CAPITOLO

15

Persona, fede, Dio: il pensiero d'ispirazione cristiana e la nuova teologia

«La forza è ciò che fa di chiunque le sia sottomesso una cosa».
— Simone Weil, L'Iliade o il poema della forza (traduzione della redazione)

OBIETTIVI

1. Spiegare quale problema pongono alla fede le critiche dell'Ottocento e come rispondono la Chiesa cattolica (neotomismo, modernismo) e la teologia protestante
2. Esporre la teologia dialettica di Barth e la demitizzazione di Bultmann
3. Ricostruire le tesi di Bonhoeffer sulla grazia a caro prezzo e sul mondo diventato adulto, collegandole alla sua vita e alla resistenza al nazismo
4. Illustrare il personalismo di Mounier e di Maritain e la sua influenza, valutata dagli storici, sulla Costituzione italiana
5. Presentare il pensiero di Simone Weil sulla forza, sull'attenzione e sul primato degli obblighi, e la figura di Edith Stein
6. Collocare Teilhard de Chardin, Levinas e il Concilio Vaticano II nel quadro del pensiero religioso del Novecento

INDICE DEL CAPITOLO

15.1 Fede e modernità: il problema 3
15.2 La teologia dialettica: Barth e Bultmann 5
15.3 Dietrich Bonhoeffer: la fede alla prova del nazismo 6
15.4 Il personalismo: Mounier e Maritain 10
15.5 Simone Weil ed Edith Stein 14
15.6 Altre voci e un bilancio 17
15.7 Leggere i testi 20

Filosofia 5 · Parte IV · Il Novecento: linguaggio, scienza, società · versione 1.0
Capitolo 15: Persona, fede, Dio: il pensiero d'ispirazione cristiana e la nuova teologia · pagine 467–496 del volume completo · estratto per lo studio

Nella primavera del 1944, in una cella del carcere militare di Tegel, a Berlino, un pastore protestante di trentotto anni scrive al suo amico più caro una domanda che non lo lascia in pace: chi è davvero Cristo, per noi, oggi? Dietrich Bonhoeffer è in prigione da un anno perché sospettato di lavorare contro il regime nazista; un anno dopo sarà impiccato. Le sue lettere, uscite clandestinamente dal carcere, diventeranno uno dei libri più letti del Novecento. Non contengono un sistema, ma una domanda radicale: come si può credere in un mondo che ha imparato a vivere senza Dio, e che ha prodotto le dittature e la guerra totale?

Questo capitolo segue alcuni pensatori che, nel secolo delle masse e dei totalitarismi, hanno ripensato la fede cristiana e l'idea di persona: i teologi protestanti Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer, i personalisti francesi Emmanuel Mounier e Jacques Maritain, una filosofa inclassificabile come Simone Weil, una allieva di Husserl come Edith Stein, e alcune altre voci. Il loro problema comune nasce dalle critiche dell'Ottocento: dopo Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud, che senso ha ancora parlare di Dio? Le loro risposte hanno lasciato un segno anche fuori dalle Chiese, per esempio nella Costituzione italiana.

Contesto

Il periodo va dal 1879 al 1965 (Figura 15.1). Nel 1879 papa Leone XIII, con l'enciclica *Aeterni Patris*, indica nella filosofia di Tommaso d'Aquino, che hai studiato in *Filosofia 3*, capitolo 15, il modello per i pensatori cattolici; nel 1907 Pio X condanna il «modernismo». Nel mondo protestante, la guerra del 1914–1918 travolge la fiducia ottocentesca nel progresso e apre la strada alla «teologia dialettica» di Barth, che si ispira a Kierkegaard (capitolo 3). Negli anni Trenta il nazismo divide le Chiese tedesche; in Francia la crisi economica e politica spinge giovani intellettuali cattolici a cercare una terza via tra individualismo liberale e collettivismo. Dopo la Seconda guerra mondiale queste idee entrano nelle nuove costituzioni democratiche, tra cui quella italiana del 1948, e nel Concilio Vaticano II (1962–1965). Il capitolo si muove dunque tra Germania, Svizzera, Francia e Italia, e intreccia la filosofia con la storia del Novecento che studi quest'anno.

