

J. B. METZ: UNO SCHEMA PROGETTUALE DI TEOLOGIA FONDAMENTALE PRATICA

La prima formulazione della *teologia politica*, che ormai risale a più di dieci anni fa, e il dibattito, con tratti vivaci, che ne è seguito, sono fattori che esigevano ed esigono un nuovo e più sistematico intervento.

J. B. Metz era intervenuto più volte per chiarire il suo progetto e per rispondere, almeno in parte, alle istanze provenienti dai suoi critici; ma si trattava di brevi ricognizioni, neanche sempre condotte in prima persona, riguardanti spesso punti particolari del progetto.

Ora, invece, scende in campo personalmente e con una certa sistematicità: ne è nato quello che alcuni hanno definito il primo libro di *teologia politica* ⁽¹⁾.

Cercheremo di presentare, in primo luogo, la struttura di questo intervento e, in secondo luogo, di studiare e verificare almeno alcune infrastrutture concettuali e premesse filosofiche che entrano in campo in questo tentativo di teologia fondamentale pratica.

Il testo è articolato in tre parti: a) uno « schema progettuale » della *teologia politica*: si tratta dell'unico saggio inedito di tutto il testo in questione; b) i « temi » della *teologia politica*; c) le « categorie » della *teologia politica*. Queste ultime due parti sono composte da saggi già altrove pubblicati e solo in qualche parte rielaborati.

1. Lo schema progettuale

Una premessa necessaria, non solo per l'impostazione della teologia fondamentale, ma per ogni teologia senz'altro, è la comunione di due dati fondamentali: da un lato, l'offerta di realtà da parte di Gesù, in e mediante Gesù vivo nella comunità; dall'altro, l'analisi e l'interpretazione della situazione attuale, elemento pure costitutivo della rivelazione ⁽²⁾.

(1) *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Grünewald Verlag, Mainz 1977; tr. it. *La fede nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978.

Per gli interventi precedenti, rinvio a: AA. VV., *Dibattito sulla « teologia politica »*, Queriniana, Brescia 1971; AA. VV., *Una nuova teologia politica*, Cittadella, Assisi 1971; AA. VV., *Dibattito sulla « teologia della rivoluzione »*, Queriniana, Brescia 1971; AA. VV., *Ancora sulla « teologia politica » il dibattito continua*, Queriniana, Brescia 1975.

(2) Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Gesù la storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1976, pp. 56 ss.; Id., *Il Cristo la storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980, pp. 70-79.

Definendo la teologia, con riferimento a Pt. 3,15 (« siate sempre pronti a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi »), come « apologia della speranza », non si può dimenticare un'altra istanza: una presa di coscienza ed un'analisi della situazione attuale in cui si vive, fatta non più a livello locale, bensì su scala planetaria, dati i rapporti crescenti di interdipendenza fra le diverse situazioni (confronto, ad esempio, fra la situazione della teologia europea e quella della teologia sud-americana della liberazione); fatta con la coscienza che il mondo della nostra esperienza è già un *mondo secondario*, criticamente condizionato da sistemi ed ideologie attraverso le quali noi lo conosciamo.

Le teorie che oggi tendono ad assumere questa funzione di onnicomprensività e di significanza del « tutto » appaiono essenzialmente due: il sistema di un'interpretazione logico-evoluzionistica del mondo e della realtà, e la dialettica materialistica della storia, entrambi con radici nell'illuminismo ⁽³⁾. Proprio a motivo della tendenza ad essere onnicomprensive, esse non sono neutrali di fronte alla teologia, ma si concepiscono come « metateorie rispetto alla religione e alla teologia » ⁽⁴⁾. Come esemplificazione, si pensi al concetto di « evoluzione »: esso ha assunto la funzione di simbolo fondamentale della conoscenza, non ha bisogno di essere giustificato o legittimato e funge ormai da simbolo quasi-religioso della conoscenza scientifica.

Si noti, ancora, come il materialismo storico-dialettico abbia svalutato come sovrastrutturali i contenuti religiosi, appropriandoseli come eredità da soddisfare. In entrambi i casi, comunque, siamo al cospetto di un'assenza: si tratta di una logica evoluzionistica anonima, senza soggetto, il che è gravido di conseguenze, anche per la teologia.

Una teologia fondamentale non può dunque semplicisticamente mutuare le impostazioni teoriche oggi vigenti, ma a lei sono richieste due indicazioni formali: il tratto apologetico e la extraterritorialità rispetto al sistema. Una teologia fondamentale pratica ritiene l'aspetto apologetico non un superfluo accessorio di lusso, né un anacronistico ritorno trionfale al passato, ma come un dato biblico. Nel Nuovo Testamento la parola *apologia* esprime la particolare situazione del cristiano perseguitato e continuamente pressato a giustificare praticamente la sua speranza (come si può notare anche dalla vicinanza dei termini « apologia » e « sequela ») ⁽⁵⁾; in secondo luogo, l'apologia è posta in un orizzonte escatologico-apocalittico (cf. 2 Cor. 5,10) che fa della speranza una prassi e della responsabilità un concetto della ragione pratica. Inoltre, l'aspetto apologetico è un compito attuale, poiché permette alla teologia di evidenziare che le suddette meta-teorie moderne falliscono la loro pretesa di assolutezza e la loro interpretazione della religione.

Infine, tale teologia fondamentale non può svilupparsi come un'altra metateoria (teologica) accanto ad altre: se vuole essere pratica, dev'essere teologia politica del soggetto, dev'essere extraterritoriale rispetto al

(3) Cf. l'analisi di queste ideologie in H. KÜNG, *Essere cristiani*, Mondadori, Milano 1976, pp. 26-48.

(4) *La fede nella storia e nella società*, op. cit., p. 14.

(5) Cfr. J. B. METZ, *Tempo di religiosi?*, Queriniana, Brescia 1978, pp. 24-38.

sistema teologico preconfigurato, dev'essere legata alla prassi nel suo duplice aspetto mistico-politico.

Solo così la teologia fondamentale avrà « un carattere essenzialmente apologetico-pratico » ⁽⁶⁾, un tratto tipicamente fondamentale per ogni teologia cristiana, antico quanto la fede e le contestazioni di essa.

Un altro aspetto di tutta la teologia, la cui evidenza si mostra più esplicitamente nella teologia fondamentale, è dato dal fatto che la ragione teologica « ha a che fare con esperienze, idee e teorie, il cui carattere teologico non è affatto accertato né accettato apriori, ma va sempre ritrovato di nuovo, in una specie di sintesi storico-sperimentale » ⁽⁷⁾. Ripercorrendo la storia più o meno recente della teologia fondamentale non si potrà non notare come l'epoca illuministica rivesta un ruolo peculiare: qui l'apologetica nasce come disciplina teologica particolare, con lo scopo di reagire difensivamente ai problemi suscitati: lo sgretolarsi dell'identità della fede cristiana, la rottura dell'unità tra religione e società, la nascita di una critica della religione come critica ideologica in cui il soggetto religioso viene interpretato come soggetto sociale dotato di falsa coscienza.

In una prima fase, la teologia (« neo-scolastica ») sembra non comprendere il problema centrale dell'illuminismo: il primato della ragione pratica; né appare in grado di mettere in moto la capacità (apologetica) di risposta ai contestatori dei fondamenti del cristianesimo (L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche); né, infine, sembra cosciente della crescente perdita di plausibilità, universalità e normatività sociale da parte della chiesa. Essa finisce col ridursi a esposizione dei *praeambula fidei*; non essendo in grado di fornire un progetto di mediazione, si propone unicamente la difesa, fino a scadere in un tradizionalismo le cui caratteristiche fondamentali sono: l'ipostatizzazione del potere politico, la riconduzione dell'autorità politica all'autorità religiosa, attribuendo a quella le caratteristiche di questa (tali teorie hanno fatto la loro comparsa anche nell'aula conciliare del Vaticano I).

I primi decenni del '900 segnano l'inizio di un nuovo movimento teologico che tende a superare la linea d'azione puramente difensiva, per aprirsi ad un confronto più aperto con la coscienza moderna, in particolare con la filosofia idealista e il problema irrisolto della ragione pratica. Così, gradualmente, l'apologetica « diventa teologia fondamentale, si occupa dei problemi attinenti ai fondamenti stessi della fede, e non solo di strategie difensive » ⁽⁸⁾.

Trattando le strutture formali della fede dogmatica, la teologia fondamentale diventa « dogmatica formale » e la dogmatica, ascoltando anche gli interrogativi contemporanei, si farà « teologia fondamentale materiale ». Si vanno consolidando, in questo periodo, due tentativi teologici: la teologia della secolarizzazione e la teologia liberale, già al-

(6) *La fede nella storia e nella società*, op. cit., pp. 16-17.

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

(8) *Ibid.*, p. 30. Cfr. anche gli articoli « *Problemi Chiesa-Mondo* », in *Concilium* 5 (1969), pp. 1085 ss.

trove esposte e criticate per non aver risolto il problema della costituzione della ragione teologica nella situazione attuale ⁽⁹⁾.

