

Da: Il Contributo aprile giugno 1984 anno VIII N. 2

LA MORTE DI DIO NELLA
INTERPRETAZIONE DI K. WOJTYLA

1. Nietzsche: la morte di Dio

« La morte di Dio » è l'evento epocale che caratterizza il nostro tempo e Nietzsche è il suo profeta. Nel passato l'ipotesi Dio è stata la chiave che ha aperto tutte le porte, è stata usata per risolvere ogni problema, da quelli cosmologici a quelli politici. L'uomo moderno non fa più ricorso a questa ipotesi. Non si tratta qui dell'ateismo di Stato, che piuttosto dimostrerebbe il contrario, ma di quel sottinteso che percorre come un filo rosso tutta la nostra vita e che solo nella riflessione filosofica giunge a consapevolezza. Diversamente dalle consuete dispute filosofiche in cui si metteva in discussione una sola tesi, nella morte di Dio viene coinvolto e dissolto tutto il patrimonio culturale della nostra civiltà. Ogni « misura », ogni valore, ogni verità viene degradata a finzione e menzogna. Neppure l'uomo può essere assunto come misura di tutte le cose. Si tratterebbe di una illusione prospettica, perché non esiste nessun centro, nessun vertice nella natura. Lo stesso soggetto è un pregiudizio. La morte di Dio cancella l'orizzonte dell'essere e perciò si rivela come nichilismo.

E' questo l'approdo della coscienza moderna che, sospinta dall'imperativo della verità, ha percorso una plurimilionaria peregrinazione, dove l'attesa si è infranta ogni volta nello scacco, tanto da giungere alla definitiva consapevolezza della impossibilità. La prima radice psicologica del nichilismo sta nella ricerca del « senso » in tutto ciò che avviene. Ricerca vana, che alla fine lascia solo il tormento dell'« invano » e la vergogna di essersi così lungamente ingannati. Una seconda radice sta nella ricerca dell'unità nella molteplicità del mondo: unità come ordine razionale. Anche questa ricerca si conclude

nella consapevolezza dell'« invano». Se è impossibile trovare uno scopo del divenire, un ordine nel molteplice, la realtà viene condannata di fronte al tribunale della ragione. Per non deludere l'imperativo di verità, religione e metafisica hanno costruito un altro mondo, che si colloca al di là del gioco illusorio del fenomeno: «il mondo vero ». Quando, però, si prende coscienza che questo mondo superiore è stato posto solo per soddisfare bisogni psicologici, allora si giunge alla forma suprema del nichilismo. Il bisogno dello scopo, dell'ordine, della verità ha sospinto la coscienza umana in una faticosa e appassionata ricerca, che sempre si è conclusa nell'angoscia dell'« invano ». Con il mondo vero è stata dissolta anche tutta la gamma dei valori morali. L'analisi che ha smascherato la loro inconsistenza filosofica ha messo a nudo il risentimento dei « vinti» e dei «malati ». Là dove ci si aspettava dei valori, quando la riflessione critica ha graffiato la superficie, ha trovato solo nulla: ecco il nichilismo!

La morte di Dio e l'avvento del nichilismo segnano il fallimento della civiltà cristiana, perché proprio il Cristianesimo ha conculcato nelle coscienze l'imperativo di verità e nello stesso tempo ha offerto come risposta il «mondo vero» dell'aldilà, sacrificando per esso l'immediatezza del vivere.

Il nichilismo segna il bivio della grande svolta epocale, là dove cessa il cammino dell'uomo e comincia l'ascesa dell'oltre-uomo. Infatti, oltre che nel suo significato passivo, come volontà del nulla, celata sotto il mascheramento del mondo vero, può essere inteso nel senso attivo, come volontà di potenza, proteso verso nuovi orizzonti: Nietzsche si definisce come superatore del nichilismo e allo stesso tempo come il più grande nichilista. Il nichilismo deve segnare la fine dell'inautentico e della malattia, per aprire la possibilità di una nuova epoca, caratterizzata dall'autenticità, dalla salute, dalla fedeltà alla terra. Nietzsche ha la viva sensazione di vivere quest'epoca di trapasso e dà alla propria vicenda personale il senso di un esperimento di questa vicenda cosmica. Di fronte alla crisi del

proprio tempo sente l'interiore urgenza di assumere il ruolo di banditore, se non di costruttore, della nuova zecca. La sua opera ha accelerato la maturazione della crisi, ma non è riuscita a riemergere dall'abisso, sia per il crollo personale, sia, ancor più, perché l'impresa era ormai impossibile, essendo stato demolito ogni appoggio su cui costruire.

