possibile « soggetto mondano che possa essere indicato come tale nei confronti di tutta la storia »⁽³⁴⁾.

Alla medesima « riserva escatologica » è ricondotta — nominalmente, senza che appaia l'argomentazione capace di fondare una tale conclusione — la negazione « che il singolo in qualsiasi istante possa essere considerato come materiale e mezzo per la costruzione di un futuro tecnologico completamente razionalizzato »; oppure — con espressione che dal contesto appare intesa come sinonima rispetto alla precedente, ma di fatto non lo è — che si possa « ridurre la soggettività a funzione di un progressivo processo tecnico sociale »⁽³⁵⁾. Problematica è l'equazione implicita tra « singolo » e « soggettività ». Ma problematica è soprattutto la tendenziosa designazione del processo emancipatorio come processo « tecnico sociale » o come « costruzione di un futuro tecnologico completamente razionalizzato »: occorre davvero attendere dal correttivo cristiano escatologico che sia impedita la "tecnologizzazione" del futuro, oppure — come intendono i maestri di Francoforte e in qualche misura tutta la tradizione marxista — quell'esito indesiderato dev'essere evitato correggendo l'idea di « ragione » (« strumentale ») caratteristica di un illuminismo dimezzato? Non distinguere i due problemi conduce ad un implicita delineazione "confusa" dei rapporti tra storia civile ed escatologia: "confusione" che potremmo descrivere, in altri termini, come quella che mescola precipitosamente il problema etico (più precisamente etico-sociale) con quello della salvezza dell'uomo.

b. Risposte agli obiettori

Gli inconvenienti del primitivo progetto di teologia politica, che sopra abbiamo tratteggiato, sono stati in qualche misura contestati a Metz già negli anni '68-'69, e ad alcune di tali contestazioni egli tenta di rispondere nel contributo pubblicato a conclusione della raccolta *Di-battito sulla "teologia politica"*. Rileviamo, come più immediatamente attinenti al nostro tema, due dei punti trattati da Metz: quello dei rapporti tra « teologia politica » ed « etica politica »⁽³⁶⁾, e quello relativo alla tesi della memoria⁽³⁷⁾. Metz afferma espressamente la necessità di una mediazione tra teologia politica e prassi, mediazione che appunto è realizzata dall'etica politica. I motivi da cui Metz è indotto a riconoscere esplicitamente la necessità di una tale mediazione sono quelli scaturiti dal « pericolo di una pura ideologizzazione della politica e del decadimento dell'escatologia », qualora fosse tentata « una immediata trasposizione dell'escatologia nell'orientamento all'azione politica ». I motivi sono dunque "teologici", ossia inerenti alla preservazione della differenza tra escatologia e storia. Sotto questo profilo la nozione di « etica

(34) *Ibid.*, p. 118.

(35) *Ibid.*, p. 117.

(36) *La "teologia politica" in discussione*, art. cit., pp. 247-253.

(37) *Ibid.*, pp. 254-269.

politica » rimane però del tutto negativa e indeterminata, e non appare positivamente istituita — ciò che, presumibilmente, potrebbe accadere solo qualora la necessità di una tale « etica » fosse dedotta dall'analisi del processo storico emancipatorio e della sua intrinseca struttura⁽³⁸⁾.

Notiamo espressamente come la rinuncia ad ogni sia pur sommaria caratterizzazione positiva dell'idea di « etica politica » non possa trovare giustificazione plausibile in una supposta autoevidenza dell'idea medesima nel presente contesto culturale, e più precisamente nel contesto filosofico e teologico entro cui Metz si pone. Esattamente quei rappresentanti della scuola di Francoforte, dai quali egli tanto dipende, hanno infatti per un verso invocato qualche cosa come un'istanza etica, a complemento della loro dialettica "disperatamente" negativa; per altro verso hanno confessato la loro incapacità a fornirne più che sporadici frammenti. Pensiamo in particolare, come si intuisce, ai *Minima moralia* di Th. W. Adorno⁽³⁹⁾: « La triste scienza di cui presento alcune briciole all'amico, si riferisce al campo che passò per tempo immemorabile come il campo proprio della filosofia, ma che, dopo la trasformazione dei metodi di quest'ultima, è caduto in preda al disprezzo intellettuale, all'arbitrio sentenzioso, e infine all'oblio: la dottrina della retta vita »⁽⁴⁰⁾. Le cause che hanno determinato la crisi della « triste scienza », e che determinano la permanente difficoltà a resuscitarla, sono da ricondurre secondo Adorno al fatto che « quella che un tempo i filosofi chiamavano vita, si è ridotta alla sfera del privato, e poi del puro e semplice consumo ». E tuttavia una debolissima risorsa consente ancora di resistere alla reificazione totale: sopravvive quanto meno « il sospetto di questo assurdo », che l'« apparenza della vita », pur essendo semplice *apparenza*, è pur sempre apparenza della *vita*, apparenza quindi che conserva qualche traccia di quella « retta vita » della quale la morale si occupava. In questa luce deve essere intesa la ripetuta affermazione — accompagnata sempre da molte formule dubitative — secondo la quale « nei cento cinquant'anni che sono trascorsi da Hegel ad oggi, molto della violenza della protesta è passato di nuovo all'individuo »⁽⁴¹⁾.

In tal senso l'« emancipazione » (la « violenza della protesta ») torna a cercare nell'individuo e nella sua consapevolezza etica il proprio più sicuro — anche se pur sempre pateticamente insicuro — presidio. La resistenza alla reificazione, la speranza contro ogni speranza, « la filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione », è definita d'altra parte dallo stesso Adorno anche come « il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione »⁽⁴²⁾. Istanza « etica » ed istanza « messianica » o « so-

(38) In questo senso, seppure in forma troppo affrettata per apparire chiara ed univoca, procede T. RENDTORFF, *Etica politica o "teologia politica"?*, nello stesso volume *Dibattito sulla "teologia politica"*, pp. 137-155, cfr. in particolare p. 139.

(39) Del 1951, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1954.

(40) *Ibid.*, p. 3.

(41) *Ibid.*, p. 6 s.

(42) *Ibid.*, p. 235.

teriologica » (43) si confondono: ma il prezzo della loro confusione è l'impossibilità di entrambe, a motivo della più evidente impossibilità della seconda istanza. Le frasi finali di *Minima moralia*, appartenenti a quel medesimo aforisma « Per finire » da cui abbiamo derivato la citazione precedente, costituiscono un balbettamento contraddittorio, che bene esprime il nocciolo tragico del pensiero di Adorno:

« Il pensiero che respinge più appassionatamente il proprio condizionamento per amore dell'incondizionato (che è come dire della "redenzione", nota nostra), cade tanto più inconsapevolmente, e quindi fatalmente, in balia del mondo. Anche la propria impossibilità esso deve comprendere per amore della possibilità. Ma rispetto all'esigenza che così egli si pone, la stessa questione della realtà o dell'irrealtà della redenzione diventa pressochè indifferente » (44).

Gli approdi aporetici della « morale » e della « redenzione » impossibili sono — come subito si intuisce, e come qui non può essere diffusamente mostrato — strettamente connessi al tentativo di Adorno di sfuggire insieme alla dialettica « positiva » di Hegel, che sanziona *post festum* la storia effettuale, e al formalismo trascendentale di Kant.

Sicché appare impossibile raggiungere un superamento di quegli approdi aporetici senza ridiscutere a fondo tutta la storia della filosofia moderna e le vie alternativamente intraprese per fondare l'autonomia etica del soggetto da un lato, e la responsabilità storico-sociale dall'altro.

Quando ci si ponga deliberatamente nel contesto della moderna storia della libertà (« emancipazione ») — come Metz indubbiamente intende fare — appare assolutamente indeterminato un generico rimando all'« etica politica », quasi si trattasse di rimando ad un'istanza nota ed acquisita al comune consenso. Metz aggiunge una considerazione ulteriore, a proposito del rapporto tra etica e teologia politica; una considerazione il cui obiettivo è quello di motivare la necessità che oggi ha l'etica politica di riferirsi ad una teologia politica. La considerazione è quella relativa al mutamento: il mutamento sociale, collegato espressamente da Metz al fatto che oggi gli ordinamenti politici si poggiano sulla storia della libertà emancipatoria, indurrebbe la necessità di una « ermeneutica » teologica sottesa all'etica politica; tale « ermeneutica » diventa una nuova definizione della teologia politica.

Un'etica politica che non è solo etica dell'ordine, ma anche del mutamento, è sempre nuovamente confrontata con i problemi della società globale, del comune punto di partenza e di arrivo della società. Essa ha a che fare cioè con problemi e teoremi che stanno in una struttura di fondazione storica ed esigono quindi una trattazione non solo analitica, ma ermeneutica. La « teologia politica » è quindi ermeneutica specifica cristiana di un'etica politica come etica del mutamento (45).

(43) Solo il primo termine è usato, sinonimamente rispetto a « redenzione », nell'aforisma di Adorno già citato.

(44) *Ibid.*, p. 236.

(45) *Ibid.*, p. 251; sottolineature dell'autore.

L'affermazione non è per nulla perspicua: essa sembra supporre che soltanto in un'epoca di mutamento il problema politico si configuri come problema che rimanda alla comprensione della totalità sociale come realtà non subito chiara; in un'epoca di mutamento infatti la totalità sociale si configura inevitabilmente come processo. D'altra parte la comprensione del processo storico-sociale nella sua totalità è supposta essere di competenza della teologia, e più precisamente della teologia intesa come « ermeneutica ». Alla laconicità delle affermazioni dovrebbe in qualche modo rimediare il rimando esplicito a W. Pannenberg, che opera espressamente la identificazione tra istanza formale della « totalità » e totalità del processo storico-sociale, e quindi afferma che nel rapporto a questa totalità del processo dev'essere cercato il criterio di senso e di valore per l'agire umano presente.