Infine si tende, oggi, da qualche parte, a sconvolgere il passato: da quintessenza della provocazione, l'illuminismo viene considerato il *locus theologicus* per eccellenza, viene acriticamente accettato, con pregi e difetti. Si definisce così un altro processo che Metz, ironicamente, chiama « vittoria di Pirro » ⁽¹⁰⁾: l'assunzione più o meno celata del soggetto borghese nella teologia, dove soggetti e concetti borghesi hanno preso il posto di quelli genuinamente cristiani ⁽¹¹⁾.

L'analisi storica ha accertato la necessità di una teologia politica del soggetto come critica teologica della religione borghese: l'odierna teologia, attraverso un lavoro continuamente rinnovato, deve interrogarsi sull'astrattezza o concretezza dei soggetti sociali, in special modo quando intende perorare la dimensione religiosa del soggetto moderno. Questo lavoro conduce alla scoperta di un soggetto nuovo: il *borghese*, con tutte le sue caratteristiche, fra cui spiccano la tendenza a porsi come assoluto in una autoaffermazione *élitaria* e l'uso privato e ornamentale della religione. Questa scoperta, a sua volta, richiede alla teologia la capacità di saper cogliere in modo pregnante la crisi che sottostà allo stesso processo illuministico-borghese, attraverso lo studio (con particolare attenzione alla teologia e alla chiesa) degli elementi principali che costituiscono appunto il realizzarsi della crisi.

Il fenomeno della *privatizzazione*, sul quale Metz ha più volte insistito con diverse osservazioni, è uno di questi elementi della crisi: esso nasce dal conflitto, originato in seguito alla spaccatura dell'unità confessionale, tra chiesa e stato, che porta questo ad emanciparsi dalla religione, costringendo quella ad una privatizzazione di se stessa. Chi sono i soggetti di tale privatizzazione? Si tratta della forma di vita borghese, che sorregge e regola tutti i rapporti sociali sul principio dello scambio, dove tutto il resto acquista (*sic!*) un valore secondario e strumentale al principio, riducendosi sempre più alla sfera del privato. Così avviene per la religione: « diventa un "affare privato", di cui ci si "serve" secondo criteri e bisogni culturali e utilitari, ma che in realtà non è (più) necessaria per essere in qualche modo soggetto. Essa non è più espressione di un bisogno primario » ⁽¹²⁾.

Sotto i colpi dell'illuminismo cade anche la « tradizione »: poiché l'uomo maggiorenne cerca la libertà dalle imposizioni della tradizione, questa smarrisce la sua capacità di orientare vita e azione, divenendo un oggetto tra gli altri della conoscenza storica. Benché non mancasse chi (G. E. Lessing) presagiva le difficoltà derivanti da un simile fenomeno, il nuovo soggetto borghese fece presto ad intendere la critica alla tradizione come una salvaguardia del principio dello scambio, come una più o meno larvata minaccia contro tutto ciò che non sottostà al principio

(9) J. B. METZ, « Teologia politica » questioni scelte e prospettive, in AA. VV., *Ancora sulla « teologia politica »...*, op. cit., pp. 52-55.

(10) *La fede nella storia e nella società*, op. cit., pp. 34 ss.

(11) J. B. METZ, *Religione messianica o religione borghese? (Sulla crisi della chiesa nella Repubblica federale tedesca)*, in *Concilium* 15 (1979), pp. 817-835.

(12) *La fede nella storia e nella società*, op. cit., p. 41.

(*do ut des*), contro i valori per i quali non si ottiene nulla in cambio: l'amicizia, la gratitudine, il rapporto con i defunti.

Sintomi contraddittori sono già qui emergenti: il processo che voleva essere di liberazione dall'oppressione anonima si manifesta pericoloso non soltanto per la religione tradizionale, ma per la stessa identità dell'uomo e del suo essere soggetto. Con immancabile sincronismo, insieme alla « tradizione » precipita nella crisi anche l'*autorità*, quella non spiegabile in base alla ragione, ivi compresa l'autorità religioso-ecclesiastica. Anche in questo caso, chi opera è il soggetto borghese: nella società dello scambio si deve presupporre un'uguaglianza delle parti, il che comporta non solo l'annientamento degli aspetti antiquati dell'autorità, ma anche di quanto vi è di salvifico in essa, cioè gli elementi della ragione critico-liberatrice che possono favorire l'essere-soggetto dell'uomo, il poter-essere-soggetto di tutti. Metz si accosta al problema dell'autorità ecclesiastico-religiosa con duplice osservazione ⁽¹³⁾: per un verso, essa realizza in sé i tratti di quella forma d'autorità che la società borghese permette (« amministrazione della verità senza sostrato sociale »); per un altro, essa dovrebbe uscire da queste secche, palesandosi come autorità della competenza (religiosa) con intenzionalità critico-liberatrice nel mondo borghese d'oggi.

Una quarta componente della crisi investe il concetto di « *ragione metafisica* », specialmente l'uso che di essa viene fatto a copertura di un determinato potere (politico e/o religioso) che fungeva da soggetto sociale complessivo. L'istanza kantiana per l'uomo maggiorenne non comprende solo l'uso autonomo e libero della ragione, ma anche un uso pubblico in tutte le sue parti. Ma tutto ciò non può far dimenticare che l'illuminismo non si rivolse a tutti gli uomini, bensì servì a far emergere un nuovo soggetto *elitario*, un nuovo titolare della ragione politica: il borghese possidente. Se la teologia, quando parla di « soggetto », « prassi », « ragione », non tiene conto del contesto borghese di scambio e di profitto, rischia un imborghesimento teologico di cui, per altro, si hanno già esempi significativi.

Date le connessioni esistenti (religione-tradizione-autorità-ragione metafisica), è inevitabile che la critica illuministica diventi presto *critica della religione*: come nella critica alla ragione asoggettuale della metafisica viene scoperta la falsa innocenza politica, così il sospetto sulla religione si manifesta come critica dell'ideologia. Ciò non impedisce al soggetto borghese dell'illuminismo di elaborare un concetto positivo della religione (Voltaire *docet*) come *religio naturalis*, « religione della ragione », come sostegno dello *statu quo* ⁽¹⁴⁾.

Ma anche la pretesa universalistica del concetto illuministico di religione è pretestuosa e senza fondamento: « la cosiddetta religione naturale o razionale, che presume di valere per tutti, è tanto *elitaria* quanto lo è la stessa ragione "illuminata". Di fatto essa appartiene unicamente all'uomo

(13) *L'autorità ecclesiale di fronte alle esigenze della storia della libertà*, in AA. VV., *Una nuova teologia politica*, op. cit., pp. 62-111.

(14) Cfr. F. M. VOLTAIRE, *Religione*, in *Dizionario filosofico*, Einaudi, Torino 1950, pp. 386-404.

nuovo dell'illuminismo, al borghese, quale soggetto della ragione. Pertanto essa è una religione privatizzata al massimo, fatta su misura per l'uso domestico del borghese possidente; una religione del sentimento e dell'interiorità » ⁽¹⁵⁾.

In confronto a ciò, Metz vede il nucleo di verità della cosiddetta "teologia dialettica" (K. Barth, D. Bonhoeffer): nella distinzione, pur problematica, tra fede e religione, questa teologia « ha salvato proprio quel concetto di religione che essa rigetta nella sua terminologia; ha soprattutto individuato quanto di più profondamente borghese è nella religione e ha richiamato l'attenzione sul pericolo in cui verrebbe a cacciarsi il cristianesimo qualora cominciasse a dissolversi in quel liberale grado zero religioso, in cui l'hanno lasciato l'illuminismo e la borghesia » ⁽¹⁶⁾. L'analisi e il giudizio sul processo dell'illuminismo sembrano dunque confermare la necessità di una teologia fondamentale pratica intesa come teologia politica del soggetto, sempre in confronto critico con l'illuminismo stesso: non un rifiuto aprioristico, ma la messa in questione dell'idea che il principio borghese d'individuazione sia l'unico capace di fornire ciò che spetta alla religione: l'essere soggetto di tutti.

Nell'elaborare lo schema progettuale di una teologia politica come teologia fondamentale pratica si parte sottolineandone la legittimità teologica: « l'orientamento politico di una teologia politica è giusto solo se è giusto quello teologico e non viceversa » ⁽¹⁷⁾; e anticipando che « prassi » e « soggetto » sono termini fondamentali e concetti-chiave di questa teologia fondamentale pratica.

Tale teologia manifesta il suo primo tratto peculiare nel « primato della prassi »: superando il desueto rapporto teoria-prassi, dove la seconda era considerata attuazione della prima, in cui si era venuta a trovare anche la prima esposizione della *teologia politica*, si determina in modo fermo l'intelligibilità della prassi stessa. Non a caso anche l'idea di Dio propria del cristianesimo è un'idea pratica, almeno nel senso che determina l'azione, come dimostrano, ad esempio, le categorie di *metanoia*, *esodo*, *evangelizzazione*..., con particolare evidenza ciò emerge nel problema-sapere cristologico: « Per ogni cristologia è indispensabile che il Cristo sia sempre pensato in modo da non essere mai solo pensato. Ogni cristologia, ai fini della sua stessa verità, si nutre di prassi: della prassi della sequela » ⁽¹⁸⁾.