2. Max Scheler: le premesse del pensiero di K. Wojtyła.

Dopo Nietzsche il discorso sulla crisi e sul tramonto della nostra civiltà diventa il sottofondo di tutta la cultura nelle sue più diverse manifestazioni. La grande ecatombe della prima guerra mondiale sembrò avverare questo presentimento. Max Scheler per liberare il Cristianesimo dalle responsabilità della crisi e per sottrarlo alla caduta, rovescia la prospettiva di Nietzsche, conservandone lo schema logico. La civiltà giunta a tramonto non è quella cristiana ma quella borghese. Sin dall'inizio dell'epoca moderna infatti l'ideologia borghese ha preso la guida spirituale dell'Europa, sostituendosi al cristianesimo.

Scheler riprende da Sombart l'idea che il capitalismo si spiega non tanto in base a un fenomeno economico, quanto come espressione di un nuovo tipo di uomo, che incarna un nuovo ethos: «lo spirito capitalistico». Nello spirito capitalistico vanno distinte due anime: «lo spirito imprenditoriale»,

che tende alla conquista e alla razionalizzazione, e lo « spirito borghese », che si fissa in schemi di comportamento. Purtroppo nel capitalismo lo spirito imprenditoriale si è sviluppato al di dentro dello spirito borghese. Bergson definisce il borghese come «uomo chiuso», che vive una morale chiusa e una religiosità statica. Per Scheler il tipo borghese vive sotto la paura delle forze naturali, tutto preoccupato della sopravvivenza e quindi alla ricerca della sicurezza. Siccome nel centro della sua anima c'è solo il vuoto, cerca garanzia nelle cose che può possedere. L'insicurezza di sé gli fa temere la minaccia da tutte le parti, perciò vive sempre in lotta in un sistema di concorrenza illimitata. Il progresso non è trasformazione qualitativa dell'uomo, ma accumulazione quantitativa delle cose. L'risentimento, che per Nietzsche sta alla base della morale cristiana, è invece per Scheler il fondamento dell'ethos borghese. Il tipo borghese, non sapendo vivere la vita come dono, come espansione di una ricchezza interiore, fa della propria meschinità, tutta ripiegata sull'egoistico possesso delle cose, l'unica molla dell'agire umano, su cui struttura l'intero sistema capitalistico.

Al sorgere dello spirito borghese contribuì anche la riforma protestante. Qui Scheler riprende la celebre tesi di Max Weber. Il dualismo insuperabile tra uomo e Dio, che rende impossibile ogni sforzo umano per la salvezza eterna, riserva all'attività dell'uomo l'autonomia nell'orizzonte umano. Il predestinazionismo calvinista, tutt'altro che portare alla rassegnazione, sollecita un forte impegno nella vita economica, il cui successo diventa segno dell'elezione divina. Il risentimento contro l'ideale cattolico di santità genera l'ideale dell'affermazione economica. Se la Riforma influisce sullo spirito borghese, a sua volta questo entra, attraverso la riforma, nell'ambito della religiosità, inquinandone i valori. Dunque

la coscienza dell'uomo moderno si distacca dall'ordine dei valori eterni che il cristianesimo secondo la tradizione cattolica aveva diffuso nel mondo, per assumere come proprio l'ethos borghese. Questa svolta epocale è il punto di partenza dell'umanitarismo che partendo dalla Rinascita attraversa tutta l'epoca moderna sino all'illuminismo e all'assolutizzazione romantica.

Se il conflitto mondiale segna il tramonto di una civiltà, non si tratta di quella cristiana, ma di quella borghese. Il cristianesimo, tutt'altro che essere travolto dalle catastrofi, si presenta di fronte ad essa come unica possibilità di salvezza. Infatti l'ordine cristiano dei valori è per Scheler l'antitesi dello spirito borghese. Il primato dello spirito, la morale dell'amore suggeriscono un modello di uomo « aperto » sia verso gli altri, che verso il futuro, capace del dono d'amore e dell'eroismo.