I rapidi cenni di Metz al tema dell'etica politica hanno il merito di riconoscere l'ineluttabilità del problema: la mediazione tra « redenzione » (destino ultimo di salvezza dell'uomo, creduto e sperato) ed « emancipazione » (complesso di comportamenti « politici » dell'uomo, miranti ad accrescerne la libertà, riferendosi a quell'accezione — da precisare — di libertà che conosce un più e un meno, una dipendenza da condizioni sociali sottratte alla possibilità immediata del singolo di disporne) va cercata a livello di riflessione etica. La fede escatologica cristiana non è immediato criterio di prassi (politica), ma è « rilevante » se e nella misura in cui essa è « rilevante » in ordine alla elaborazione di un'etica politica.

Ma di questa etica politica, innanzitutto nei suoi tratti teorici generali, poi nelle sue eventuali determinazioni più precise riferite all'epoca in cui viviamo (l'epoca dell'« illuminismo »), Metz non dà alcun abbozzo. Del cenno al problema di un'etica politica nulla rimarrà nello scritto più maturo sulla teologia politica, *La fede, nella storia e nella società*, dove dell'etica si parlerà intendola come etica individuale e contrapponendola alla prassi sociale; dando dunque ad etica un'accezione coerente con quella che Kant dà alla ragione pratica, e lamentando di conseguenza le insufficienze di tale accezione di prassi.

In Kant sono gli imperativi etici individuali a sostituire la questione circa l'agire sociale e ad occultare il fatto che diventare maggiorenni è non solo questione di sforzi morali del singolo, ma altresì di strutture dei rapporti sociali. Solo con Marx si fa chiaro che la prassi morale individuale non è affatto socialmente neutrale né politicamente innocente e che pertanto l'interpretazione « puramente etica » della prassi sociale lavora sempre con sostituzioni. Essa parla de « l'uomo » e intende con questo il soggetto già di volta in volta socialmente costituito ⁽⁴⁶⁾.

È sfiorato così il noto problema dei rapporti tra intenzionalità propriamente etica dell'agire e responsabilità per le conseguenze storico-sociali dell'agire stesso; il problema che Marx non risolse, ma eliminò cancellando la norma morale dell'agire, e Weber descrisse senza risol-

(46) *La fede, nella storia e nella società*, op. cit., p. 60; cfr. in genere pp. 59-61.

vere mediante la contrapposizione della *Gesinnungsethik* alla *Verantwortlichkeitsethik*. I pochi cenni di Metz, assolutamente vaghi e inconcludenti, non apportano certo nessun nuovo elemento alla chiarificazione di questo problema, che è solo un altro aspetto del più generale compito di elaborare un'etica politica. In ogni caso alla mediazione etico-politica tra fede-speranza escatologica e prassi sociale Metz più non fa cenno.

La seconda obiezione di cui ci vogliamo occupare, tra quelle a cui Metz risponde nel *Dibattito sulla «teologia politica»*, rimprovera alla teologia politica un difetto di riferimento a Gesù Cristo, e quindi di «specificità» cristiana⁽⁴⁷⁾. La risposta di Metz non si configura come difesa del progetto primitivo, ma come incremento di esso⁽⁴⁸⁾. Il nocciolo centrale di tale incremento è appunto la «tesi della memoria». Al modello intellettualistico di comprensione della fede quale consenso alle verità rivelate, così come al modello esistenzialistico che vede nella fede la decisione mediante cui si dispone di se stessi, Metz antepone la figura della fede come memoria. Che la figura della «memoria» sia, possa o addirittura debba essere, modello di comprensione della fede, ed anzi primo modello, è detto da Metz, ma non è in alcun modo mostrato; sicché la «tesi della memoria» appare sotto questo profilo indeterminata nel suo significato e infondata nella sua verità. Al difetto di argomentazione può forse supplire — nell'intenzione di Metz — la ovvietà tradizionale della categoria della «memoria» nell'ambito del cristianesimo: ovvietà evocata dall'espressione latina usata (*memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*). Certamente la categoria della «memoria» appartiene al repertorio più sicuro della tradizione biblica: ma non esattamente come modello di comprensione della fede. In ogni caso, nell'ottica del discorso di Metz che intende rispondere all'obiezione sopra richiamata, così come nel senso obiettivo dell'espressione latina, l'accento dovrebbe essere portato su Gesù Cristo, su quell'unico e «indimenticabile» uomo, la cui memoria è capace di aprire ad ogni uomo un futuro; non invece sulla forma generica della memoria e del passato.

Viceversa la chiarificazione del concetto di memoria che Metz propone — distinguendo l'accezione da lui intesa da quelle correnti — attribuisce esattamente alla categoria formale della memoria, in quanto semplice memoria del passato (e non memoria di un preciso passato), quegli attributi di «pericolosità» e di critica del presente, che sono poi gli attributi per i quali quel concetto appare di feconda applicazione alla teologia politica. Quello che Metz intende per «memoria» è detto con le parole di Marcuse:

(47) Cfr. p. 254: espressamente Metz rileva l'obiezione secondo la quale la «riserva escatologica» della teologia politica altro non sarebbe che «lo pseudonimo teologico per la varianza ancora restante e per l'apertura indeterminata della storia politica della libertà umana». Noi aggiungeremmo: lo pseudonimo teologico per il difetto di speranza, e quindi di fondamento, della storia emancipatoria come compresa a Francoforte.

(48) Cfr. p. 255 s.

Ricordare il passato può dare origine ad intuizioni pericolose, e la società stabilita sembra temere i contenuti sovversivi della memoria. Ricordare è un modo di dissociarsi dai fatti come sono, un modo di « mediazione » che spezza per brevi momenti il potere onnipotente dei fatti. La memoria richiama il terrore e la speranza dei tempi passati ⁽⁴⁹⁾.

Il testo di Marcuse è sostanzialmente il referente unico per intendere il senso dell'espressione — quasi tecnica, nella fase di pensiero di Metz che stiamo considerando — di « memoria pericoloso-liberatrice ».

Del tutto coerente con il testo di Marcuse, ma più esplicito, è quello di Adorno, dalla *Dialettica negativa*, citato poco oltre da Metz ⁽⁵⁰⁾: anche in esso è rilevato come il « sapere del passato » sia obiettivamente iscritto nella conoscenza attuale; quando una tale conoscenza intende prescindere (« in forza di un'oggettivazione immobilizzatrice, ne fa *tabula rasa* »), di fatto non lo cancella, ma soltanto trasforma la tradizione in una « memoria inconscia » che incalza il pensiero alle spalle anziché di fronte. Vedremo poi come questa più esplicita riflessione di Adorno sul significato critico-liberante della memoria sia obiettivamente all'origine e sullo sfondo della « memoria pericolosa » di Metz.

Ciò che subito si deve sottolineare è che la memoria del passato è critica rispetto al presente — ma al presente in quanto preformato e mutilato da un pensiero unidimensionale, formalizzante e reificante — in quanto denuncia come false le sue pretese totalizzanti, in quanto cioè porta documento di un desiderio (attese, speranze, conflitti irrisolti) più grande di quello che la « coscienza attuale » comprende. La memoria « pericolosa » di Marcuse e Adorno è in tal senso memoria del desiderio inasaudito, e quindi della sofferenza; è memoria della « esigenza » che non può riconoscersi come colmata dal presente, e in tal senso è memoria « critica ».

Il passaggio da questa generica memoria « negativa » della salvezza assente, indicata dalla sofferenza pregressa, alla memoria cristiana è effettuato da Metz con una disinvoltura sorprendente:

Tuttavia a me sembra di aiuto solo una memoria determinata ⁽⁵¹⁾.

Nessuna argomentazione è prodotta a conforto di questa opinione (« a me sembra »). Le espressioni che seguono si preoccupano soltanto di abbozzare un rapporto tra la « memoria determinata » — ovviamente, quella di Gesù Cristo, ma l'ovvietà è tale solo per il teologo — e la critica sociale: quella memoria consentirebbe di superare la pura negatività della critica (di Adorno), e di ricevere dal suo oggetto determinato (Gesù Cristo) « quell'impulso che trasforma la "legge" della critica nello "spirito" della critica » ⁽⁵²⁾.

La logica, molto elittica, di questo nodo di pensiero di Metz dedi-

(49) *Op. cit.*, p. 257 s.; cfr. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1967, p. 116.

(50) *Ibid.*, pp. 261 s.

(51) *Ibid.*, p. 262.

(52) *Ibid.*, p. 263.

cato alla memoria ci sembra questo: egli ha scorto nell'appello di Marcuse e Adorno alla memoria del passato come istanza critica nei confronti dell'illuminismo inadempito un'interessante e inaspettata opportunità per rimuovere la tradizionale e irrisolta obiezione che la critica illuministica (l'uomo « maggiorenne », « autonomo ») muoveva ad ogni religione positiva, e cioè fondata su accadimenti storici determinati. Su questa opportunità s'è buttato con precipitazione, senza in alcun modo verificare la congruenza, la possibilità di *reductio ad unum*, della « memoria pericolosa » francofortese con la « memoria » che è indubbiamente parte integrante della fede cristiana. La trasfigurazione cristiana della « memoria pericolosa » gli consentiva inoltre di dare risposta alla obiezione di formalismo, di mancanza d'ogni riferimento cristiano-positivo, che era rivolta al suo primo progetto di teologia politica.

c. Teologia memorante-narrativa

Il problema del rapporto *Redenzione ed emancipazione* è formalmente affrontato da Metz in una conferenza del 1972⁽⁵³⁾, contemporanea e tematicamente in stretta relazione con l'altra conferenza, *Breve apologia del narrare*⁽⁵⁴⁾ che segna un'ulteriore acquisizione del complessivo pensiero teologico di Metz: l'acquisizione cioè della categoria del « narrare », che congiunta a quella del « ricordo » definirebbe la figura fondamentale della teologia della redenzione, e quindi di tutta la teologia cristiana.