Accanto a questa osservazione occorre pur rilevare come nessuna delle cristologie attuali più note sembra sottolineare questa costituzione pratica fondamentale, finendo con l'essere tutte « idealiste », cioè soggette al rapporto tradizionale di teoria-prassi.

Ormai risulta particolarmente utile precisare il concetto stesso di « prassi » e Metz non può evitare il compito: la *teologia politica* della prima ora, affidandosi troppo acriticamente al Kant del primato della prassi, non seppe distinguere con adeguata precisione tra prassi morale e

(15) *La fede nella storia e nella società*, op. cit., p. 51.

(16) *Ivi*.

(17) *Ibid.*, p. 54.

(18) *Ibid.*, p. 58. Cfr. anche *Tempio di religiosi?*, op. cit., p. 34.

prassi sociale, identificando quest'ultima con l'etica sociale dei borghesi. Ora, questa teologia deve riferirsi non solo alla prassi etica, ma anche alla sociale, a conferma della struttura sociale e politica delle forme quali la *metanoia*, l'*esodo*, la *sequela*, costitutiva del pensare Dio e del sapere cristologico-escatologico.

Prassi sí, ma non senza una qualche determinazione, un'ermeneutica del cristianesimo, che sia pur sempre pratico-dialettica. Con accentuazioni diverse, altre teologie (trascendentale, storico-universale, escatologica) hanno proposto ermeneutiche le cui diversità sembrano superate dal fatto — comune a tutte — che la prassi resta comunque qualcosa di secondario.

Attraverso un'interpretazione di tipo pratico-dialettico si possono indicare le caratteristiche della prassi. Innanzitutto si tratta di una prassi attenta alle dipendenze sociali, ma pur sempre improntata eticamente; in secondo luogo una prassi condizionata da determinazioni storiche e condizionata dalla sua costituzione *pratica*. In queste ultime due peculiarità assumono rilievo di particolare risonanza le categorie del « ricordo » e della « narrazione », per la ricerca del poter diventar soggetto di tutti gli uomini. Anzi: gli stessi soggetti della teologia devono essere precisati: il posto di titolare non spetta soltanto al teologo professionista, ma in tale teologia pratica « viene a cadere completamente la distinzione tra teologia di esperti e teologia di laici (profani), ed anzi l'abolizione di questa differenza è in un certo qual modo uno dei presupposti epistemologici di tale impostazione » ⁽¹⁹⁾.

La rivalutazione del valore della prassi non può naturalmente far morire la domanda sulla verità: essa permette di evitare il ricadere in un concetto di verità asoggettuale e di ricercare la convergenza tra verità e rilevanza: « è vero ciò che è rilevante per tutti i soggetti — anche per i morti e gli sconfitti » ⁽²⁰⁾. La conferma della lotta per il soggetto non deve dunque ingannare nessuno: la teologia politica come teologia fondamentale pratica deve presentarsi come teologia del soggetto, non senza riferimento a chi l'ha criticata per troppa asoggettualità.

Per specificare la tesi risulta opportuno studiare la stessa storia biblica: essa è una storia della soggettificazione di un popolo e del singolo in esso al cospetto di Dio, una storia di cui si pratica il divenir soggetto (non sempre facile) degli uomini proprio nel rapporto con Dio. Qui la religione non è un reperto archeologico, né un impianto sovrastrutturale, bensì una realtà che contribuisce alla struttura dell'essere soggetto; qui la causa di Dio entra in alleanza con la causa dell'uomo soggetto (superamento della dicotomia concorrenziale) nel senso che esse si rivelano « non diametralmente opposte, bensì proporzionalmente parallele » ⁽²¹⁾. Il dato ora offerto dà ulteriormente forza alla critica nei confronti delle precedenti teologie, apparentemente più soggettuali, ma realmente astratte o, secondo la dizione di Metz stesso, « asoggettuali del soggetto » ⁽²²⁾: chi considera l'esistenza senza riferimento al problema sociale-politico priva-

(19) *Ibid.*, p. 66.

(20) *Ibid.*, p. 67.

(21) *Ibid.*, p. 69.

(22) Cfr. *ibid.*, p. 71.

tizza l'uomo soggetto e finisce con il rendere sterile anche l'intelligenza teologica dell'uomo di fronte al mondo d'oggi che richiede, appunto, l'essere soggetto di processi storico-sociali. Anche la rahneriana teologia trascendentale come antropologia, pur con tutte le sue innegabili benemerenze, non sfugge al precedente rilievo: la teologia trascendentale del soggetto manca, in fondo, della struttura di esperienza storica⁽²³⁾.

Lottando contro questa riduzione, la teologia politica del soggetto cerca di non cadere in quella opposta, dove il soggetto viene declassato a variabile dipendente dei processi storico-sociali, ma piuttosto tende a sottolineare la duplice struttura della priorità del soggetto e della storia-società.

Categorie fondamentali per la salvezza del soggetto sono quelle, per altro già note, di « ricordo », « memoria » e « narrazione »⁽²⁴⁾: la stessa storia insegna che la distruzione o il nascondimento del ricordo procura un impedimento all'identità e preclude ai più la possibilità di diventare o di essere soggetti nei contesti storico-sociali. Se il « ricordo » può svolgere questa importante funzione, allora appare come categoria della liberazione e (*blochianamente*) della liberazione della liberazione⁽²⁵⁾: come la concezione storica dello strutturalismo ha avuto conseguenze liberatorie sulla storia di sole persone (e persone potenti), così ora essa deve essere superata non con l'azzeramento del soggetto storico, ma con l'ampliamento di quest'ultimo fino alla soggettificazione di tutti.

È proprio questo essere soggetto di tutti la lotta di fondo della teologia politica: la resistenza al rifiuto dell'essere-soggetto dell'uomo non si oppone solo a certe forme di oppressione quali il feudalesimo dell'altro ieri, il capitalismo di ieri e il socialismo reale di oggi, ma a qualsiasi oppressione anti-soggettuale. « Il Dio di questo ricordo rischioso non diventa, quindi, sottobanco un'utopia politica di liberazione universale. Il nome di Dio sta invece dalla parte di chi non vuole che l'utopia della liberazione di tutti i soggetti degni dell'uomo sia mera proiezione, come certamente sarebbe se fosse solo utopia, e non Dio »⁽²⁶⁾.

L'opzione per il poter-essere soggetto di tutti deve essere fatta dalla chiesa stessa, pena la sua credibilità, a prezzo del suo imborghesimento e del suo annullamento sociale.

Proprio l'esperienza che alla stagione teologica della « morte di Dio » abbia fatto seguito quella della « morte dell'uomo » sembra una nuova conferma che religione e soggettificazione dell'uomo vanno inseparabilmente avanti: mentre emerge l'impasse della Scuola di Francofor-

(23) Cfr. J. B. METZ, *Karl Rahner*, in *Lessico dei teologi del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1978, pp. 530-537; *Teologia come biografia. Una tesi e un paradigma*, in *Concilium* 12 (1976), pp. 764-775.

(24) *La teologia politica in discussione*, in *Dibattito sulla teologia politica*, op. cit., pp. 256 ss.; *Natale memoria liberatrice*, in (con K. RAHNER), *Avvento-Natale*, Queriniana, Brescia 1974; *Futuro della memoria della passione. Una forma attuale della responsabilità della fede*, in *Concilium* 8 (1972), pp. 1053-1072; *Breve apologia del narrare*, in *Concilium* 9 (1973), pp. 860-878.

(25) « Nel citoyen si nasconde il bourgeois; Dio ci faccia grazia di ciò che si nasconde nel compagno »: E. BLOCH, *Religion im Erbe*, Siebenstern T. Verlag, München-Hamburg 1967, p. 12.

(26) *La fede nella storia e nella società*, op. cit., p. 75.

te (Adorno ritiene perduta la lotta per il soggetto: decade il soggetto borghese, non emerge quello socialista, è privo di senso quello religioso), l'uomo religioso non proietta il suo essere-soggetto in Dio né si sdoppia in un aleatorio « aldilà », ma proprio nel rapporto con Dio l'uomo raggiunge l'identità di soggetto perché diventa soggetto della sua storia.