Proprio l'esperienza della catastrofe apre nuove prospettive al messaggio cristiano. Ogni volta che l'uomo è toccato profondamente dal dolore rivolge

gli occhi verso l'alto, risuscitando nel proprio cuore l'innata tensione verso il divino. Ora la prova del dolore ha segnato profondamente tutta l'umanità, l'idolo dell'umanitarismo che il positivismo aveva elevato a religione dell'uomo s'è infranto, perciò non c'è altra possibilità di ripresa se non ritornando al fondamento della fede cristiana. Per avviarsi verso questa nuova epoca è necessario da una parte che l'uomo moderno operi nella propria coscienza quel «pentimento» che lo riporti dallo spirito borghese allo spirito cristiano, dall'altra che il cristianesimo si rinnovi valorizzando le forze reali della storia espresse nel socialismo.

3. Karol Wojtyła: dalla morte di Dio alla morte dell'uomo.

L'impostazione prospettica di Scheler costituisce lo schema di fondo della sintesi culturale di Wojtyła, in particolare del suo giudizio sull'ateismo e su tutto lo sviluppo del pensiero moderno. Anche l'altra e ancor più fondamentale componente del pensiero di Wojtyła, il neo-tomismo, lo spinge sulla stessa linea logica. Cornelio Fabro in *«Introduzione all'ateismo moderno»* vede nel sorgere delle nuove istanze culturali all'inizio dell'epoca moderna le premesse che inevitabilmente conducono all'ateismo. «Ma ecco che, in una gigantesca sfida, l'uomo moderno, dopo il Rinascimento, si è rivolto contro questo messaggio di salvezza e ha cominciato a rifiutare Dio in nome stesso della sua dignità umana. Dapprima riservato a un piccolo gruppo di spiriti, la *intelligentia* che si considerava come un'élite, l'ateismo è diventato oggi un fenomeno di massa che investe la Chiesa. Anzi, esso le penetra all'interno, come se i credenti stessi, compresi quelli che si dichiarano di Gesù, vi trovassero una segreta connivenza deleteria per la fede in Dio, in nome dell'autonomia e della dignità

umana» (10 Ottobre 1980, Congresso internazionale su evangelizzazione e ateismo). E' evidente in queste parole la psicologia della città assediata e la spartizione manichea del mondo: o con noi, o contro di noi, senza badare alle distinzioni. Ateismo e dissenso, che chiede alla Chiesa un cambiamento per mettersi alla pari di fronte alle pur giuste critiche dell'ateismo, sono la stessa cosa, cospirano all'unico scopo: la cacciata di Dio dal mondo (1 giugno 1980, ai vescovi francesi).

A questo punto è facile il passo verso la demonizzazione di questo processo storico. La sua radice oltrepassa la contingenza storica per giungere all'eterna lotta tra bene e male. E' l'espressione della forza del Maligno che già sin dall'origine del mondo ha cominciato ad operare per realizzare quel piano, che solo oggi giunge a compimento. « [...] Questa struttura, come si vede, è molto antica ed è nota già dalle origini, dal primo capitolo della Ge-

nesi: vale a dire la tentazione di conferire all'uomo la divinità (dell'immagine e somiglianza di Dio) del Creatore, di prendere il posto di Dio, con la divinizzazione dell'uomo contro Dio e senza Dio, come è evidente nelle affermazioni ateistiche di molti sistemi odierni» (Monaco, 19 novembre 1980, Ai giovani). La citazione rimanda a una più estesa esposizione in «Segno dei tempi» (Vita e pensiero, 1977, pp. 37 ss.). «Se qualcuno vuol cogliere il problema della negazione di Dio alle sue radici, deve partire da un'analisi non superficiale del fatto della prima negazione [...]. Dobbiamo risalire alla realtà di Satana ». La via che la menzogna percorre per conquistare il cuore dell'uomo non è la negazione frontale della Verità, non riuscirebbe nell'intento, tanto è evidente la divina luce nell'universo e persino nello stesso Satana. Perciò la tattica si fa sinuosa, attacca lateralmente la questione. Satana comincia chiedendo informazioni: Davvero Dio ha detto ... ? Poi mette in dubbio la sincerità e la bontà di Dio, mostrandolo come un sovrano geloso del suo dominio. «Non morrete; anzi Dio sa che ... diventerete come Dio ... ». Il discorso è condotto con abile gioco, che si rifà a un fondamento vero, distorcendolo però con conseguenze paradossali. Dio aveva detto: Facciamo l'uomo a nostra immagine. Satana riprende questo motivo, spingendolo a una conseguenza distorta: Sarete come Dio. Quello che interessa a Satana non è tanto la divinizzazione dell'uomo, quanto trascinarlo nella propria posizione di fronte a Dio, trasmettergli l'atteggiamento della ribellione, porlo fuori della legge di dipendenza dal Creatore. Satana è lo spirito che si autodefinisce nel grido di rivolta «Non serviamo! ».