La tesi di fondo di *Redenzione ed emancipazione* è quella che afferma il carattere astratto e falso dell'interpretazione della storia umana come « emancipazione », messo in evidenza dalla concreta « storia della passione », o dalle storie di passione (perché quella storia « esiste propriamente come plurale tantum »). Insieme però la « storia della passione » mette in crisi ogni teologia « argomentativa » della redenzione, e richiede invece una soteriologia « memorante-narrativa ». In tal modo appunto il ripensamento del tema « redenzione », attraverso il confronto con il tema « emancipazione » mediato dal comune riferimento alla concreta « storia della passione », conduce Metz a quell'« apologia del narrare » svolta nell'altro contributo.

La confutazione dell'« emancipazione » come ideologia astratta e quindi disumanizzante è condotta da Metz pre-definendo — in modo per altro sommario ed impreciso — un concetto di essa.

(53) Tenuta a Monaco, nel contesto del convegno della *Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen* del 27-30 dicembre 1972, pubblicata poi negli atti, *Erlösung und Emanzipation*, Herder, Freiburg i. B., 1973, tr. it. *Redenzione ed emancipazione*, Queriniana, Brescia, 1975, pp. 152-177; ripresa nella raccolta di saggi J. B. METZ, *La fede, nella società e nella storia. Studi per una teologia fondamentale pratica*, Queriniana, Brescia, 1978, pp. 117-132, ma con libera rielaborazione. Citeremo dalla prima versione.

(54) Pubblicato su « Concilium » 9 (1973) 860-878, e ripresa e rielaborata nel già citato *La fede, nella società e nella storia*, pp. 197-210, dov'è precisata l'origine dell'articolo da una conferenza del 1972, cfr. p. 197. Anche in questo caso citeremo l'articolo nella prima versione di « Concilium ».

Nelle pagine seguenti perciò emancipazione è usata in senso universale, come una categoria fondamentale quasi storico-filosofica della moderna storia della libertà...

La comprensione dell'emancipazione come autoliberazione di gruppi e classi umane nella storia moderna della rivoluzione e dell'illuminismo pone quella tensione e quel contrasto nel rapporto tra redenzione ed emancipazione al quale si devono rivolgere le nostre riflessioni ⁽⁵⁵⁾.

Queste ed altre espressioni paiono intendere l'emancipazione come un processo o una serie di processi sociali caratteristici della storia moderna. Ma poi Metz sottolinea drasticamente « la totalità e l'assenza di compromessi della storia emancipatoria della libertà così intesa » ⁽⁵⁶⁾, e mostra così di intendere l'« emancipazione » come « teoria » (o « ideologia »), e non come movimento storico-pratico. In concreto, la « teoria » emancipatoria della storia cui Metz si riferisce è quella di Marx e in genere del marxismo, come mostrano gli espliciti cenni successivi a Marx stesso, a Bloch e ai maestri di Francoforte. Il fatto che « nel corso della storia più recente sono divenute sempre più evidenti le contraddizioni che compaiono all'interno della storia dell'autoliberazione umana universale » ⁽⁵⁷⁾, e che a tali contraddizioni abbiano prestato attenzione sia Bloch che i francofortesi elaborando una « dialettica dell'emancipazione », non disinnescava — secondo Metz — « quanto di totale e di esente da compromessi è presente nel concetto di emancipazione, ma, al contrario, lo rende più inattaccabile, impermeabile e immune nei confronti della contestazione esterna » ⁽⁵⁸⁾. L'osservazione è proposta da Metz nell'intento dichiarato di confutare il tentativo « di tutti coloro che nella dialettica dell'emancipazione vogliono vedere un fianco aperto per la storia della liberazione intesa cristianamente »; « in questa dialettica dell'emancipazione non può essere tollerato alcun piede teologico » ⁽⁵⁹⁾.

Tanta intransigenza nei confronti di un approccio più differenziato alla « dialettica dell'emancipazione » — di un approccio cioè che miri alla chiarificazione interna, e quindi presumibilmente all'integrazione di quella dialettica, anziché alla decisione alternativa, sì o no all'emancipazione — sorprende tanto più, quando si consideri la successiva critica di Metz all'emancipazione, che, come si vedrà, riproduce letteralmente proprio i motivi della « dialettica » dei francofortesi.

Preparato il campo in questo modo, facile è per Metz mostrare come l'« effettiva e sterminata storia della passione » decreti il nau-

(55) Ambedue le citazioni sono a p. 154.

(56) La traduzione italiana, qui e in molti altri passi, appare poco perspicua; il senso complessivo dell'espressione tedesca, *das totale und kompromisslose der so verstandenen emanzipatorischen Freiheitsgeschichte* (cfr. il testo tedesco in « Stimmen der Zeit » 98 (1973) 171-184, 172; nell'altra traduzione, *La fede, nella storia e nella società*, l'espressione diventa addirittura « l'aspetto totalitario e compromissorio della storia emancipativa », p. 118) è però chiaro: l'emancipazione costituisce obiettivo totalizzante della storia, che non tollera dunque « compromessi », e cioè composizione compensatoria con altri valori, i quali possano rimediare alla parzialità dell'« emancipazione » medesima.

(57) *Op. cit.*, p. 155.

(58) *Op. cit.*, p. 156.

(59) *Op. cit.*, pp. 156 e 157.

fragio del « concetto dialettico ed evoluzionistico di totalità emancipatoria » ⁽⁶⁰⁾. Gli aspetti della « storia della passione », rispetto ai quali l'« emancipazione » non viene a capo, sono quelli della « colpa » e della « sofferenza della finitudine e della morte ». Per quanto attiene al primo aspetto, Metz indugia un poco nell'illustrazione dei « meccanismi escusatori » mediante i quali l'*homo emancipator* tenta di esonerarsi da ogni responsabilità nei confronti del male (« passione ») reale; meccanismi che di fatto conducono all'inimicizia e all'autoillusione. Mentre la soteriologia cristiana, « iniziazione mistagogica dell'uomo al riconoscimento della propria situazione di colpa » ⁽⁶¹⁾, mostra sotto tale profilo di poter rendere ragione della « storia della passione ».

Per quanto attiene al secondo aspetto, Metz riproduce quasi verbalmente gli argomenti che Th. W. Adorno (e prima W. Benjamin) aveva prodotto contro una concezione progressistica della storia, in nome dei « vinti », dei morti, di coloro che nel passato hanno sofferto senza alcun senso e alcun compenso.

L'« autorità dei sofferenti », ossia la « tradizione sovversiva » del loro ricordo — assai più che la considerazione del tema della « colpa » — offre a Metz l'argomento decisivo per sviluppare anzi tutto una concezione della coscienza umana che non la riduca all'unità astratta dell'« io penso », e quindi della « ragione », *et quidem* della riflessione emancipatoria, ma la riconosca come « coscienza intrecciata in delle storie » ⁽⁶²⁾. Offre poi argomento per sviluppare — o meglio, qui solo introdurre — il tema di una « soteriologia memorante-narrativa » contrapposta a quella « argomentativa ».

Che cosa intenda Metz per « soteriologia puramente argomentativa » non è detto formalmente: l'idea dev'essere intesa solo per differenza rispetto alla soteriologia « memorante-narrativa », e rimane quindi molto indeterminata.

Vengono invece ricordati due modelli concreti (concreti, s'intende, unicamente per rapporto all'astratta formalità di « soteriologia argomentativa ») di una tale soteriologia: i due modelli che attualmente la teologia propone — secondo il giudizio di Metz — in ordine alla determinazione del rapporto « redenzione-storia »; del tutto trascurate sono invece le teologie della redenzione che in nessun modo tentano una articolazione di tale rapporto. Il primo modello è quello che « futurizza » la redenzione, rispetto all'attuale storia che è storia di passione; la redenzione cristiana viene in tal modo analogata ad un'utopia storica che soffre delle stesse insuperabili aporie d'ogni ideologia emancipazionistica. Il secondo modello invece tenta un'*Aufhebung* della « non-identità » che affligge l'effettiva storia umana di passione mediante la sua assunzione nella storia trinitaria di Dio (notiamo, tra parentesi, che l'interpretazione della sofferenza quale « non-identità » deriva ancora una volta dalla topica francofortese). Sono citati quali esponenti di tale tentativo E. Jünger, J. Moltmann, K. Rahner, H. Küng, H. U. Von

(60) Cfr. p. 160.

(61) È una definizione ripresa da K. Rahner, cfr. p. 165.

(62) *Op. cit.*, p. 169.

Balthasar: dunque, praticamente tutti i più significativi teologi che si sono occupati del tema soteriologico negli ultimi vent'anni.

Stabilire che cosa Metz scorga di comune in questi teologi, che cosa cioè intenda per *Aufhebung* della storia di passione nella dialettica trinitaria, è estremamente arduo — se non francamente impossibile — considerata la laconicità dell'esposizione⁽⁶³⁾.

Ancor più arduo è stabilire il senso della confutazione opposta a tali tentativi di « soteriologia puramente argomentativa ».

Riportiamo per esteso il brano — a nostro giudizio — più illuminante, anche se per se stesso molto oscuro:

Ogni qualvolta viene compiuto il tentativo, non di contrapporre paradossalmente in maniera semplicemente astorica o d'affermare la storia redentiva compiuta in Gesù Cristo *sul contrario* nella storia umana di passione, ma di comprendere e interpretare la divisione della stessa storia umana della passione nella dialettica della storia trinitaria di Dio, si ha il ricordato scambio tra la negatività della sofferenza e la negatività del concetto di sofferenza mediato dialetticamente⁽⁶⁴⁾.

Il testo è plausibilmente da intendere sullo sfondo della polemica di Adorno contro la « feticizzazione » del concetto, e dunque contro una conciliazione puramente concettuale della non-identità dell'uomo nella storia. Se è vera tale ipotesi, si misura di riflesso la laconicità della critica di Metz alla soteriologia argomentativa. Non si dice, con questo, che tale critica manchi d'ogni pertinenza; ma essa rimane oltre modo implicita e problematica, perché problematica è la critica del « concetto » svolta da Adorno, e solo implicito e non mediato (anzi, *juxta propria principia*, impossibile) è il rimando di Metz all'analisi « dialettica » di Adorno, tutta svolta sotto il segno dell'idea emancipatoria della storia umana.