Risulta allora chiaro l'autentico ruolo della religione nella lotta storica per l'uomo: il contributo alla soggettificazione degli uomini, specialmente di coloro che vivono nell'oppressione e nella sofferenza; la dimensione politica dell'evangelo che si manifesta nel fatto stesso di proclamare l'essere-soggetto di *tutti* gli uomini, nella lotta contro ogni forma di asoggettualità. Un esempio storico contemporaneo è dato dal contrasto tra Nord e Sud: i due emisferi sono così divisi che tale frattura coinvolge anche l'unica chiesa, che pure comprende tutti all'interno di sé. Qui si deve lottare per il divenir soggetto di tutti, qui la questione del solidale poter-essere-soggetto di tutti gli uomini e quella del soggetto religioso si incontrano, qui la preghiera si manifesta come una delle forme in cui si esprime questa solidarietà.

L'approdo dello schema progettuale di una teologia politica intesa come teologia fondamentale pratica è una « definizione » di fede: « la fede dei cristiani è una prassi della storia e della società, una prassi che s'intende come speranza solidaristica nel Dio come nel Dio dei vivi e dei morti, che tutti chiama ad essere soggetti al suo cospetto » ⁽²⁷⁾. Articolando tale tentativo di « definizione »: il primato teologico dell'escatologia, precedentemente enunciato nella prima esposizione della teologia politica, trova qui un'impronta nuova. Contro l'egemonia dell'atemporalità e contro un'intelligenza a impronta evoluzionistica del tempo, il richiamo all'apocalittica riapre le porte ad un futuro genuino, che ha pure la struttura del tempo e perde quel carattere d'infinità atemporale in cui il presente si proietta. La cristologia stessa, senza l'apocalittica, diverrebbe ideologia di vincitori, mentre l'idea cristiana della sequela e quella apocalittica dell'attesa sono omogenee: l'appello di Gesù « Seguimi » e la voce dei credenti « Vieni Signore Gesù » sono inseparabili ⁽²⁸⁾.

Collegata all'apocalittica è l'affermazione fondamentale su Dio: Dio è il Dio dei viventi e dei morti, il Dio della giustizia universale e della risurrezione dei morti. La fede in questo Dio interroga « le teorie post-teologiche della storia e della società »: hanno forse paralizzato la storia? Sono esse, infatti, « a riferire questa giustizia universale alle sole generazioni future, e non ai morti, non alle vittime della storia, che pure appartengono di pari diritto alla comunità solidaristica universale » ⁽²⁹⁾.

Sono questi interrogativi posti all'oggi del mondo a fornire luce sulla crisi stessa del cristianesimo: essa non è primariamente una crisi di contenuti, ma innanzitutto una crisi di soggetti e di istituzioni che sembrano deboli e incapaci di affrontare le sfide della stessa fede.

Inoltre, la « definizione » di fede chiama in causa una speranza « solidaristica ». Essa è universalmente aperta: nei confronti dei vivi

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

(28) Cfr. *ibid.*, pp. 170-172.

(29) *Ibid.*, p. 83. Si veda anche: *Un credo per l'uomo d'oggi* (La nostra speranza), Queriniana, Brescia 1976, pp. 25-27.

e dei morti si apre la speranza di una rivoluzione a favore di tutti, le cui iniziative storiche sono in linea con la lotta, ormai indilazionabile, della soggettificazione di tutti.

Si tratta, infine, di non cadere in un nome mitologico o in una immane specularità, ma alla teologia è richiesta l'impostazione di una prassi: la prassi della fede nella sequela mistico-politica ⁽³⁰⁾.

2. Parziale ripresa critica

Una novità di non poca importanza traspare fin dall'anizio dell'analisi dello « schema progettuale »: si ha qui un intenzionale spostamento di sottolineatura che porta l'attenzione dal termine *mondo* (centrale nella prima formulazione della teologia politica) al termine *fede*, al fine, ormai scoperto, di chiarire la costituzione propriamente teologica della teologia politica, proprio in quanto ha il suo principio d'essere nella fede.

Viene pure a mutare l'approccio alla società post-illuministica: da una pregiudiziale fiducia (quando, appunto, si svolgeva la « teologia del mondo ») ad una critica, per così dire, *interna*, cioè che parte dagli stessi principi e ne suppone l'intelligente accettazione. La ragione umana è critica, tien conto dell'ambiguità dei fenomeni (che manifestano e mascherano il vero e il bene) e considera tanto il condizionamento storico del pensiero umano come pure le diverse interpretazioni che si danno del significato delle varie epoche. Pertanto la coscienza umana è critica soltanto se non si riduce a valutare criticamente i vari fenomeni che accadono, ma è anche capace di realizzare una *autoriflessione* della ragione critica (ciò che l'illuminismo non è riuscito a fare).

Per meglio cogliere questa prospettiva, alcuni avrebbero preferito dare allo « schema progettuale », non senza una qualche ragione, un titolo più espressivo, quale « la fede come critica della storia e della società » ⁽³¹⁾.

In verità, le novità sopra accennate permettono lo svelamento del cuore della questione: il carattere teologico della *teologia politica* va difeso svolgendo un compito teorico-pratico che consiste nel far valere la fede cristiana e « legittimare » la teologia, il che, a sua volta, comporta l'emergenza della funzione « pubblica » della teologia nel contesto della società post-illuministica ⁽³²⁾.

Naturalmente, per la realizzazione di codesto impegno fondamentale della teologia, si danno alcuni strumenti di base, primo fra tutti il concetto illuministico di « ragione ». Mentre la « ragione teologica » delle correnti precedenti risulta essenzialmente astratta, teorica e speculativa (anche perciò Metz ha sottoposto a critica queste teologie), la « ragione » illuministica si manifesta come essenzialmente pratica e come critica della ragione teorica ⁽³³⁾. La divaricazione dei due concetti di « ragione »

(30) Cfr. *Tempo di religiosi?*, op. cit., pp. 36-38.

(31) G. COLOMBO, *La teologia politica di J. B. Metz*, in *Teologia* 4 (1979), p. 331.

(32) Al riguardo: *La fede nella storia e nella società*, op. cit., p. 54.

(33) *Ibid.*, pp. 48-50.

deve essere superata se si vuole mostrare la possibilità della teologia in epoca post-illuministica. Più precisamente: la teologia ha un ruolo preciso nell'odierna società se riesce a poggiare se stessa sulla ragione « pratica » propria dell'illuminismo, su una ragione « storica », « societaria » e, appunto, molto pratica.

Sono però dell'avviso che occorrerebbe ribadire, pure qui, che questa assunzione non deve avvenire in modo a-dialettico, pena la ricaduta nella pregiudiziale fiducia già denunciata come presente nella prima formulazione della *teologia politica*, e al prezzo (inflazionato!) della falsificazione della novità formale dello « schema progettuale ».

Se tale *critica* (e *auto-critica*) assunzione si gioca dunque sul terreno amico, allora la *teologia politica* può iniziare a dare le sue credenziali come « teologia fondamentale pratica », poiché tende ad operare una modifica di struttura e non solo di contenuti, divenendo una « ermeneutica politica del messaggio cristiano » (34).

In sede di parziale valutazione critica ci si deve fermare, per permettere ancora l'ascolto di Metz stesso nel tentativo di affrontare il problema (teologico) dell'identificazione del messaggio cristiano e il problema (filosofico) dell'identificazione della ragione teologica.

3. *I temi, ovvero il messaggio cristiano secondo la teologia politica*

Una serie di articoli, per altro già pubblicati altrove, serve a Metz per esplicitare qual è il messaggio cristiano. Collegandosi ad alcune tra le più moderne correnti teologiche, si fa ricorso all'interpretazione escatologica, con particolare riferimento al tema della signoria « avveniente » di Dio nel mondo. Fedele alle sue iniziali intenzioni, la *teologia politica* desidera mettere in risalto la dimensione sociale-pubblica di tale messaggio e il suo rapporto con il mondo; un rapporto che giunge alla « funzionalizzazione » del messaggio stesso verso la storia della società, ma con la mediazione della « riserva escatologica » (relativizzante) e dell'imperativo critico-liberante sul presente della società.

È stata notata, da più parti, in una simile impostazione contenutistica, una specie di « carenza cristologica » (35). Tale carenza si riscontra anche in altri progetti teologici che hanno come struttura unificante la dimensione storico-escatologica: non è casuale il fatto che « l'identificazione di Dio con l'evento cristologico richiede, quanto alle dimensioni ontologiche di ciò che si intende affermare, una fondazione ulteriore rispetto a quella che l'ontologia escatologica proposta è in grado di garantire » (36).

Il tentativo di colmare questo vuoto trova espressione nella tesi della *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi* (37). Si tratta comunque ancora di punti un po' isolati, bisognosi sempre di una struttura cristologica che tarda a venire.

(34) G. COLOMBO, *art. cit.*, p. 334.

(35) *Teologia politica in discussione*, *art. cit.*, pp. 254-269.

(36) P. A. SEQUERI, *Escatologia e teologia (Infrastruttura concettuale del discorso su « Dio » come futuro)*, Ed. La Scuola Cattolica, Venefono Inf. (VA), 1975, p. 75.

(37) *La fede nella storia e nella società*, *op. cit.* p. 91; cfr. anche *Teologia politica in discussione*, *art. cit.*, pp. 254-263.