La donna non segue tutto questo, ma semplicemente accetta la realtà secondo l'apparenza. Vede che il frutto è bello alla vista e buono al gusto, perciò lo mangia. Satana non è riuscito a trasmettere una rivolta diretta contro Dio, ma è riuscito a cambiare l'atteggiamento dell'uomo di fronte alle cose del mondo: non più per dar gloria al Creatore, ma per affermare

la propria superbia di dominatore.

Nella storia della tentazione l'umanità, sino ai nostri tempi, si è fermata a questo punto. Solo oggi ha superato questa soglia, consumando le ultime possibilità della tentazione, che non riguarda più l'atteggiamento dell'uomo verso le cose, ma mette in discussione la stessa realtà del Creatore. Nelle parole di Satana: «Sarete come Dio », era già implicita quella ribellione che, nelle sue estreme conseguenze, sarebbe giunta alla negazione di Dio, in nome della liberazione dell'uomo (vedi anche: 1 giugno 1980, ai vescovi francesi).

Ma in verità «La morte di Dio nel cuore e nella vita degli uomini è la morte dell'uomo» (11 maggio 1980, agli studenti). La tecnologia, nata per mettere la natura a servizio dell'uomo, nelle sue forme più avanzate ha prodotto strumenti di morte in grado di cancellare in un istante tutta l'umanità.

La loro stessa presenza minacciosa genera un incubo che avvelena la vita e i rapporti umani. Il lavoro nell'attuale organizzazione produce il pane quotidiano, ma a costo di una terribile alienazione. La ricchezza prodotta viene ingiustamente distribuita e genera laceranti conflitti tra gli uomini. La logica del profitto e del potere distrugge i valori morali nel cuore umano, tanto da stabilire un pericoloso squilibrio tra progresso economico e scientifico da una parte e vuoto morale dall'altra. La potenza dei mezzi non guidata da una responsabilità morale diventa 'spesso prevaricazione dei diritti dei deboli, sia a livello dei popoli che a livello di individui (*Dives in misericordia*, 11, *Red. Hom.* 16). Senza Dio l'uomo può sì costruire la città terrena, ma inevitabilmente la costruisce in maniera disumana (10 ottobre 1980, Congresso internazionale su evangelizzazione e ateismo). «La nostra epoca è senza dubbio ... l'epoca degli umanesimi e dell'antropocentri&mo. Tuttavia, paradossalmente è anche ... l'epoca di valori umani conculcati come mai in precedenza. Come si spiega questo paradosso? Possiamo

dire che si tratta del paradosso inesorabile dell'umanesimo ateo» (Puebla, 28 gennaio 1979, Conferenza latinoamericana).

4. *La svolta epocale.*

La nostra situazione di crisi rivela il fallimento di tutti gli umanismi che, fondandosi sul principio dell'autonomia, si sono staccati dalla tradizione cristiana. Ormai la crisi ha toccato il fondo dell'abisso, non ci sono più vie percorribili 'se non quella del figliol prodigo e il coraggio della svolta è ormai indilazionabile. Analizzando la parabola Wojtyla descrive la situazione dell'uomo contemporaneo. La decisione del ritorno alla casa paterna scaturisce dalla presa di coscienza della miserabile condizione materiale. Si ripete lo schema della tentazione: dal rapporto con le cose, al rapporto con Dio. «Attraverso la complessa situazione materiale, in cui il figliol prodigo era venuto a trovarsi a causa della sua leggerezza, a causa del peccato, era maturato il senso della dignità perduta ... la dignità di figlio nella casa del padre» (*Dives in misericordia* 5).

All'atto del pentimento risponde il dono sovrabbondante della misericordia del padre. Interessante l'annotazione: «Colui che è oggetto della misericordia non si sente umiliato, ma come ritrovato e rivalutato» (*Dives* 6).