La *Breve apologia del narrare* poco aggiunge ai suggerimenti laconici di *Redenzione ed emancipazione*, circa l'efficacia pratico-liberante del narrare e la sua attitudine ad istituire una mediazione tra salvezza e storia.

Il problema di questa mediazione — e dunque il problema del rapporto tra redenzione ed emancipazione — è indicato anche qui come quello cruciale della teologia, ed è ripetuta in termini identici rispetto all'altro articolo la critica delle concezioni « argomentative » della salvezza⁽⁶⁵⁾. A questo nocciolo teologico-critico sono premessi due paragrafi, che, in forma ipotetica, solo « probabile », suggeriscono l'essenzialità del racconto nel linguaggio fondamentale del cristianesimo, appellandosi oltre che all'evidenza del testo biblico a più generali teoremi riguardanti l'insufficienza della « ragione » (« Kant parlava acutamente di un inizio rapsodico del pensiero, inaccessibile ad una ricostruzione del tipo argomentativo », p. 863), e d'altra parte il « senso pratico e performativo del racconto ». Le testimonianze contemporanee invocate a conforto di tali tesi sono quelle di W. Benjamin e M. Buber.

(63) Due paginette scarse, *op. cit.*, pp. 171-173.

(64) *Op. cit.*, p. 173.

(65) Cfr. pp. 869-874.

I problemi — ovviamente in linea di principio distinti — del rapporto ragione-narrazione da un lato e del rapporto teologia-narrazione dall'altro sono indistintamente trattati, costringendo il discorso se non altro per questo a mantenersi ad un livello di estrema genericità.

L'indistinzione per altro non sembra possa essere spiegata riferendola come a sua causa unicamente agli intenti preliminari e suggestivi di questa « breve apologia »; essa corrisponde piuttosto ad una struttura logica (« argomentativa ») della riflessione di Metz. La ragione illuminista ed emancipatoria, che è poi la ragione dell'epoca presente, presume d'emanciparsi totalmente dal racconto, quasi esso fosse un'espressione della minorità pre-critica e ledesse l'autonomia della ragione stessa. Ma di fatto l'oggettivazione e l'« inattualità » alla quale la ragione storico-critica condanna il passato pone le premesse per iniziare « la marcia verso l'inumanità »⁽⁶⁶⁾.

Il rimedio è la persistente presenza di una tradizione viva, memorante-narrativa, la quale riproduce nel presente « ricordi pericolosi ». Il cristianesimo è una tale tradizione; la teologia deve riconoscerlo ritrovando il carattere fondamentale « narrativo » del suo *logos*. Dunque il cristianesimo (o, rispettivamente, la teologia di contro alla ragione astratta-emancipatoria) è il rimedio alla disumanità della società della tecnica.

Gli argomenti prodotti da Benjamin o da Adorno a favore del narrare e della memoria sono da Metz immediatamente fatti valere a favore del cristianesimo, del quale si può immediatamente e plausibilmente dire che ha struttura memorante-narrativa. Ma questa trasposizione troppo precipitosa di argomenti conduce insieme tendenzialmente (la riserva è d'obbligo, considerata la laconicità dell'articolo) all'esito imprevisto di attribuire alla memoria cristiana i tratti della memoria adoniana: e cioè, i tratti di una memoria che è memoria di sofferenza, di non-identità, di « irrazionalità »; memoria che inquieta, è « pericolosa », ma non è in nessun modo fondamento di speranza o di salvezza. Dell'unicità di Gesù Cristo, della sua risurrezione, del se e del come la risurrezione possa essere intesa quale « racconto », Metz non dice nulla.

5. Concetto, memoria e redenzione in Adorno

Ciò che più sconcerta e delude nel pensiero di Metz è questo: esattamente quei temi della memoria, del dolore e della narrazione ch'egli deriva dal pensiero di Benjamin, Adorno e Marcuse, ma al modo di scampoli frammentari e dissociati da ogni trama di riflessione di una qualche consistenza, si trovano in quegli autori come articolazioni « argomentate » di una riflessione che obiettivamente tende a rompere gli schemi irrigiditi di un pensiero illusoriamente emancipatorio e a

(66) È la tesi esplicita di TH. W. ADORNO, nella sua *Thesen über tradition*, cit. qui a p. 876; tutto il paragrafo 5, pp. 874-877, è espressamente dedicato alla « struttura fondamentale narrativa della ragione critica », e non immediatamente della ragione teologica.

ritrovare lo spazio di una più autentica speranza per l'uomo. Esattamente in questa critica degli schemi recepiti dalla filosofia moderna e contemporanea trova posto anche un pensiero della « riconciliazione », della « risurrezione », della « salvezza », con trasparenti reminiscenze religiose. Si tratta certo di un pensiero incompiuto, elusivo, suscettibile a sua volta di pertinente critica: ma appunto perciò è questa critica che ci si sarebbe attesa, e non la citazione elusiva di questo o quell'altro aforismo.

Il tema della « memoria » appartiene, nell'ambito della scuola di Francoforte, soprattutto ad Adorno, dal quale lo deriva lo stesso Marcuse⁽⁶⁷⁾, a cui appartengono le espressioni caratteristiche di Metz della « memoria sovversiva » o della « memoria pericolosa »: in ogni caso, della memoria come istanza pratica e critica nei confronti del presente.

Ci limitiamo ad evocare a grandi linee il contesto entro il quale è proposto il tema della memoria in Adorno, riferendoci principalmente alla sua opera *Dialettica negativa*, comunemente apprezzata quale summa del pensiero maturo di quell'autore⁽⁶⁸⁾.

L'obiettivo cruciale a cui mira la *Dialettica negativa* è quella di risolvere l'autarchia o il « feticismo » dei concetti: « Inerisce al loro senso il fatto che non si acquietino nella propria concettualità, sebbene in quanto comprendono il non-concettuale come proprio senso, lo assomilino tendenzialmente a se stessi e così restino chiusi in sé. Il loro contenuto gli è sia immanente, cioè spirituale, che ontico, cioè loro trascendente. Riescono a liberarsi del loro feticismo tramite l'autocoscienza di questo fatto » (p. 11). Con mille espressioni nell'« Introduzione » alla *Dialettica negativa*, Adorno sottolinea come: « Mutare questa direzione della concettualità, riportarla al non-identico, è la cerniera della dialettica negativa » (p. 12). « Dialettica », in quanto non si sceglie una impossibile immediatezza del reale, dell'« essente », degli *onta*, di contro al formalismo del concetto; « negativa », in quanto l'eccedenza non-concettuale del reale, la non-identità che si contrappone alla tensione del concetto verso l'« identificazione » — « Pensare significa identificare » (p. 5) — sospende continuamente la definitività delle determinazioni concettuali.

« L'utopia della conoscenza sarebbe di aprire con concetti l'aconcettuale senza renderglielo simile » (p. 9).

L'« utopia della conoscenza », d'altra parte, si converte in conoscenza dell'utopia: e cioè, in perseguimento speculativo di ciò che non ha posto nell'immediatezza del reale, e che pure è postulato perché il reale ne riceva figura e senso.

Nel quadro di questo programma di lotta al « feticismo » del concetto Adorno recensisce l'intera storia della filosofia moderna.

Essa è fondamentalmente intesa quale storia della *ratio* borghese, e le sue insuperabili aporie sono intese come riscontro dell'incompiu-

(67) *Eros e civiltà*, cit., p. 116, cita per esteso un passo di TH. W. ADORNO, *Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit?* del 1960, che esprime un pensiero poi ripreso da Adorno, in *Dialettica negativa*.

(68) Cfr. per esempio T. PERLINI, *Che cosa ha veramente detto Adorno*, Ubaldini, Roma, 1971, p. 13 e bibliografia italiana su Adorno alle pp. 186-192.

tezza dell'«emancipazione» rivendicata per sé dal soggetto borghese. Mentre ai suoi inizi tale *ratio* esercitò una salutare ed «emancipatoria» critica nei confronti dell'ordine feudale, poi essa «ebbe subito paura del caos di fronte alle macerie, sua opera» (p. 19). L'espressione di tale paura è secondo Adorno il «sistema» filosofico: «La grande filosofia fu accompagnata da uno zelo paranoico di non tollerare nient'altro che se stessa, e perseguirlo con ogni inganno della propria ragione, mentre quello (e cioè, l'altro dalla filosofia, n.d.r.) si ritira sempre più di fronte alla persecuzione» (p. 20).

La riconduzione analitica di tutte le grandi correnti filosofiche moderne — Kant, Hegel, l'esistenzialismo, la fenomenologia, il neopositivismo, per citare solo le figure dominanti — alla figura della *ratio* borghese o sinonimamente della concettualità autarchica e feticistica, ha occupato l'intero arco del pensiero di Adorno ed è riproposta schematicamente nell'«Introduzione» alla Dialettica⁽⁶⁹⁾.

Parecchio congetturali e affrettate appaiono le frequenti insinuazioni di Adorno che tendono ad interpretare e condannare come «ideologia» l'incapacità, di fatto verificabile, delle diverse figure del pensiero moderno e contemporaneo a produrre una prassi libera e liberante — o, più esplicitamente noi diremmo, una prassi etica. Ma pertinente ci pare invece questo aspetto complessivo della critica di Adorno: e cioè, la rilevazione della stretta connessione che sussisterebbe tra «feticismo» dei concetti ed elusione del problema pratico, o, immediatamente connesso al precedente, del problema del valore.

L'attenzione all'aspetto a-concettuale del pensiero si converte sotto tale profilo nell'attenzione all'aspetto per cui il pensiero è legato alla esperienza del desiderio e del dolore. E d'altra parte l'attenzione al desiderio e al dolore si realizza attraverso la figura della memoria, dell'immaginazione, del recupero della tradizione e della storia, che la *ratio* illuministica aveva proscritto. Il pensiero dell'utopia — e quindi il recupero di quelle categorie della tradizione teologica sopra accennate — è raggiunto attraverso tale via: l'utopia è ciò che nell'attesa del passato si annuncia, e che invece nel pensiero logico-calcolante è cancellato.