In questo testo sembra emergere uno schema comprendente tre trattati fondamentali: la cristologia (paragrafi 5-7), l'ecclesiologia (paragrafi 8-9) e l'escatologia (paragrafo 10). Quest'ultima resta la prospettiva unificante, e il suo primato va inteso con la precisazione che essa, evitando lo scollamento dalla storia, tende ad un intervento efficace sul *Sitz im Leben*. La cosa avviene nel primato della prassi, il che permette di scoprire, nel messaggio escatologico, « l'impronta apocalittica » ⁽³⁸⁾.

Di conseguenza l'ecclesiologia resta incastrata tra la cristologia (non meglio precisata) e l'escatologia (di impronta apocalittica), ed appare attiva solo ricettivamente ⁽³⁹⁾.

Non si può negare che la tesi della *memoria Christi* ha subito una certa trasformazione: si è partiti dalla lotta contro il potere ⁽⁴⁰⁾ per giungere alla cosiddetta « solidarietà con i vinti » ⁽⁴¹⁾, dove la *memoria passionis*, verificando la coerenza dei principi della società post-illuministica, denuncia la categoria « emancipazione » come portatrice di buoni risultati per certi soggetti della storia (i potenti), ma dimentica di altri (i vinti) ⁽⁴²⁾. Si è pure visto che questa *memoria passionis* è inseparabile dalla *memoria resurrectionis*: la mediazione di quella nei confronti di questa si realizza nell'emergere del *sensu* non solo per i vincitori (come fa la società tecnologia), ma anche per i vinti e per i morti ⁽⁴³⁾. Proprio qui si manifesta il carattere trascendente della fede cristiana: si identifica in Dio il soggetto universale della storia, il soggetto e il *sensu* della storia nella sua totalità ⁽⁴⁴⁾, contro l'intronizzazione di qualsiasi altro soggetto umano. Tutto ciò non avviene in contrapposizione all'uomo, anzi: la storia biblica e l'idea (pratica) di Dio confermano che l'essere soggetto di Dio e il solidale essere soggetto di tutti gli uomini non sono contrastanti e in lotta tra di loro, ma « si svolgono proporzionalmente parallele » ⁽⁴⁵⁾.

Anche in queste ulteriori sottolineature emerge l'insufficienza cristologica: si riconosce la singolarità di Gesù, legandola al *sensu* universale della storia, ma essendo tutto ciò indeducibile, non può che essere affidato alla « narrazione » che se ne fa e si tramanda. Ma così il riferimento a Gesù (nella società post-illuministica) non perde il suo *sensu* di singolarità? resta soltanto uno degli aspetti della « solidarietà universale »?

(38) *Ibid.*, pp. 81-82, 164-174.

(39) Per quanto concerne questa osservazione, si possono vedere: *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969, pp. 112-121, 127-130; *Teologia politica in discussione*, art. cit., pp. 244-246; *Sulla presenza della chiesa nella società*, in *Il libro del Congresso: l'avvenire della chiesa - Bruxelles* 1970, Queriniana, Brescia 1970.

(40) *Sulla teologia del mondo*, op. cit., pp. 116-117.

(41) *La fede nella storia e nella società*, op. cit., p. 112.

(42) *Ibid.*, pp. 117-132.

(43) *Ibid.*, p. 112.

(44) *Ibid.*, pp. 113-115. Cfr. anche *Vergebung der Sünde*, in *Stimmen der Zeit* 195 (1977), pp. 119-128.

(45) *Ibid.*, p. 69.

4. *Le categorie, ovvero la ragione teologica secondo la teologia politica*

L'approccio al tema della ragione teologica può iniziare con una considerazione simile a quella sul messaggio evangelico: « come l'iniziale, troppo frettolosa, assunzione dell'interpretazione escatologica del messaggio cristiano, diffusa in teologia, ha costretto la *teologia politica* ad un congruo lavoro di revisione e precisazione critica, così l'introduzione frettolosa in teologia del primato della prassi, recepito dalla filosofia dominante, ha imposto alla *teologia politica* un lavoro di revisione e precisazione critica ancora più estenuante » ⁽⁴⁶⁾.

In effetti la *teologia politica* ha assunto ben presto un concetto di « ragione pratica », ma senza fondarlo teoreticamente ⁽⁴⁷⁾.

Come risposta, l'intenzione metziana cerca di interpretare la *teologia politica* come « ermeneutica politica », nella sua correlazione con la « memoria ». Pur essendo abbastanza chiara la derivazione francofortese (Adorno, Marcuse) del concetto di « memoria » (sovversiva) e di « ricordo » (pericoloso), qui viene aggiunto l'attributo « ben determinato » ⁽⁴⁸⁾, al fine di recuperare alla « memoria » il fondamento cristologico e di dare all'escatologia senso e contenuti ben determinati, non fraintendibili con i contenuti del futuro indeterminato della storia della libertà ⁽⁴⁹⁾. Il *punctum dolens* resta ancora il concetto di « ragione pratica » (prassi): quale prassi intende il nostro autore? Alcuni critici, ragionevolmente, hanno visto qui una incoerenza (almeno dal punto di vista della nozione marxista di « prassi »): la prassi non viene esplicitata unicamente nella prassi socio-politica, come teoria scientifica del cambiamento (o « prassi rivoluzionaria »); anzi: il concetto di *prassi* (ma anche quello di « memoria » e di « storia ») sembra allargarsi fino ad essere comprensivo di tutta l'esistenza umana (e non soltanto dell'aspetto socio-politico). In realtà Metz riconosce che il primato della prassi rappresenta una vera rivoluzione nella storia della filosofia, ma sa pure intravedere che la prassi (etica) kantiana-illuministica nasconde la questione del soggetto, mentre quella marxista (socio-politica) assolutizza un soggetto storico contro gli altri e, in fondo, contro se stessa (totalitarismo) ⁽⁵⁰⁾. L'allargamento del concetto di prassi sembra comunque di estrema importanza nell'evitare ogni forma di indebita assolutizzazione (di qualche aspetto), e la posizione di Metz appare più coerente e precisa — in questo caso — dei suoi critici.

Per ben correlare la *memoria Christi* con la ragione pratica, si fa, inoltre, emergere la struttura narrativa profonda della ragione pratico-critica ⁽⁵¹⁾.

(46) G. COLOMBO, *art. cit.*, p. 342.

(47) Questa critica, del resto, era già stata espressa da K. LEHMANN, *La « teologia politica »: legittimazione teologica e poria presente*, in *Dibattito sulla teologia politica*, op. cit., pp. 95-136.

(48) *La fede nella storia e nella società*, op. cit., p. 196.

(49) *Ibid.*, pp. 192-196; cfr. *Teologia politica questioni scelte e prospettive*, art. cit., pp. 61 ss.

(50) Questa critica alla prassi marxista non è — in Metz — sempre chiara come quella rivolta al concetto illuministico, ma andrebbe comunque evidenziata, cfr. « *Teologia politica* » *questioni scelte e prospettive*, art. cit., pp. 57-59.

(51) *La fede nella storia e nella società*, op. cit., pp. 197-210.

Come ragione storica, il ricordo e la narrazione sono mezzi « di praticizzazione della ragione quale libertà » ⁽⁵²⁾.

Infine appare all'orizzonte un tema nuovo (almeno rispetto all'illuminismo): quello del « patire ». Mentre la storia emancipatrice dell'illuminismo è avvenuta a danno della storia della sofferenza, Metz intende coniugare « ricordo » e « sofferenza » ⁽⁵³⁾, in quanto il ricordo della sofferenza sembra essere costitutivo della ragione pratica.

L'ultima spiaggia del problema non può assolutamente dimenticare che l'identificazione della ragione pratica non può stare senza la questione del « soggetto » della prassi, altrimenti — come la storia ricorda — si raggiungono obiettivi opposti a quelli prefissati ⁽⁵⁴⁾. Se è vero che la figura della *teologia politica* nasce dal congiungimento dell'interpretazione del messaggio cristiano con l'identificazione della ragione pratica, è anche vero che tale teologia politica si presenta come « teologia fondamentale pratica », da intendersi come « teologia politica del soggetto » ⁽⁵⁵⁾. Emerge così la « solidarietà universale » come categoria peculiare e fondamentale della teologia politica del soggetto, mentre viene confermata la versione « narrativa » (post-critica) della teologia stessa.

5. Ripresa critica: soggettificazione universale?

Ripercorrere criticamente il pensiero teologico metziano in quest'ultimo approdo è un compito propriamente *teologico*, almeno nel senso — che qui intendo esplicitare — dell'esercizio pubblico della teologia nell'attuale contesto storico-culturale e dell'esercizio delle categorie criticorazionalistiche, assunte per la fondazione e la determinazione della dignità scientifica della teologia stessa ⁽⁵⁶⁾.