Come il distacco dalla visione cristiana ha generato una nuova epoca, così il ritorno segna una svolta epocale che caratterizzerà il terzo millennio. Qui il discorso assume un tono di apoteosi millenaristica. «Non abbiate paura. Aprite anzi spalancate le porte a Cristo!» (22 ottobre 1978, Inaugurazione del pontificato).

Lo schema di questa svolta epocale ha due fasi: il fallimento degli umanesimi, quindi il salto nella fede. La necessità del salto poggia non tanto sul peso della fede quanto sul peso di sofferenza che la crisi attuale infligge all'uomo. La molla che muove questo processo è l'emozione suscitata dalla tragica crisi. E' perciò importante convincere che la crisi è insopportabile e senza vie di uscita. Qui Wojtyla può utilizzare tutte le critiche all'attuale situazione storica formulate nel dibattito politico-culturale, trasportandole in un contesto logico diverso. Questo schema rimane al fondo di tutto il discorso culturale di Wojtyla, dalla tesi di laurea ai discorsi papali.

Nella porta aperta a Cristo entra anche la Chiesa (*Red. Bom.* 10-11) che, dopo un momento di tumultuoso rinnovamento, riprende in questo periodo di riflusso parecchi di quei connotati istituzionali già rifiutati dalla coscienza moderna, giunta alla consapevolezza della propria autonomia e maturità storica. Si tratta di una Chiesa che si configura più secondo la struttura gerarchica che quella comunitaria, riprendendo il vecchio modello del gregge che comporta distinzione netta di ruoli e spirito di sottomissione. «La Chiesa ha bisogno di ordine gerarchico per poter servire efficacemente l'uomo e la società nel campo dell'ordine morale» (Jasna Gora, 5 giugno 1979). «Per i fedeli, infine, come dice la parola stessa, la fedeltà deve essere un dovere connaturale al loro essere cristiani: essi vorranno professarla con animo pronto e leale, e dimostrarla sia nell'obbedienza ai sacri pastori, sia nel collaborare a quelle iniziative ed opere, a cui sono chiamati» (17 ottobre 1979, primo radiomessaggio).

La struttura gerarchica rivendica il monopolio della verità evangelica, «la verità totale sull'uomo» e non può accettare di essere messa in discussione con la distinzione tra Chiesa e Regno di Dio, tra messaggio e istituzione (Puebla, 28 gennaio 1979, 17 novembre 1980, Ai vescovi tedeschi). Il modello di gregge esige una guida sicura.

Se la struttura diventa dominante, genera inevitabilmente un sistema di segni. La condivisione di un valore esige coerenza, ma lascia all'individuo libertà e originalità. L'appartenenza a una struttura impone un segno distintivo, un ruolo prefissato a cui l'individuo deve attenersi, uno schema di pensiero e di comportamento per cui l'individuo scompare dietro la maschera. «Non esitate a rendervi riconoscibili e identificabili per le strade, come uomini e donne che hanno consacrato la loro vita a Dio, che hanno buttato alle ortiche tutto ciò che è del mondo per servire Cristo ... La gente ha bisogno di segni e di richiami verso Dio in questa moderna città secolare a cui sono rimasti ben pochi segni che rinviano al Signore. Non date una mano a questa cacciata di Dio dalle strade del mondo adattando mode secolari di

vestire o di comportarvi» (Irlanda, 1 ottobre 1979). Tra individuo e ruolo può sorgere talora un drammatico conflitto, ma se il ruolo è sacro, voluto così dallo stesso Dio, è l'individuo che deve piegarsi. Per meglio ottenere questo scopo è utile la riapertura dei seminari. Il seminarista deve prendere coscienza di essere diverso dagli altri (17 ottobre 1979, ai seminaristi), deve convincersi che il modello proposto viene da Dio e solo incarnandolo integralmente potrà rispondere alle aspettative del popolo di Dio (Irlanda, 1 ottobre 1979). A queste coscienze viene rivolta l'esortazione: «Non lasciatevi sopraffare dalla secolarizzazione, respingete il fermento del dubbio, il sospetto delle scienze umane» (Parigi, 1 giugno 1980, studenti istituto cattolico).