Questo plesso di pensieri è svolto nella speculazione di Adorno in maniera alquanto dispersa, spesso incline all'aforismo solo allusivo — è una caratteristica questa per altro che è propria dell'intera sua produzione.

La forma stessa del pensiero favorisce l'indeterminatezza e l'obiettiva confusione di temi e problemi che, per quanto intuitivamente collegati, pure non sono immediatamente sovrapponibili.

La forma dell'aforisma è esplicito genere letterario in *Minima Mo-*

(69) Cfr. in particolare le pp. 29-47; ma poi la polemica con Heidegger è più diffusamente svolta alle pp. 53-118; quella con Kant alle pp. 189-268; e quella con Hegel alle pp. 269-325. Per una sintetica esposizione delle posizioni di Adorno nei confronti delle diverse correnti del pensiero filosofico moderno e contemporaneo cfr. T. PERLINI, *Che cosa ha veramente detto Adorno*, op. cit., pp. 144-175.

ralia, dove già troviamo le prime formulazioni relative ai temi della memoria, del desiderio, della dimensione storica del pensiero.

La memoria è per un primo aspetto connessa alla percezione sensibile immediata, plasmata dal desiderio dell'uomo: mentre la totalizzazione logico-calcolante procede per eliminazione di questa percezione, che invece appartiene obiettivamente alla sua archeologia, la « fantasia » integra utopicamente la memoria senza cancellarla:

Poiché anche le più remote oggettivazioni del pensiero traggono alimento dagli impulsi, il pensiero, distruggendoli, distrugge la condizione di se stesso. Non è la memoria inseparabile dall'amore, che vuole conservare ciò che passa, ed ogni vuoto della fantasia non è generato dal desiderio, che trascende ciò che esiste e pur gli resta fedele, in quanto traspone i suoi elementi? (...) il pensiero che uccide suo padre, il desiderio, è colpito dalla nemesi della stupidità. La memoria è stigmatizzata come infida, irrazionale, incalcolabile. Di qui una brevità intellettuale di respiro, che si realizza nella soppressione della dimensione storica della coscienza, e deprezza immediatamente l'appercezione sintetica, che, secondo Kant, non è separabile dalla « riproduzione nell'immaginazione », dal ricordo ⁽⁷⁰⁾.

Come si vede in questo testo il tema della memoria è subito associato a quello dell'« appercezione », plasmata dal desiderio, a quello dell'« immaginazione », del rapporto immediato della coscienza all'oggetto, di quel rapporto mediante il quale l'oggetto è plasmato dal desiderio e insieme il desiderio si identifica mediante l'oggetto. Di questo oggetto il concetto tenta, ma senza riuscire, l'identificazione. La memoria della percezione immediata deve rimanere, e non deve invece essere sostituita dal concetto (che per sé si esonerebbe dalla « memoria »); anche se Adorno riconosce al concetto, e quindi al giudizio del pensiero astratto, una funzione positiva: quella di tracciare una via volta all'obiettivo « utopico » dell'identificazione, che è il medesimo obiettivo perseguito dal desiderio.

Connessa a questo scarto tra « appercezione » e « pensiero » (logico-concettuale) è l'idea che la « storia » — nella sua effettualità resistente ad ogni trasposizione sistematica tentato dal pensiero formalizzato — è fatta da ciò che nella percezione delle cose rimane come desiderio non esaudito, come sofferenza:

L'elemento storico nelle cose non è che l'espressione della sofferenza passata... Il tutto è il falso ⁽⁷¹⁾.

I due aforismi suonano trasparentemente polemici nei confronti di Hegel (« il vero è il tutto ») e di ogni comprensione della storia che presuma risolverla nel concetto, senza più alcuna tensione all'inadempimento.

E in corrispondenza obiettiva con questo nucleo più originario e lo-

(70) *Minima moralia*, p. 112 s.

(71) *Minima moralia*, pp. 39 s. Si confronti anche l'aforisma *Paysage*, pp. 38 s., che dal « paesaggio americano », senza traccia di mano umana, trae una immagine di ciò che non lascia memoria, perché non porta in sé traccia del desiderio (della sofferenza).

gicamente più fondamentale di pensiero — al di là della forma aforistica e frammentaria di esso — che sta anche l'idea della memoria dei « vinti » — così almeno ci pare. L'idea è derivata per altro dal maestro W. Benjamin:

Se Benjamin ebbe a dire che la storia è stata scritta finora dal punto di vista del vincitore e deve essere scritta da quello dei vinti, occorre aggiungere che la conoscenza deve bensì rappresentare la logica infausta della successione di vittoria e disfatta, ma deve rivolgersi — nello stesso tempo — a ciò che non è entrato in questa dinamica, a ciò che è rimasto per via: ai prodotti di scarto e ai punti ciechi che sono sfuggiti alla dialettica. È dell'essenza del vinto, apparire, nella sua impotenza, inessenziale, marginale, ridicolo. Ciò che trascende la società dominante non è solo la potenzialità che essa ha sviluppato, ma anche ciò che non è entrato nelle leggi del movimento storico. La teoria si vede rinviata all'obliquo, all'opaco, all'indeterminato, che, come tale, ha senza dubbio qualcosa di anacronistico, ma non si esaurisce nell'inevitabile, perché ha giocato un tiro alla dinamica storica. Ciò appare, meglio che altrove, nell'arte ⁽⁷²⁾.

I « vinti », l'« anacronistico », meritano memoria; esattamente come testimoni dell'inadempimento, del non « pensato » dal concetto ⁽⁷³⁾. Sottolineiamo come, al di là della plausibile connessione logica tra memoria dei « vinti » e memoria di ciò che è immediatamente « percepito » (e non passa nel concetto), le due determinazioni della memoria propongono due problemi diversi ⁽⁷⁴⁾. Da un lato, quello del rapporto tra immaginazione e concetto, che è insieme rapporto tra il desiderio (plasmante l'immaginazione) e il concetto; dall'altro, quello del rapporto tra desiderio umano e storia. Adorno suppone — e sarebbe già questa tesi da discutere — che la storia dei vincitori sia la storia del pensiero dimezzato (dell'illuminismo incompiuto, della ragione soggettivizzata, formalizzata e calcolante); ma anche concesso questo, a quale fondamento si appella l'idea che *non debba* essere così, e che i « vinti » debbano essere ricordati? Evidentemente, essa si appella alla assunzione che il desiderio dell'uomo *debba* essere integralmente esaudito, all'idea — in altri termini — della « redenzione » ⁽⁷⁵⁾. Ma a questo « dover essere » Adorno non sa dare fondamento. È il nudo « desiderio » dell'uomo, o anche, come Adorno dice con suggestiva ma insieme

(72) *Ibid.*, pp. 146 s.

(73) La premessa alla prima edizione di *Dialettica dell'illuminismo*, nel contesto del programmatico atto di sfiducia nella « coscienza attuale », chiarisce: « Non si tratta di conservare il passato, ma di realizzare le sue speranze. Mentre oggi il passato continua come distruzione del passato », p. 7.

(74) È facile intuire e sarebbe facile esplicitare, la logica comune sottesa all'apologia della memoria da un lato e all'apologia che Adorno — dubitativamente, ma con un'insistenza che in realtà lascia spazio a pochi dubbi — tesse dell'« individuo »: « molto della violenza della protesta è passato di nuovo (dopo Hegel) all'individuo », « Di fronte all'umanità totalitaria, che fa passare immediatamente per significato l'eliminazione della differenza, può darsi persino che qualcosa della forza sociale liberante si sia ritirato — temporaneamente — nella sfera dell'individuale », *Minima moralia*, p. 7.

(75) È il « punto di vista » della filosofia, come definita nel famosissimo ultimo aforisma di *Minima moralia*, p. 235, « la conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo ».

patetica trasfigurazione retorica, è il nudo « amore » ad essere posto come assoluto

Il pensiero che respinge più appassionatamente il proprio condizionamento per *amore* dell'incondizionato, cade tanto più inconsapevolmente, e quindi più fatalmente, in balia del mondo. Anche la propria impossibilità esso deve comprendere per *amore* della possibilità. Ma rispetto a questa *esigenza* che così gli si pone, la stessa questione della realtà o irrealtà della redenzione diventa pressochè indifferente ⁽⁷⁶⁾.

Il pensiero deve comprendere « anche la propria impossibilità », e dunque ciò che rimane vinto e appartato rispetto alla logica vittoriosa della storia effettuale, ciò che può essere solo oggetto di memoria, « per amore della possibilità », e cioè per amore di ciò che il desiderio deve postulare come possibile per trovare esaudimento. Il ripudio dell'argomentazione, quale possibile fondamento della speranza, e — identicamente — della morale, si trova espressamente in Adorno, là dov'egli afferma il « nuovo imperativo categorico » agli uomini dopo Auschwitz, che suona: « organizzare il loro agire e pensare in modo che Auschwitz non si ripeta, non succeda niente di simile ».

La certezza dell'imperativo — certezza « etica » — è tale, che tentarne un'impossibile (così la giudica Adorno) fondazione argomentativa è già commettere un crimine contro di esso:

Questo imperativo è tanto resistente alla sua fondazione quanto una volta la dattità di quello kantiano. Trattarlo discorsivamente sarebbe un delitto: con esso si può avvertire fisicamente il momento dell'aggiuntivo nell'etico. Fisicamente, perché esso è l'orrore divenuto pratico davanti al dolore fisico insopportabile, cui gli individui sono esposti, anche dopo che l'individualità come forma riflessa spirituale si *predispone* a scomparire. La morale sopravvive solo nel motivo materialistico non ritoccato. Il corso della storia impone al materialismo ciò che tradizionalmente era il suo immediato contrario ⁽⁷⁷⁾.