Ci si trova in effetti di fronte al tentativo di superare la dicotomia fra sistema teologico ed esperienza religiosa, eliminando un dissidio che già Hegel, in qualche maniera, aveva, a suo tempo, denunciato ⁽⁵⁷⁾, recuperando l'inespresso del soggetto: « se un teologo deve essere rappresentato dalla sua opera, questa testimonia senz'altro e in modo inequivocabile la sua identità, ma, confrontato con l'originalità intrinseca e storica del suo soggetto, essa rimane solo un modello astratto di una molteplicità di pensiero e di vita sistematizzata in modo mediato » ⁽⁵⁸⁾. Ne risulta

(52) *La fede nella storia e nella società*, op. cit., p. 188.

(53) Intesa, anche in questo settore, non senza qualche reminiscenza adorniana, cfr. T. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1975, pp. 326-369.

(54) *La fede nella storia e nella società*, op. cit., pp. 48-50.

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

(56) Cfr. G. ANGELINI-G. COLOMBO-P. A. SEQUERI, *Teologia ermeneutica e teoria*, I-II, in *Teologia* 1 (1976), pp. 5-35; 91-134.

(57) *Lezioni sulla filosofia della religione*, Zanichelli, Bologna 1973, pp. 84-85.

(58) K. FUSSEL, J. B. Metz, in *Lessico dei teologi del XX secolo*, op. cit., p. 783. Va rilevato che lo stesso Metz parla di realizzazione di una « teologia « dogmatica del vissuto storico (*lebensgeschichtliche Dogmatik*) » e di una teologia « biografica », per il fatto che « la biografia mistica dell'esperienza religiosa, della storia vissuta dinanzi al volto velato di Dio, viene iscritta nella dossografia della fede »: *Teologia come biografia. Una tesi e un paradigma*, art. cit., p. 765. Cfr. H. BOUILLARD, *L'expérience humaine et le point de départ de la théologie fondamentale*, in *Concilium* 1 (1965), pp. 83-92 (ed. francese).

così una teologia propriamente dialogica, un po' aliena dall'erudizione solitaria, più vicina invece alla comunicazione e alla disputa, fino all'auto-riflessione dialettica e all'auto-correzione pubblica del discorso critico.

Fermiamo l'approccio critico ad alcune infrastrutture concettuali del discorso teologico di Metz, iniziando dal problema della soggettificazione universale di tutti gli uomini. I prodromi di questa tesi stanno nella filosofia di Hegel, secondo la quale il cristianesimo è la « religione assoluta ». Gli orientali sapevano soltanto che « uno è libero, ma proprio per questo motivo una simile libertà è soltanto arbitrio e quest'ultimo è un despota ». I Greci e i Romani sapevano soltanto che « alcuni sono liberi », i cittadini della *pólis* o dell'impero, « non l'uomo come tale ». Soltanto il cristianesimo ha portato la coscienza che « tutti gli uomini sono in sé liberi, che l'uomo come uomo è libero, egli è, per sua natura, soggetto della libertà » ⁽⁵⁹⁾.

È vero che, una volta diffuso il cristianesimo, la schiavitù non ha cessato di esistere e non tutti gli uomini sono diventati *soggetti*, ma ora ciò che nella schiavitù viene violato non è una cosa tra le altre dell'uomo, bensì « l'essenza propria dello spirito, e cioè la sua stessa realtà » ⁽⁶⁰⁾.

La concezione illuministica e post-illuministica, non esente da influssi hegeliani, tenta di accogliere questa istanza, ma anche di superare, con un'ulteriore dialettica, la canonizzazione della totalità dove si riconcilia il reale con l'ideale. L'analisi filosofica-sociologica della Scuola di Francoforte mette in luce le contraddizioni dell'illuminismo, proprio per quanto concerne il tema del *soggetto*. L'illuminismo, che ha come obiettivo quello di togliere agli uomini la paura e la minorità, rendendoli padroni del mondo, mentre distrugge i miti (che sovrastano l'uomo), si tramuta esso stesso in mito: il potere strappato ai miti viene assunto dal sapere. Di conseguenza, il soggetto umano vede l'oggetto come un « altro » inferiore ed estraneo, quindi assoggettabile: manipola la natura per dominarlo. Ma le conseguenze sono disastrose: l'uomo viene sminuito, diventa un soggetto astratto e si preclude la piena comprensione delle cose, della verità. La conclusione è la società totale, dove l'uomo è ridotto a puro oggetto di amministrazione ⁽⁶¹⁾.

Con questi presupposti, e con l'aggancio dell'esperienza biblica intesa come « storia di soggettificazione di un popolo » ⁽⁶²⁾, Metz vuole superare le teologie « asoggettuali del soggetto » ⁽⁶³⁾, per puntare verso una « teologia politica del soggetto » capace di lottare per l'essere-soggetto di tutti, forti e deboli, vincitori e vinti, vivi e defunti. L'idea stessa di Dio è pratico-politica, è espressione di « un'opzione per il poter-essere-soggetto e il dover-diventar-soggetto di tutti gli uomini » ⁽⁶⁴⁾. Ma

(59) G. W. F. HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hoffermeister 1955 (II ed.), pp. 62-63.

(60) *Id.*, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1963, p. 422.

(61) Cfr. T. W. ADORNO-M. HORKHEIMER, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1976.

(62) *La fede nella storia e nella società*, op. cit., p. 68.

(63) *Ibid.*, p. 69.

(64) *Ivi*.

questo problema della soggettificazione universale viene risolto con il ricorso al primato della prassi? Si fa ricorso all'idea di « ricordo », con una certa dipendenza da W. Benjamin (anche se la cosa non viene mai troppo esplicitata): « articolare storicamente il passato non significa conoscerlo « come propriamente è stato ». Significa impadronirsi di un ricordo come esso balena nell'istante di un pericolo ». In questo modo il « ricordo » tende a realizzare un collegamento tra la corrispondenza della fantasia e le metafore del pensiero, fino a diventare una sorta di « reliquia secolarizzata » ⁽⁶⁵⁾.

Dunque anche la memoria dei defunti ha un'importanza assai rilevante. Resta però ancora la questione fondamentale: tutto ciò è sufficiente alla soggettificazione dei morti? La risposta risulta, in verità, poco positiva, almeno nel contesto generale del progetto politico; risulta piuttosto che « l'intenzione di integrare anche i morti nel progetto politico della soggettificazione universale sembra un'impresa senza esito, aporetica, cioè "senza senso" nella prospettiva del primato della prassi » ⁽⁶⁶⁾. Ciò che poteva rappresentare una sorpresa o comunque una relativa novità, anche se, sullo sfondo, si vede il fantasma di Benjamin, diventa invece segno di una carenza: anche se si intende lavorare per accendere nel passato la favilla della speranza, i morti manifestano il limite del progetto politico e del primato della prassi.

Implicitamente anche Adorno ne prende atto: « nessun miglioramento intramondano basta(i) render giustizia ai morti (...); nessuna giustizia alteri(a) l'ingiustizia della morte » ⁽⁶⁷⁾. Indubbiamente questo problema non va eluso, specialmente oggi e in una società che tende a nascondere, sotto silenzio, il problema della morte e dei morti; ma il primato della prassi, per questo difficile compito, ha bisogno di una nutrita compagnia. Non va eluso nemmeno il problema della sofferenza, perché gli uomini devono conferire un senso al soffrire. Con Metz si può dunque riconoscere che la ragione teoretica dell'uomo non regge di fronte alla sofferenza (come diceva già il Kant della « *Critica della ragion pratica* »), pur mantenendo la sua funzione critica e liberatoria. Ma — contro Metz — occorre pure riconoscere che neanche il principio del primato della prassi nella sua esplicitazione della soggettificazione di tutti gli uomini regge alla prova ⁽⁶⁸⁾.

Per tali motivi occorre completare il tutto con l'aiuto provocante della

(65) W. BENJAMIN, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1976, pp. 74. 135. Affinità elettiva anche nello studio della « memoria » e del « ricordo » nell'Antico Testamento: « E noto che agli ebrei era vietato investigare il futuro. La *thorà* e la preghiera li istruiscono invece nella memoria. Ciò li liberava dal fascino del futuro, a cui soggiacciono quelli che cercano informazioni presso gli indovini. Ma non per questo il futuro diventò per gli ebrei un tempo omogeneo e vuoto. Poiché ogni secondo, in esso, era la piccola porta da cui poteva entrare il Messia »: *ibid.*, p. 83.

(66) G. COLOMBO, *art. cit.*, p. 360.

(67) *Dialettica negativa*, op. cit., p. 348.