Questa identità del prete fa risorgere la figura del sacro non tanto come apertura alla trascendenza, ma come caratteristica che inerisce a cosa, luogo, tempo, persona, rendendoli separati, interdetti all'uso o al rapporto umano. Un'esperienza di fede dominata da una struttura sacralizzante giustifica ancora di fronte alla coscienza moderna il ruolo storico dell'ateismo. Il concilio interpretando l'ateismo come «una reazione critica contro la religione e, in alcune regioni, proprio anzitutto contro la religione cristiana» (*gaudium et spes*), aveva aperto la via a un ripensamento. Nel cristianesimo ci sono possibilità per fare i conti con queste provocazioni e chiuderli in attivo: nasce come esperienza di comunità, depotenzia la socializzazione del mondo giudaico (il sabato, il tempo, i cibi puri...) , presenta come modello di vita il samaritano che soccorre un bisognoso, non il sacerdote o il levita preoccupati di non macchiarsi fisicamente di sangue per non contrarre l'impurità rituale. Wojtyła preferisce la via dell'integrismo. Riprende le parole citate dal concilio solo per sottolineare la non originalità e la non autonomia del pensiero ateo: l'ateismo non può vivere senza un Dio da negare, quindi lo

presuppone (29 novembre 1979). Al ripensamento e al dialogo preferisce il «serrate le file », urlando con più forza il già detto, senza seguire il filo del dialogo storico.

5. Rocco Buttiglione: conferma dell'interpretazione.

L'interpretazione qui proposta del pensiero di K. Wojtyla rispetto alla morte di Dio, trova conferma nel volume di Rocco Buttiglione «*Il pensiero di K. Wojtyla*» pubblicato appena un anno fa (dicembre 1982), anche se la valutazione è diametralmente opposta. Anche per Buttiglione Wojtyla propone la visione cristiana della vita come unica alternativa alla cultura laica europea, giunta al fondo della crisi. Alla coscienza laica occidentale può sembra-

re anacronistica la proposta di Wojtyła, per comprenderla bisogna collocarsi in una diversa prospettiva ottica: «*L'uomo visto dalla Vistola*», il titolo dell'opera di Grygiel è, per Buttiglione, la chiave interpretativa. «Vi è un modo particolare di guardare alla storia del mondo che nasce dalla specifica esperienza della nazione e della cultura polacca e che è segnato in profondità anche nell'animo e nel pensiero di K. Wojtyła» (p. 14). Mentre la storia moderna delle altre nazionalità è dominata dalla logica della forza e del potere, la nazionalità polacca ha potuto sopravvivere solo come fatto culturale, che nella fede cristiana ha il suo fondamento e il suo quotidiano punto di riferimento. L'eroismo disperato dei polacchi, da Stanislao a Kolbe, proprio perché consapevole del proprio scacco, è nella nostra storia la riaffermazione dei diritti della verità contro la logica della forza.

La cultura europea scorre su due linee. L'una si distacca dalla Chiesa ispirandosi alla Riforma protestante. Proprio la separazione tra la sfera naturale e quella soprannaturale laicizza il mondo e lo abbandona alla logica della forza. Infine dalla laicità si passa all'immanentismo, che genera i vari totalitarismi. Al fondo di questa caduta culturale stanno gli orrori dell'ultimo conflitto mondiale. «Il campo di Auschwitz è il simbolo dell'orrore della guerra ed al tempo stesso è il punto di arrivo della cultura dell'immanenza. In un universo in cui Dio è stato cancellato cade anche il motivo per il rispetto dell'uomo» (p. 22). La domanda di Adorno se dopo Auschwitz sia possibile essere uomini non trova risposta nella cultura contemporanea.

La continuazione della cultura europea è possibile oggi solo sull'altra linea, quella che si rifà al fondamento cristiano secondo la tradizione cattolica, anche se a prima vista potrebbe sembrare una linea secondaria. Ad Auschwitz, proprio in quel luogo costruito per annientare non solo fisicamente, ma anche moralmente l'uomo, in modo tale che privato di ogni dignità si rassegnasse al ruolo di bestia

sottomessa, proprio ad Auschwitz il sacrificio di padre Kolbe riafferma il valore della dignità umana che non si piega alla forza. «Ciò che vince, attraverso Kolbe, non è la fede cristiana, ma l'uomo, l'uomo che attraverso la fede è giunto al pieno possesso della propria umanità» (p. 27). Questo evento ha un significato filosofico e segna una svolta di civiltà.