Il contrario immediato del materialismo era la metafisica; contro la pretesa della filosofia post-metafisica « che il senso della vita sia quello che gli dà chi si pone il problema » ⁽⁷⁸⁾, Adorno afferma, basandosi sul « motivo materialistico non ritoccato », che occorre riconoscere un « al di là » del soggetto: « è compito della metafisica riflettere fino a che punto essi (i soggetti) tuttavia sono in grado di vedere oltre se stessi » ⁽⁷⁹⁾. Il significato dell'istanza « materialistica » in Adorno viene obiettivamente a convergere con la più fondamentale e più diffusamente svolta istanza di rompere i limiti del pensiero concettuale e giudicante, o — come anche egli si esprime — di rompere i limiti dell'interpretazione « idealistica » della conoscenza. Sotto questo profilo non solo nel testo citato, ma anche e soprattutto nelle pagine conclusive della parte seconda e più significativa della *Dialettica negativa*, dedicata alla delinea-

(76) *Ibid.*, p. 236, sottolineature nostre.

(77) *Dialettica negativa*, p. 330.

(78) *Ibid.*, p. 340.

(79) *Ibid.*, p. 340.

zione di « Concetto e categorie » di una tale dialettica, l'istanza « materialistica » è accostata a quella « teologica »:

L'aspirazione materialista di capire la cosa esige il contrario (di ciò che persegue l'« idealismo », n.d.r.): l'oggetto nella sua interezza si potrebbe pensare solo senza immagine. Tale assenza di immagine converge con il divieto teologico di farsi un'immagine di Dio. Il materialismo lo secolarizza, non permettendo di dipingersi positivamente l'utopia: questo è il contenuto della sua negatività. Esso è d'accordo con la teologia, laddove è più materialistico. La sua nostalgia sarebbe la risurrezione della carne, che invece è del tutto estranea all'idealismo, il regno dello spirito assoluto. Punto di fuga del materialismo sarebbe la propria negazione, la liberazione dello spirito dal primato dei bisogni materiali nella condizione della loro soddisfazione ⁽⁸⁰⁾.

È lecito però sollevare qualche obiezione nei confronti dell'adeguatezza del termine materialismo » per esprimere ciò che Adorno vuole esprimere, e cioè l'ulteriorità di ciò che l'uomo desidera rispetto al « concetto » che di esso può farsi il pensiero.

Appellandosi all'ostinata ricerca del perduto tempo dell'infanzia da parte di Proust, « contro ogni filosofia della vita, senza affatto la copertura delle religioni positive », Adorno giunge a sottoscrivere « la speranza nella risurrezione » ⁽⁸¹⁾, tentativamente espressa dal romanzo (in forma « narrativa », appunto).

È del tutto legittimo dunque chiedersi se la teologia memorante-narrativa di Metz affermi qualche cosa di più della dolorosa speranza-disperata ⁽⁸²⁾ di Adorno, tautologicamente trascritta nei termini della memoria di Cristo, rinunciando ad ogni tentativo di superare il tragico apofatismo della « dialettica negativa ».

6. Considerazioni sintetiche

La prospettazione sintetica del tema « emancipazione » che abbiamo tentato all'inizio di questo articolo, così come le osservazioni via via svolte in margine ai progetti teologici recensiti, già ci hanno dato modo di suggerire quali siano a nostro giudizio i compiti fondamentali che pone alla teologia il problema di istituire una mediazione tra fede nella redenzione e partecipazione responsabile al processo emancipatorio della civiltà.

Tentiamo ora, in conclusione, una rapida e più sistematica ripresa di queste indicazioni.

a. Emancipazione come problema morale

L'idea dell'emancipazione, prima di costituire problema per la fede cristiana, e quindi in rapporto alla concezione della salvezza dell'uomo

(80) *Ibid.*, p. 185.

(81) *Ibid.*, p. 342.

(82) « Solo per chi non ha più speranza ci è data la speranza », afferma W. Benjamin a conclusione dell'*Angelus Novus*, cit. da Th. W. Adorno, *Ibid.*, p. 341.

come salvezza donata da Dio al di là della storia, costituisce problema per se stesso.

L'esperienza del mutamento sociale è esperienza riflessamente presente alla coscienza umana soltanto in epoca moderna. Soltanto in epoca moderna, di conseguenza, si pone espressamente il problema del senso della storia come problema pratico: ossia, come problema del che fare della storia. L'idea di emancipazione, lasciando impregiudicata la sua indeterminatezza, è comunque idea che intende appunto sintetizzare il senso — la direzione e il valore — della storia quale compito deliberatamente perseguito dall'umanità nelle sue realizzazioni civili.

Vale la pena di sottolineare questa stretta connessione tra il plesso di idee approssimativamente indicato dal termine « emancipazione » e un'esperienza storico-civile determinata, qual è quella resa possibile dal processo cumulativo avviato dall'avvento delle scienze sperimentali e della tecnica. La stessa affermazione degli ideali di emancipazione dell'individuo nei confronti di « pregiudizi » sociali si è resa possibile sullo sfondo di un'economia di mercato, che per natura sua sollecita l'autonomia dell'individuo; sullo sfondo ancora dell'invenzione della stampa e del conseguente mutamento delle forme di diffusione del sapere, e così via. Sottolineare questa connessione non vuol dire ovviamente "ridurre" gli ideali emancipativi a "ideologia" sovrastrutturale della società moderna; così come non significa negare pregiudizialmente che quegli ideali si siano alimentati ad una tradizione culturale o religiosa, qual è quella ellenistico-cristiana. Vuol dire soltanto che l'affermazione di quegli ideali a livello di coscienza diffusa, l'emergere di quegli ideali come ideali civili, non sarebbe stato possibile se non nel contesto del mutamento sociale di cui si diceva. Esplicitare riflessamente tale rapporto è indispensabile per intendere i problemi che la emancipazione propone.

Il problema dunque al quale l'idea di emancipazione obiettivamente risponde è quello del senso pratico della storia, intesa come storia civile.

In quanto risposta ad un problema pratico, l'idea di emancipazione non può trovare chiarificazione che nel contesto del problema etico, nel contesto cioè dell'interrogazione circa il senso e il valore dell'agire umano in generale.

b. Elusione del problema morale nel pensiero contemporaneo

Si propone qui subito una sconcertante constatazione: pur appartenendo di diritto il problema del senso della storia all'ambito della riflessione etica, di fatto tale riflessione appare come tendenzialmente abbandonata proprio a partire dal momento in cui la problematica della storia diventa dominante nella cultura europea.

La coincidenza appare come non casuale. La crisi del pensiero morale, e quindi lo stesso progressivo occultamento del problema morale, sono significativamente connessi con la difficoltà del pensiero morale tradizionale a venire a capo dei nuovi problemi posti dal mutamento storico-sociale, e in particolare dal conflitto sociale.

La forma estrema assunta dal pensiero morale in epoca moderna, quella che prelude alla crisi, quella in rapporto alla quale inizia e continuamente si ripropone la critica del pensiero morale in genere, è la forma data ad essa da Kant. L'aspetto qualificante della morale kantiana, quello intorno al quale si concentra ogni successiva critica, è il formalismo, e cioè, la pretesa di quella morale di formulare l'imperativo dell'agire umano a prescindere da ogni riferimento all'empiria, e in particolare a prescindere da ogni riferimento all'esperienza "psicologica", agli aspetti "patologici" (connessi alla sfera del *pathos*, alla emozionalità, al piacere e al dispiacere, al desiderio e alla paura) dell'agire umano. Tale carattere formale dell'imperativo sembra a Kant la condizione necessaria per garantirne la categoricità, l'incondizionatezza o sinonimamente l'assoluta autonomia razionale. Subito conseguente rispetto al carattere formale e categorico dell'imperativo è l'impossibilità per il giudizio morale di aprirsi alla considerazione delle conseguenze obiettive, "materiali" (qui da intendere per contrapposizione alla "forma" intenzionale dell'agire), e quindi in particolare delle conseguenze storico-sociali del comportamento umano.

Per tali aspetti il pensiero kantiano ispira, e in ogni caso dà espressione emblematica alla forma della coscienza morale caratteristica della nuova cultura egemone: quella correntemente qualificata come « borghese ». Effettivamente nel modo di sentire della borghesia dell' '800 la morale è "privatizzata": come a dire, nettamente distinta dal diritto e da ogni altra forma di norma avente sanzione pubblica e civile, rivendicata all'esclusiva competenza della coscienza individuale. La morale è "privatizzata", non nel senso che i suoi valori o le sue norme formali fundamentalissime siano misconosciute o ignorate a livello di opinione pubblica civile, ma nel senso che la mediazione tra quei valori e quelle norme da un lato e i comportamenti concreti dall'altro è operata nell'insindacabile sfera dell'intenzione soggettiva e individuale. Appunto in rapporto ad una tale figura di coscienza morale si rende plausibile la critica del pensiero morale, e quindi la sua obsolescenza in epoca moderna e contemporanea. Per un lato quella figura di coscienza morale appare incapace di fondare la responsabilità del singolo in rapporto alla vicenda storico-sociale: tale incapacità è posta in evidenza dalla tipizzazione che Weber propone della *Gesinnungsethik* e rispettivamente della *Verantwortlichkeitsethik* quali etiche alternative. Già il pensiero di Hegel cercava di rimediare al « formalismo » kantiano, alla tragica spaccatura tra intenzione della ragione pratica ed effettualità empirica, sostituendo all'istanza di un ipotetico imperativo categorico a-priori l'istanza della totalità dialettica dischiusa dal processo storico, secondo l'incisivo aforisma: « l'Assoluto è risultato ».

Per altro lato, subito conseguente al primo, quella figura di coscienza morale si presta al sospetto: essa, in nome di principii formalissimi e indeterminatissimi, si presta alla legittimazione d'ogni sistema di rapporti sociali. Non un'istanza ideale-astratta, ma soltanto l'indicazione di un futuro praticamente producibile e per sé giustificato, può

costituire principio determinato di critica del comportamento umano, quando ci si ponga dal punto di vista degli interessi civili.