(68) In altri termini, « ne risulta che il "grande rifiuto", la "grande alternativa" o la "rivoluzione radicale" non possono costituire una soluzione plausibile del problema dello scandalo che per noi oggi di fatto rappresenta la storia della sofferenza umana »: E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo la storia di una nuova prassi*, op. cit., p. 847.

storia della sofferenza umana: di nuovo Benjamin (che tale esperienza fece direttamente) invita a smettere di scrivere la storia dal punto di vista del vincitore, per scriverla dal punto di vista dei vinti, « passando a contropelo la storia » ⁽⁶⁹⁾. Il compito consiste nell'eliminare l'ingiustizia storica che la storia compie per la seconda volta dopo il primo misfatto, mentre si limita a quel che sopravvive. L'ultimo riscatto va cercato nella salvezza definitiva del passato. E per Benjamin solo le categorie teologiche, sia pure imbevute di materialismo storico, sono capaci di interpretare la storia: « quel che la scienza ha *constatato*, può essere modificato dalla memoria. La memoria può rendere l'inconcluso (la felicità) concluso e rendere il concluso (il dolore) un inconcluso. Questa è teologia, ma nella memoria facciamo un'esperienza che ci proibisce di comprendere la storia fondamentalmente come *a-teologica*, per quanto poco noi cerchiamo di scriverla in concetti immediatamente teologici » ⁽⁷⁰⁾.

Allora si può accogliere questa storia di esperienza della sofferenza accogliendo l'efficacia salvifica della sofferenza di Cristo, e qui la *teologia politica* trova un suo compito specifico, finora non del tutto svolto (specialmente per quanto riguarda l'interpretazione teologica della colpa e il suo rapporto con la libertà). Qui può entrare in gioco un'altra dimensione: quella del *racconto* (teologia *narrativa*). Essa è una antichissima forma di comunicazione: « non mira, come l'informazione, a comunicare il puro in-sé dell'accaduto, ma lo cala nella vita del relatore, per farne dono agli ascoltatori come esperienza » ⁽⁷¹⁾. Nella *teologia politica* il *racconto* è come un mezzo adeguato di una mediazione tra storia della salvezza e storia del dolore, mentre ogni conciliazione concettuale-argomentativa risulta in parte fallimentare. Tale sottolineatura non deve, per altro, far dimenticare gli aspetti problematici del progetto di una *teologia narrativa*, specialmente là dove anche la struttura memorativa-narrativa della storia non può risolvere, da sola, le questioni teoretiche fondamentali, quali il rapporto fra storia ed escatologia, fra storia e trascendenza ⁽⁷²⁾.

6. Concetto di prassi

Se è possibile, come sembra dall'analisi precedente, risalire dai testi alle intenzioni, Metz mostra di accorgersi della limitatezza del primato della prassi (un progetto politico basato sul primato della prassi), ma non lo abbandona, bensì cerca di superarne i difetti, derivando dalla teologia i criteri per la giustificazione. Come dice la psicanalisi, le opere di rimozione sono costosissime: impegnano tutte le forze dell'uomo in un lungo lavoro *stressante*, con risultati poco chiari, anzi: l'unica cosa chiara è la confusione dei risultati: non si sa mai (o quasi) quale realtà sia la causa e quale la conseguenza. Una regola — questa — verificabile

(69) *Angelus Novus*, op. cit., p. 76. Si veda anche pp. 72 ss.

(70) Cit. in R. TIEDEMANN, *Studien zur Philosophie W. Benjamins*, Frankfurt 1973, pp. 145-146.

(71) *Angelus Novus*, op. cit., p. 91.

(72) Cfr. K. LEHMANN, *Evoluzione della nuova « teologia politica »*, in *Communio* 11 (1973), pp. 43 s.

anche in teologia: tra le cose poco chiare che emergono nella opera metziana di rimozione (della limitatezza del primato della prassi) sono da segnalare: la funzionalità della ragione teologica alla ragione pratico-critica viene apoditticamente affermata o semplicemente constatata, mai giustificata, il che non può non essere problematico ⁽⁷³⁾; in secondo luogo si evita di chiarire una volta per tutte e in termini finalmente espliciti quale concetto di « prassi » l'autore ha in mente.

Mi soffermo su quest'ultimo punto: quando Metz parla di « prassi » intende il concetto proto-illuministico? marxista? post-illuministico e post-marxista, confluito, per esempio, in J. Habermas? o un *mélange* di tutto ciò? La rassegna dei testi spingerebbe la risposta verso l'ultima ipotesi: di Kant si accetta il primato della « ragione pratica » (etica); del marxismo si condivide il fatto che la prassi, in quanto storia, costituisce tutto il mondo dell'uomo e non si dà verità se non in quanto prassi e nella prassi; di quello più recente si accoglie l'istanza che il problema del rapporto teoria-prassi si pone sullo sfondo di una filosofia della storia e solo per una teoria e una prassi che vogliono cambiare il mondo ⁽⁷⁴⁾. Mentre, però, con i primi esponenti della Scuola di Francoforte, Metz riconosce il fallimento della prassi rivoluzionaria e il superamento dello schema categoriale marxiano, intendendo la critica come protesta praticamente impotente di fronte alla società ⁽⁷⁵⁾; mentre, con Habermas, ripensa la teoria come autocoscienza di una lotta politica volta all'emancipazione dell'umanità, il cui compito consiste nello strappare la sfera dell'interazione al dominio della ragione strumentale e di sottomettere all'interesse dell'emancipazione i criteri della scienza, in realtà il Nostro non verifica mai la concezione di « prassi » del primo illuminismo. Addirittura sembra interessarsi non più di tanto agli attuali conflitti, riconducendo piuttosto il primato della prassi alla sua « proto-origine kantiano-illuministico » ⁽⁷⁶⁾. Il Kant della « *Critica della ragion pratica* » studia appunto la ragione pratica, con la consapevolezza che l'uso pratico della ragione è connesso con gli elementi dell'uso teoretico. La critica della ragione pratica ha il compito di distogliere la ragione, condizionata storicamente, dalla pretesa di essere essa sola il motivo determinante della volontà. L'analitica dimostra che la ragion pura può essere pratica, cioè può determinare per sé la volontà, con l'autonomia nel principio della moralità. Secondo Kant ⁽⁷⁷⁾, per primato fra due cose legate mediante la ragione s'intende la superiorità che l'una ha di essere il primo motivo determinante del legame con le altre o, in termini diver-

(73) G. COLOMBO, *art. cit.*, p. 361.

(74) J. HABERMAS, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari 1974; *Prassi politica e teoria critica della società*, il Mulino, Bologna 1973; *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari 1970.

(75) « Dacché è stata liquidata l'utopia ed è stata posta l'esigenza dell'unità di teoria e prassi, si è diventati troppo pratici. Il senso angoscioso dell'impotenza della teoria diventa un pretesto per consegnarci all'onnipotente processo di produzione, e riconoscere così definitivamente l'impotenza della teoria »: T. W. ADORNO, *Minima Moralia*, Einaudi, Torino 1979, p. 41. Cfr. F. VAN DEN OUDENRIJEN, *Kritische Theologie als Kritik der Theologie. Theoria und Praxis bei K. Marx. Herausforderung der Theologie*, München-Mainz 1972.

(76) G. COLOMBO, *art. cit.*, p. 359.

(77) *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1966, pp. 150-153.

si, la superiorità dell'interesse dell'una in quanto ad essa è subordinato l'interesse dell'altra. Nell'unione della ragione pura speculativa con la ragione pura pratica in una conoscenza l'ultima detiene il primato, a patto che questa unione sia fondata *a-priori* sulla ragione stessa. Inoltre, c'è questo primato perché ogni interesse è pratico, anche quello della ragione speculativa è condizionato e completo soltanto nell'uso pratico.

Per l'attuazione dell'uso della ragione pratica sono indispensabili dei postulati, quali l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio ⁽⁷⁸⁾, senza i quali l'uomo non raggiunge il sommo bene. Il postulato è allora una fede razionale che consente di riconoscere ciò che alla ragione speculativa appariva semplicemente problematico: ciò che era *transcendente* (per la ragione speculativa) diventa *immanente* (per la ragione pratica). Ma ammettere i postulati significa conoscere i *noumeni* cui essi si riferiscono. In ciò è insita una grande difficoltà della posizione kantiana: perché l'uomo, divenuto certo delle realtà soprassensibili praticamente, non può far valere questa certezza anche nel dominio teoretico? L'uomo possiede una certezza positiva al di là dell'esperienza (« che il *noumeno* è ») ed è illegittimo rinchiudere la conoscenza entro questi limiti. Il primato della ragione pratica sembra così contrastare l'insegnamento della critica della ragion pura. Il postulato non è un atto teoretico della ragione, ma è, nella sua espansione, una « proposizione teoretica ».

Per tornare a Metz: le aporie e i limiti della posizione kantiana sono riemergenti nella sua opera, sia pure sottilmente velati dal dibattito moderno e dai termini provenienti dalle riflessioni post-illuministica e post-marxiste. Egli ha accolto l'apporto marxiano al concetto di « prassi » (prassi *sociale*) e lo studio seguente del rapporto profondo tra teoria e prassi, ma il concetto di fondo sembra rimasto fermo alla posizione dell'iniziatore della filosofia *critica*. Ne deriva, inoltre, un'altra conseguenza: l'uso del concetto filosofico di « ragione pratica » (prassi) in campo teologico si rivela contemporaneamente soggetto ai limiti e alle incongruenze non risolte a livello filosofico. Infatti i significati del termine « prassi » nell'ambito teologico presuppongono almeno una chiarezza filosofica, ivi compresa la chiarezza dei limiti ⁽⁷⁹⁾. Se una certa teologia sottolinea lo stretto rapporto che deve intercorrere tra l'elaborazione teologica teoretica e il contesto sociale ed ecclesiale pratico — come fa un filone della teologia sudamericana — allora si capisce che il concetto di « prassi » risente qui della sua matrice *marxista*, almeno nel senso che c'è la tendenza (sia pure critica) a fare della « prassi » il luogo d'origine della teoria ed anche un elemento veritativo.