Alle due linee di sviluppo della civiltà europea corrispondono due modi di intendere il rapporto tra storia e fede. Da una parte Bonhoeffer che, tematizzando l'essere pervenuto dell'uomo all'età adulta, ne afferma l'autonomia nella costruzione del proprio destino storico e accetta di «scendere nel terreno dell'efficacia storica che è anche il terreno della nuova forza» (p. 27); dall'altra Kolbe che con il suo esempio rivela come solo attraverso la fede l'uomo riesce a conquistare la propria dignità anche nel terreno storico.

6. Bilancio critico.

La prospettiva di Scheler, Wojtyła e Buttiglione rovescia simmetricamente il discorso di Nietzsche sulla fine della civiltà cristiana. Mi pare che sotto il tono pacato dell'analisi scientifica celi un intento apologetico. Proprio questa lente stravolge le linee della storia.

Innanzitutto va notato che il metodo di interpretare il fenomeno storico dell'ateismo secondo uno schema già fissato e desunto da una categoria religiosa è scorretto tanto dal punto di vista storiografico che di fede. Infatti interpretare la storia secondo schemi prestabiliti significa forzare i fatti e cadere nell'arbitrarietà.
Non si parla più della storia, ma di se stessi sotto l'inganno di un camuffamento. Dal punto di vista della fede, se la rivelazione non contiene verità che

do perché dovrebbe suggerire schemi storiografici, a meno che questo Dio non rivesta di nuovo la toga del tutore.

L'ateismo è un fenomeno storico e come tale va compreso nella situazione storica in cui è nato. Forse allora potrebbe risaltare la sua carica libertaria (Ernst Bloch), come atto di ribellione a un Dio che troppo lungamente aveva sacralizzato strutture oppressive, come sfida prometeica contro un *Dio* che per regnare ha bisogno di un uomo minorenne e umiliato, proprio per rivendicare la dignità della person2 umana nella sua principale manifestazione di libertà. L'ateismo contemporanea nasce nella stessa epoca in cui l'enciclica «*Mirari vos*» (1832) definisce «... assurda ed erronea sentenza, o piuttosto delirio, che debbasi ammettere e garantire per ciascuno la libertà di coscienza» e condanna «...quella pessima e mai

ampa...>>

In secondo luogo non è vero che la distruzione della dignità umana abbia la sua radice nella proclamazione dell'autonomia dell'uomo. La mala erba della disumanizzazione si è radicata per lunghi secoli anche all'interno della Chiesa nelle celle di tortura del tribunale di inquisizione, nei roghi per eretici e streghe, nelle crociate, nelle guerre di religione. Forse l'elemento discriminante su cui si radica la distruzione dell'uomo è la presunzione di possedere «la piena verità» tanto da respingere ogni altro modo di pensare nell'errore, che solo «il padre della menzogna» può seminare.

In terzo luogo è un grosso equivoco legare la cultura moderna con i totalitarismi. La caratteristica del pensiero contemporaneo è proprio la coscienza della finitezza che permette di evitare tanto le false assolutizzazioni che

atteggiamento della
collaborazione
operosa, che passo
passo muove verso
il futuro, tenendo in
conto eventuali
fallimenti.

Totalitarismo,
nazismo, come ogni
altro male,
appartengono

alla storia umana, ma non la definiscono. La coscienza critica sa prendere le distanze per correggere il cammino verso il futuro. Auschwitz è frutto delle scelte umane, ma è sufficiente la coscienza per denunciare la disumanità. A testimoniare « la verità » e la dignità dell'uomo non c'era solo Kolbe; sarebbe ingeneroso e miope non concedere lo stesso valore al sacrificio di tanti ebrei, di tante coscienze laiche e persino atee.

Infine questa prospettiva storica, in cui il fallimento delle possibilità umane è la premessa del ritorno alla fede, fa di Dio un avvoltoio: dall'alto del suo volo attende che l'uomo diventi cadavere per impossessarsene. Dietro di Lui ricompare la vecchia schiera dei tutori.

7. Ripresa del tema Nichilista «nei limiti della ragione».

Per liberarci del nichilismo questa volta passeremo da soli il mar Rosso, senza nessun prodigio, anche se con molta sofferenza. Nietzsche è ancora troppo romantico, nonostante tanta critica al Romanticismo. Le sue aspettative hanno dimensioni assolute. D'altra parte è troppo desto in lui lo spirito critico per accettare come soddisfacenti le varie risposte. Inevitabilmente quindi la delusione spinta oltre ogni limite di sopportazione.