La causa della risoluzione sostituisce nel pensiero di Marx, almeno intenzionalmente, ogni possibile morale. Sia nel caso di Hegel che nel caso di Marx, seppure con determinazioni ovviamente diverse, si determina un analogo risultato, sotto il profilo del nostro tema: non solo l'emancipazione storico-sociale determina la crisi del pensiero morale, nel senso che per essere pensata e praticata essa deve sostituire la istanza della totalità storica all'istanza formale della norma etica astratta; ma l'emancipazione così concepita assume insieme i tratti di una salvezza secolare dell'uomo, pregiudicando ovviamente ogni possibile fede in una salvezza dell'uomo non prodotta dall'uomo stesso nella storia.

c. I compiti della teologia morale

Se queste considerazioni effettivamente colgono, sia pure con estrema schematicità, le linee essenziali della crisi del pensiero morale sotto la pressione del problema del mutamento sociale⁽⁸³⁾, i problemi pregiudiziali che si impongono al pensiero cristiano in ordine ad un confronto critico con il pensiero dell'epoca sono per un lato quelli connessi ad una fondazione della morale che eviti lo scoglio del formalismo, e per altro lato quelli connessi allo specifico problema etico-sociale. L'affronto di questi problemi consentirebbe insieme, a nostro giudizio, di porre in termini pertinenti lo stesso problema del rapporto tra redenzione ed emancipazione.

Di fatto accade invece che anche il pensiero cristiano abbia fino ad oggi dedicato assai scarsa attenzione alla problematica etica. A spiegare tale omissione, oltre ai motivi generali, connessi alla dimenticanza di quella problematica nel pensiero filosofico contemporaneo, e quindi al difetto di sollecitazioni che per tale via giungono alla teologia, si aggiungono motivi specifici connessi all'assetto tradizionale delle discipline teologiche. La netta separazione tra dogmatica e morale, e connessa a quella separazione il carattere non teorico-pratico ma solo pratico-pratico o casistico della teologia morale, hanno avuto larga responsabilità nel determinare un evidente sottosviluppo della riflessione cristiana sul tema morale.

Sviluppiamo brevemente le due indicazioni sopra enunciate.

Per quanto riguarda la questione del formalismo, osserviamo come certamente l'idea di bene in senso morale — ossia l'idea capace di istituire il criterio assiologico di giudizio pratico — non si lasci determinare empiricamente, o in particolare « patologicamente »: e cioè, quasi identificando il bene con il « benessere », con ciò che attualmente

(83) La crisi del pensiero morale ha alla sua origine molti altri ordini di fattori, sia di ordine strutturale (« anomia » della società urbana, estremamente mobile, caratterizzata da prevalenza di rapporti funzionali e parcellizzati tra gli uomini) che di ordine ideale (egemonia del pensiero scientifico-sperimentale, affermarsi di prospettive « empiriche » di studio anche a proposito dei fatti di cultura, quali la psicologia e la sociologia).

è esperito come corrispondente al desiderio dell'uomo, con ciò che è oggetto di *experimentum* in qualsiasi senso. Al contrario, il progetto dell'uomo di condizionare il suo agire ad un preteso *experimentum* di tal genere è esattamente la figura del peccato, secondo la rivelazione biblica. L'impossibilità dell'*experimentum boni* è il significato della qualifica biblica della norma morale quale comandamento di Dio, e dunque quale principio dell'agire che comporta obbedienza o sinonimamente fede. La concezione della norma morale come comandamento istituisce insieme, incoativamente, la differenza tra « bene » in senso morale e « bene » in senso escatologico (ossia, « salvezza » dell'uomo).

Il fondamento del vigore incondizionato della norma morale non è immediatamente offerto dalla prospettiva di un bene dell'uomo praticamente perseguibile e per sé giustificato; ma è immediatamente offerto dalla fede in Dio. In tal senso il vangelo raccomanda di non lasciarsi catturare da quella cura per la propria vita, che si esprime nell'affanno per il cibo e per il vestito, per la soddisfazione di ogni bisogno; ma di cercare il regno di Dio e la sua giustizia, perché tutto il resto sarà dato in più (cfr. Mt. 6,25-34).

E tuttavia il contenuto materiale del comandamento di Dio, o equivalentemente della norma morale, non può essere conosciuto se non in riferimento all'esperienza, e precisamente all'esperienza pratica del desiderio e del timore, del bisogno e della sua soddisfazione, del dolore e della gioia, della solitudine e dell'incontro, e così via. Non è necessario produrre molti argomenti a questo proposito, tanto la cosa è evidente.

Il problema è quello di comprendere il rapporto reciproco tra la determinazione della norma morale come comandamento di Dio che suscita un correlativo atteggiamento di obbedienza dell'uomo, e la determinazione della medesima norma come dispiegamento del desiderio dell'uomo, come "esegesi" della sua costitutiva e in qualche modo autoevidente aspirazione a vivere, e non morire.

Il tentativo insistente della tradizione occidentale è stato quello di chiarire questo rapporto mediante il ricorso alla distinzione tra ragione ed istinto, tra concetto universale e immediatezza empirica dell'impulso individuale. L'antica antitesi greca tra ragione ed istinto è in tal senso riletta come esplicazione dell'antitesi tra comandamento di Dio e (falso) desiderio di autoaffermazione dell'uomo. Il tentativo però conduce all'approdo aporetico del formalismo (razionalismo) kantiano.

Il chiarimento del rapporto tra comandamento di Dio ed autoaffermazione del desiderio di vita dell'uomo deve invece prodursi attraverso l'ostensione del carattere simbolico del desiderio umano: in ogni desiderio dell'uomo si annuncia e si nasconde insieme un più radicale ed indicibile desiderio, che non può essere definito concettualmente né tanto meno realizzato praticamente, ma solo può essere parzialmente e frammentariamente rappresentato dalle figure concrete del desiderare umano, credendone e sperandone la compiuta rivelazione e realizzazione da parte dell'amore fedele di Dio alla sua creatura. Le figure della promessa di Dio nella predicazione profetica, ma soprattutto la figura dell'adempimento di quelle promesse realizzata dalla predicazione e dal-

la storia tutta di Gesù, rivelano l'amore di Dio e insieme la salvezza dell'uomo.

Rivelano correlativamente il senso della condizione storico-universale di perdutezza dei figli di Adamo: rivelano, cioè, la salvezza come redenzione, il comandamento di Dio come invito alla conversione. Per essere appena un poco più espliciti, il peccato dei figli di Adamo ha sempre la figura del fraintendimento del desiderio determinato dell'uomo come desiderio ultimo ed esaustivo, e dunque irrinunciabile, anziché come cifra incompiuta di una promessa di cui solo Dio conosce il senso ultimo. In tal senso, « chi vorrà salvare la propria vita, la perderà » (Lc 9, 24); la vita che occorre perdere nel suo nome, per salvare quella vera, è precisata da Giovanni (12,25) come « vita in questo mondo », come vita della quale i nostri occhi possono delineare i confini.

Solo chiarendo questo rapporto simbolico fra bene in senso etico (ossia, bene praticamente perseguibile dall'agire umano, o meglio, al plurale, « beni penultimi » secondo la formula di Bonhoeffer) e bene in senso escatologico si potrà insieme intendere perché e in che senso la rivelazione biblica utilizzi le stesse figure per descrivere le opere buone degli uomini e l'opera buona di Dio (giustizia, diritto, fedeltà, verità, amore e così via); si potrà anche intendere la formula della predicazione di Gesù « siate perfetti come perfetto è il Padre vostro celeste » (Mt. 5,49) o le altre simili. Si potrà finalmente intendere come il valore supremo dell'agire umano nella prospettiva cristiana sia il valore testimoniale: « risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli » (Mt 5,16); come dire: perché vedendo le vostre opere buone credano nell'amore di Dio, sperino nella vita che da Lui proviene.

L'aspetto testimoniale dell'agire morale è appunto quello che conferisce ad esso un'immediatezza di riferimento al comandamento di Dio, che nessuna considerazione delle conseguenze storiche (mai assolutamente prevedibili, e quindi calcolabili) può compromettere. Non per nulla la figura emblematica della santità cristiana è quella del martirio.

d. Comprensione del problema etico-sociale nella sua specificità

Sullo sfondo delle considerazioni etico-fondamentali così abbozzate la riflessione teologica deve poi impegnarsi a determinare la specifica problematica etico-sociale.

Già abbiamo accennato all'aporia caratteristica che si prospetta, quando si tenti di correlare il giudizio sull'agire umano dal punto di vista della sua responsabilità storico-sociale e il giudizio sul medesimo agire in termini morali.

Sembrerebbe che il primo giudizio debba necessariamente riferirsi alle conseguenze, agli effettivi risultati che dal punto di vista della complessiva vicenda sociale conseguono a determinati comportamenti dei singoli; in tal senso quel giudizio sembra essere possibile solo e sempre in termini congetturali, e sembra insieme essere continuamente esposto di necessità alla confutazione o alla verifica da parte della storia successiva. Mentre invece il secondo giudizio aspira all'incondizionatezza,

e si formula — come sopra dicevamo — con riferimento all'aspetto testimoniale dell'agire umano, non con riferimento alle conseguenze.

L'aporia non si può risolvere scegliendo un corno dell'alternativa, o magari dividendo i comportamenti umani in due ambiti, rigorosamente dissociati, in ciascuno dei quali vigerebbe ora la *Gesinnungsethik* ora la *Verantwortlichkeitsethik*.

Non si può, in particolare, risolvere tentando di ridurre ogni criterio etico al criterio storico-sociale, o « politico »⁽⁸⁴⁾: quasi potesse ridursi il senso, e quindi il valore d'ogni comportamento umano alla serie storica di effetti ad esso conseguenti nel contesto della storia universale.