Se per altre correnti la verità di un assetto teologico sembra risolversi nella sua significanza e nella sua proprietà di ispirare comportamenti etici rinnovati, allora si comprende la matrice *pragmatica* del con-

(78) *Ibid.*, pp. 153-165.

(79) Un testo molto critico nei confronti della *teologia politica* (a motivo di una sfocata pre-comprensione dicotomica del rapporto uomo-Dio), soprattutto sulla concezione di teoria-prassi e sull'uso della prassi come « criterio di verità » della fede è: D. BERDESINSKI, *Die Praxis. Kriterium für die Wahrheit des Glaubens?*, D. Bosco Verlag, München 1973; cfr. anche J. C. PETIT, *La praxis-critère pour la vérité de la foi?*, in *Science et Esprit*, 27 (1975), pp. 349-358.

cetto di « prassi », dove questo appare come convalida (se attuato) dell'asserto teologico-teorico.

Se, infine, altre teologie fondano il loro procedimento nel metodo ermeneutico, allora il concetto di « prassi » assurge ad una duplice significanza: come parte integrante del criterio di verifica di una interpretazione credibile della fede, come elemento costitutivo dello stesso interpretare e come parte di quel circolo che si istruisce nell'atto stesso dell'interpretare. Qui sono assunti i riferimenti alla « teoria critica » francofortese, ma essi sono utilizzati con maggior originalità e con più sicura prudenza critica.

Nei primi due casi ci si espone al rischio di utilizzare senza troppa serietà critica concetti nati e sviluppati in contesti diversi, e difficilmente trasferibili in altri. Se Metz non chiarisce fino in fondo il suo concetto di « prassi », allora corre lo stesso rischio, e lo fa correre anche ai suoi lettori.

7. Verità della rivelazione cristiana

Ancora sul primato della prassi, ma in una diversa prospettiva: la riduzione della teologia (*teologia politica*) a questo principio richiede forse anche una riduzione della rivelazione cristiana? In altri termini: il riferimento della ragione teologica alla rivelazione cristiana non subisce forse una sorta di parcellizzazione, dovuta a schemi prefissati? Metz sembra premunirsi: la pratica socio-politica non è propriamente una conseguenza della rivelazione e della sua interpretazione, bensì è la stessa comprensione di essa e, addirittura, la sua *verità*. Proprio appigliandosi al problema della « verità », Metz intende affrontare la questione ⁽⁸⁰⁾.

I filosofi sono passati dal problema del *luogo* della verità (Platone) a quello del *criterio* della verità (Cartesio e Kant). Ma il razionalismo degli ultimi ha qualcosa in comune con la filosofia di Parmenide e di Platone, in quanto identifica l'essere e il pensiero (ragione) e separa la verità dalla storia: solamente la verità *razionale* può dominare la materia confusa e incerta ⁽⁸¹⁾.

Un cambiamento si verifica nelle correnti della sinistra hegeliana (K. Marx): la verità si riconduce alla *prassi*, all'efficacia sociale e politica, è « prodotta » dalla storia. Così può essere inteso il pensiero della seconda tesi su Feuerbach: « nella prassi l'uomo deve provare la verità, ossia la realtà e la potenza del suo pensiero, in questo mondo e per il nostro tempo » ⁽⁸²⁾.

Con una simile storia alle spalle, si tratta di vedere cosa significa, per una teologia fondamentale, cercare una « verità » soggetta al primato della ragione pratica. Metz dice: innanzitutto il rifiuto del concetto di « verità » asoggettuale; in secondo luogo, e consequenzialmente, l'identificazione della « verità » con la rilevanza che vale per *tutti* i soggetti: « è vero ciò che è rilevante per tutti i soggetti — anche per i morti e i defunti ». Senonché il problema non può essere risolto con poche af-

(80) *La fede nella storia e nella società*, op. cit., pp. 66-67.

(81) Cfr. M. F. SCIACCA, *Razionalismo*, in *Enciclopedia cattolica*, X, p. 580.

(82) In K. MARX-F. ENGELS, *Le Opere*, Editori Riuniti, Roma 1966, p. 188.

fermazioni, le quali, paradossalmente, possono apparire leggermente asoggettuali e... poco rilevanti per alcuni soggetti.

Il tentativo di superare un astratto concetto di « verità » oggettiva, con particolare attenzione al soggetto e alla sua capacità cognitiva, è certamente un'istanza degna di nota, ma non per questo si può tacere che anche solo un'indebita sottolineatura del soggetto (*uomo*) può ritorcersi contro il soggetto stesso, e, una volta collocato tra le altre cose, assegnarlo alla loro pochezza. « La negazione della verità oggettiva attraverso il ricorso al soggetto include la negazione di quest'ultimo: non resta più misura per la misura di tutte le cose, che cade in balia della contingenza e si trasforma in falsità » ⁽⁸³⁾.

Un altro motivo di perplessità è provocato dalla seconda affermazione metziana: identificare in modo completo la « verità » (anche della rivelazione cristiana) con la « rilevanza » risulta essere ancora un atto compiuto all'insegna della equivocità. Si pone sullo stesso piano un valore assoluto ed evidente (la *verità*) e un valore che può essere soltanto relativo (la *rilevanza*) e da specificare volta per volta. Pertanto, del tutto pertinente risulta l'osservazione di G. Colombo: per uscire dall'ambiguità non è sufficiente il ricorso alla « soggettificazione universale », né il ricorso all'idea teologica della « risurrezione dei morti »: quest'ultima, poi, « come può emergere in una teologia ispirata al principio del primato della prassi, che, conseguentemente, non può comprendere la risurrezione (dei morti) come « verità » perché non si dà « verità » se non come « rilevanza »? Riappare nella sua struggente irraggiungibilità e « distanza » l'ombra dei morti » ⁽⁸⁴⁾.

Il limite del primato della prassi, in cui Metz intende, nonostante tutto, sottoporre ogni cosa, si ripercuote, dunque, anche sul concetto di « verità », che risulta, alla fin fine, un po' stravolto da certi limiti, già presenti nel concetto astratto di « verità oggettiva » che si intende combattere, appunto, con la nuova « posizione pratica ». Pertanto, superando lo stile del « *plus ça change, plus c'est la même chose* », le cose vecchie ed antiche vanno giustamente perfezionate o, se è il caso, messe in soffitta. Ad una condizione però: che altre nuove e *migliori* siano pronte alla sostituzione; le novità esteriori ed apparenti, invece che contro i conservatori, normalmente si rivoltano contro l'innovatore.

Per questo motivo crediamo che nella ricerca non facile della verità in campo teologico, si debba tener conto sempre di almeno quattro dimensioni, assenti le quali si rischia una impropria assolutizzazione. Sono dimensioni presenti, del resto, nella stessa storia della filosofia, sia pure scaglionate nel tempo: la *trascendenza* della verità, accentuata dal platonismo; la *storicità* della verità, appurata dall'illuminismo; la *prospettiva escatologica* della verità, riconosciuta da certe correnti post-illuministiche e post-marxiste; l'*interiorità* della verità, chiarificata dall'esistenzialismo.

Allora può emergere l'elemento unificatore di tutta la sintesi: la *rivelazione*. « Solo la verità rivelata, la verità che viene da Dio ed è ac-

(83) T. W. ADORNO, *Minima Moralia*, op. cit., p. 65.

(84) G. COLOMBO, *art. cit.*, p. 363.

colta nella fede, opera l'integrazione di tutti i punti di vista » ⁽⁸⁵⁾. Se ancora ce ne fosse bisogno, si trova qui una nuova conferma: l'orizzonte umano della prassi non è totalizzante, anzi: la *trascendenza teologica*, come orizzonte dell'agire di Dio « oggi » (proprio della « rivelazione »), si mostra « indisponibile » rispetto alla « totalità » dell'agire pratico dell'uomo.

Se gli appunti critici si possono, per il momento, fermar qui, non si ferma di certo la ricerca per la costruzione di una « teologia fondamentale pratica », capace di diventare una vivente illustrazione dell'amore gratuito e impreveduto di Dio per gli uomini. « *Sit finis libri, sed non finis quaerendi* » ⁽⁸⁶⁾.

UMBERTO CASALE

Seminario Arciv. - Torino

(85) I. DE LA POTTERIE, *Storia e verità*, in AA. VV., *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1980, p. 131.

(86) BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, PL 182, 808.