La distruzione non doveva essere definitiva, ma solo preludio a una nuova, grande, autentica salvezza; che non ci fu, perché ogni possibilità era ormai stata bruciata sia all'interno della sua coscienza, che nell'orizzonte culturale.

Oggi la coscienza della finitezza ridimensiona le aspettative, corregge le conseguenze. La verità non è tanto oggetto di possesso, quanto un camminare per un sentiero ancora non tracciato, è piuttosto un «errare ». Situazione per situazione la coscienza vede e sente il peso del negativo, lotta contro, progetta una nuova situazione, per poi di nuovo cominciare da capo, ma non invano come Sisifo, ogni tappa è un segno positivo. La libertà, per esempio, non è un'idea

dell'iperuranio, sempre identica a se stessa. E' cresciuta nella storia, la comprendiamo così perché abbiamo percorso questo tipo di esperienza storica: la catena ai piedi, la servitù della gleba, la disuguaglianza sociale, l'oppressione delle coscienze, la censura ... Se oggi voglio essere libero non mi basta applicare alla mia situazione uno schema conquistato nel passato: debbo di nuovo ridefinirne il senso. Se pure le varie definizioni si collocano in un preciso momento storico, esprimono tuttavia qualcosa che oltrepassa i limiti della situazione, tanto che non sarà più possibile tornare indietro: in qualunque situazione storica non sarà più possibile accettare la catena ai piedi, la servitù della gleba, la persecuzione del libero pensiero senza rinunciare ad essere se stessi.

Pensare è scoprire contraddizioni. Qui si tratta di un pensare denso di vita, in cui le contraddizioni comportano sofferenza. Il rifiuto della contraddizione è la legge della ragione, l'unico a-priori, puramente formale. I contenuti si conquistano nel cammino storico volta per volta, sospinti dalla forza del pensare, che sempre e ovunque scopre contraddizioni. In questa prospettiva non ha senso la disperazione dell'« invano ». In fin dei conti la pretesa di trovare verità definitive non rivela insicurezza di sé, coscienza minorile? L'uomo maggiorenne si sente più sicuro, più padrone di sé quando può camminare con le proprie gambe, anche se è consapevole dei rischi.

La contraddizione che il pensiero mette in luce ha una doppia valenza, esclude che il finito di cui facciamo esperienza 'sia originario e definitivo. La non originarietà rimanda alla trascendenza, la non definitività rimanda al futuro. L'apertura alla trascendenza è liberante, rompe il cerchio della datità, rende possibile la poesia e l'eroismo. Purtroppo non ci si è mai fermati all'apertura verso la trascendenza, si è voluto definirla, si è preteso conoscere la sua volontà. «Dio lo vuole! » è stato funesto all'umanità. Torna qui l'equivoco del «santa »:si parte dall'apertura liberante per poi giustificare il tribunale del «Santo Ufficio ».

Il cammino verso il futuro nasce da una sollecitazione. La non definitività del finito non fa appello alla trascendenza, ma all'operosità umana, a meno che non si voglia degradare Dio a maga-stregone e relegare l'uomo nella mortificante pigrizia. Le due problematiche hanno sollecitato la riflessione di due grandi epoche storiche. L'antichità e il Medioevo hanno cercato il fondamento dell'essere. Dall'epoca moderna la preoccupazione si è spostata sulla trasformazione dell'essere. Le due problematiche vanno distinte, pena tettiabili equivoci. Quando si è preteso di risolvere il problema della trasformazione dell'essere entro l'orizzonte teorico della fondazione

metafisica, la realtà è stata fossilizzata in strutture eterne, Dio è diventato il «tappabuchi» di una umanità nana. Per reazione a questa distorsione, la problematica del finito è stata totalmente ricondotta nella prospettiva della trasformazione. Duemila anni di riflessione filosofica sono stati così ridotti a menzogna che nasconde ingiustizia e cancellati con la spugna dello smascheramento. Negata l'apertura alla trascendenza, come è possibile salvare l'uomo dalla utilizzabilità? La stessa capacità di scoprire contraddizioni, da cui viene la spinta verso il futuro, sarebbe pensabile senza l'apertura del pensiero all'essere che è il segno dell'apertura alla trascendenza?

Vittori