Tale riduzione equivarrebbe al riconoscimento di un insuperabile ambiguità d'ogni comportamento umano, quando si consideri la nostra impossibilità a conoscere il processo intero della storia universale, e tanto più a conoscere adeguatamente i modi dell'interazione tra le nostre scelte e questa storia. Ma prima ancora che ad una tale obiezione, la riduzione prospettata si espone a quell'altra: essa elude il problema di determinare in che senso la storia universale possa offrire un criterio di valore; oppure risolve un tale problema postulando un *happy end* che — al di là della sua congetturalità — non si saprebbe come legittimare quale imperativo categorico per la libertà della persona individuale. Il bene in senso etico — ossia, ciò che si impone incondizionatamente alla mia libertà — non può avere ultimamente la figura del « risultato » storico.

È vero che esiste un'accumulazione storico-sociale, un'oggettivazione della prassi umana in un complesso di « risultati », suscettibili di fungere quali condizioni obiettive della vita sociale delle generazioni successive. Senza entrare qui nella complicata disputa terminologica, possiamo tuttavia allusivamente designare tale complesso di oggettivazioni — tale « spirito obiettivo » per dirla hegelianamente — come « civiltà » o « cultura ». In esso vanno incluse, non solo le realizzazioni dello spirito umano nel campo delle scienze e delle tecniche, ma anche le istituzioni della vita sociale e — strettamente unite ad esse — le acquisizioni etico-politiche; pensiamo ad esempio alle proclamazioni dei

(84) Alla tentazione di ridurre il problema morale al più comprensivo problema politico mostra di indulgere il pensiero di Metz, con formule quali questa: « Prendere sul serio il primato della prassi nella teologia vuol dire riferirsi non solo alla prassi etica nel senso stretto, bensì anche alla sociale », *La fede, nella storia e nella società*, p. 61 (sottolineature nostre); oppure nella pagina precedente, là dove valuta il pensiero di Marx come superamento di quello di Kant, nella medesima linea del « primato della prassi »: « Solo con Marx si fa chiaro che la prassi morale individuale non è affatto socialmente neutrale né politicamente innocente e che pertanto l'interpretazione "puramente etica" della prassi sociale lavora sempre con sostituzioni. Essa parla "dell'uomo" e intende per questo il soggetto di volta in volta socialmente costituito ». In realtà il soggetto morale non deve essere e di fatto mai è del tutto un soggetto « socialmente costituito »; in ogni caso è la « costituzione » di tale soggetto, per il tramite del riferimento ad un'istanza più che sociale, che sola può offrire un fondamento all'affronto anche del problema etico-sociale, che è problema più stretto, e non più largo, del problema etico *tout-court*.

« diritti dell'uomo » o dei « diritti dei popoli » che si sono prodotte nel nostro secolo.

In rapporto a tale processo cumulativo della civiltà si può pensare anche la pertinenza — e si debbono insieme pensare i limiti — di idee quali quelle di progresso, di emancipazione, di liberazione, o altre simili.

In ogni caso l'umanità dell'uomo non è il « risultato » delle condizioni sociali della sua vita; la libertà dell'uomo, in particolare, non è il « risultato » della liberazione o dell'emancipazione. Ma al contrario, soltanto alla luce di una precedente idea di libertà — di un riconoscimento della libertà come proprietà e diritto inalienabilmente inerenti all'essere dell'uomo — potrà essere deciso che cosa è liberazione e che cos'è alienazione dal punto di vista della storia civile.

La fondazione dei valori etici al di là d'ogni riferimento alle realizzazioni obiettive della storia civile, lungi dall'essere un impedimento alla responsabilità storico-civile dell'uomo, ne è la condizione. Ma insieme una tale fondazione conduce alla constatazione del carattere insuperabilmente parziale, congetturale e alla fine anche ambiguo d'ogni realizzazione civile.

Una tale fondazione per altro non può prodursi se non nel contesto delle opzioni relative al senso del destino ultimo dell'uomo, ossia relative alla sua possibile « salvezza ». Di proposito si dice « opzioni », perché ad un tale senso non si può accedere se non a prezzo di una scelta, di una fede, di un credito aperto nei confronti dell'inevidente.

e. Teologia del fatto civile

In questo quadro occorre che la riflessione cristiana sviluppi una considerazione propriamente teologica sulla civiltà, sulle sue istituzioni, e in particolare sull'istituzione politica: una considerazione che illumini la duplice valenza della realtà civile, posta in evidenza dalla storia biblica⁽⁸⁵⁾. Per un lato essa corrisponde ad un comandamento del Dio creatore, e dunque ad una necessità strutturalmente inerente alla convivenza umana (« Crescete e moltiplicatevi, riempite la terra e assoggettatela », Gen 1,28). Per altro lato la civiltà, o la città degli uomini, sta sotto il segno di un'universale condizione di peccato, che non è rimediabile alla radice mediante le risorse della civiltà medesima, e che rende dunque le realizzazioni civili tutt'altro che *kompromisslos* (al contrario di ciò che Metz intende come carattere essenziale del processo emancipatorio moderno): esse sono invece esattamente sotto il segno del compromesso, del praticamente possibile — un possibile sempre distante da quella suprema giustizia solo capace di adeguare il desiderio di salvezza dell'uomo.

Questo « pessimismo » cristiano a proposito della civiltà, questa radicale « estraneità » del cristiano rispetto alla città in senso civile, questa « estraneità » messa in evidenza dall'incapacità del cristiano a trovare nella civiltà una « patria », un orizzonte ultimo ed esaustivo per le sue

(85) Abbiamo tentato una sintesi di teologia biblica sul tema della civiltà nella nostra *Introduzione all'etica sociale*, dispense del « Centro "Ut unum sint" », pro manuscripto, Roma 1977, pp. 157-199.

scelte e le sue valutazioni (cfr. Eb 11,13-16; Col 3,20; I Cor 7,29-31), non possono essere interpretati quasi come legittimazione di una *fuga mundi*, di un disimpegno nei confronti dell'impegno civile.

Piuttosto il « pessimismo » è la condizione che consente ed impone al cristiano di dedicarsi senza illusione e senza scoraggiamento a ciò che è storicamente e praticamente possibile, pur nella consapevolezza che questo possibile non è tutto, non è mai l'« emancipazione » dell'uomo da ogni male e schiavitù, non è mai l'evento risolutivo che compirebbe la preistoria e inizierebbe la storia vera dell'uomo; l'« estraneità » del cristiano d'altra parte è strettamente connessa a quella speranza nella « città dalla salde fondamenta, il cui architetto e costruttore è Dio stesso » (Eb. 11,10), che consente ed impone di guardare ed operare con occhio critico nella città presente.

f. L'immaginazione del futuro storico

La mediazione tra speranza escatologica nella nuova città (nella redenzione) e giudizio sulla città presente non si produce al modo dell'applicazione deduttiva di un codice generale alle circostanze presenti. Si produce piuttosto mediante un'interpretazione di tali circostanze che è insieme una valutazione di esse; un'interpretazione che consente di scorgere i nessi reciproci che attraversano la molteplicità dispersa della situazione storico-sociale data, e che istituisce a partire da essa la figura di un progetto storico insieme possibile e buono; tale progetto integra i frammenti nella direzione della speranza escatologica, pur nella consapevolezza della permanente differenza tra tale speranza e ogni possibile realizzazione civile. Si propone qui un ulteriore plesso di problemi: quello relativo all'immaginazione storico-sociale o all'« ideologia »⁽⁸⁶⁾. In rapporto all'unilaterale inclinazione della « teologia politica » a far valere il riferimento teologico o — equivalentemente — escatologico in senso puramente critico-negativo (« riserva escatologica »), occorre viceversa sviluppare anche il versante positivo e creativo della tensione escatologica cristiana, quando venga riferita ai temi etico-sociali.

Espressamente lo nota Paolo VI, quando riferendosi all'appello alla utopia, dopo averne notato il possibile carattere evasivo, insieme riconosce « che questa forma di critica della società esistente stimola spesso l'immaginazione prospettica, ad un tempo per percepire nel presente le possibilità ignorate che vi trova inscritte e per orientare verso un futuro nuovo; tramite la fiducia che dà alle forze inventive dello spirito e del cuore umano essa sostiene la dinamica sociale; e se non si nega a nessuna apertura, può anche incontrarsi con il richiamo cristiano »⁽⁸⁷⁾. Occorre però che questo riferimento « utopico » non intervenga arbitrariamente (come quel « comodo pretesto per chi vuol eludere i

(86) Secondo una delle possibili accezioni del termine assai controverso: cfr. a questo proposito, e più in generale sul tema dell'immaginazione storico-sociale la nostra rassegna *Ideologia, prassi politica e fede*, in « La Scuola Cattolica » 104 (1976) 243-268.

(87) *Octogesima adveniens*, n. 37.

compiti concreti e rifugiarsi in un mondo immaginario », denunciato da Paolo VI nelle righe immediatamente precedenti), ma ad esso sia scavato per così dire un posto, sia offerta una legittimazione, mediante la analisi determinata delle istanze e delle aporie concretamente emergenti dalla dialettica sociale.

In tal senso, non si può procedere — come nominalmente pretende Metz — contrapponendo ad una « emancipazione » che non tollera alcuna intromissione del « piede teologico » l'alternativa della speranza cristiana nella redenzione; ma occorre piuttosto istituire una positiva ed « argomentativa » mediazione tra questa speranza e quel processo, aporetico e sempre inconcluso. Ma perché una tale mediazione possa essere istituita in maniera determinata con riferimento all'epoca contemporanea della storia universale, occorre pregiudizialmente che la teologia sviluppi la riflessione generale sul rapporto tra speranza e storia, tra etica evangelica ed etica sociale, provvedendosi in tal modo gli strumenti critici per il giudizio del presente e l'immaginazione del futuro possibile a partire dal presente; provvedendosi gli strumenti che consentono di individuare e perseguire le « liberazioni » di fatto oggi possibili e doverose, nell'ottica della speranza nella redenzione intera dell'uomo.

GIUSEPPE ANGELINI

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Milano