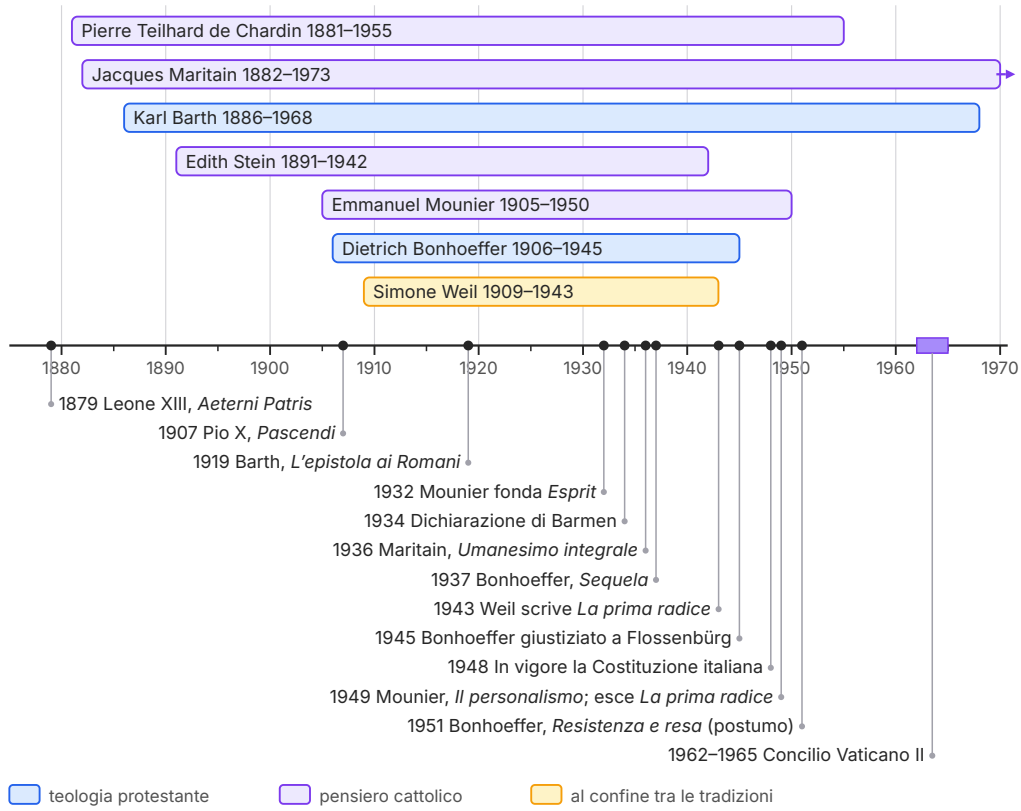


Figura 15.1 Il pensiero d'ispirazione cristiana dal 1879 al 1965: in alto le vite degli autori principali del capitolo (Maritain muore nel 1973, oltre il margine destro), in basso le opere e gli eventi citati. Asse temporale proporzionale.

15.1 Fede e modernità: il problema

15.1.1 Che cosa resta di Dio dopo la critica?

Nell'Ottocento la religione era stata messa sotto accusa da più parti. Feuerbach l'aveva spiegata come proiezione dell'essenza umana in un essere immaginario (capitolo 1); Marx l'aveva chiamata «oppio del popolo», sollievo illusorio di una miseria reale (capitolo 4); Nietzsche aveva fatto annunciare a un folle la «morte di Dio» (capitolo 7); Freud aveva visto nella fede un'illusione nata dal desiderio di protezione (capitolo 8). Il Positivismo, infine, aveva relegato la teologia nel primo e più infantile dei tre stadi del sapere (capitolo 5).

I pensatori di questo capitolo non ignorano queste critiche: molti le prendono sul serio, alcuni le accolgono in parte. La loro domanda non è più quella dei medievali, cioè come dimostrare l'esistenza di Dio con la ragione, ma un'altra, più vicina all'esistenza: che cosa significa

credere, e come deve vivere chi crede, in una società che si organizza senza Dio e che, nel Novecento, ha prodotto la guerra totale e i campi di sterminio? Accanto a questa domanda ne cresce una seconda, filosofica e politica insieme: che cos'è una *persona*, e perché nessuno Stato può disporne come di una cosa?

15.1.2 La Chiesa cattolica e il mondo moderno

Per gran parte dell'Ottocento la Chiesa cattolica aveva guardato con diffidenza al mondo uscito dalla Rivoluzione francese: il liberalismo, la libertà di stampa, lo Stato laico. In Italia la presa di Roma (1870) aveva aperto la «questione romana». La risposta filosofica di Leone XIII fu l'enciclica *Aeterni Patris* (1879), che proponeva di rinnovare la filosofia cristiana tornando a Tommaso d'Aquino. Nacque così il **neotomismo**: lo studio e lo sviluppo del pensiero di Tommaso come base per affrontare i problemi moderni. Sorsero centri di studio a Lovanio, a Roma, a Milano (l'Università Cattolica del Sacro Cuore, fondata nel 1921); nel Novecento il neotomismo non fu soltanto ripetizione, ma con Maritain dialogò con la democrazia e con i diritti umani.

Altri studiosi cattolici, all'inizio del Novecento, cercarono una strada diversa: applicare alla Bibbia e alla storia della Chiesa i metodi della critica storica e conciliare la fede con la scienza e la filosofia moderne. I loro avversari chiamarono questo movimento **modernismo**. Nel 1907 Pio X lo condannò con l'enciclica *Pascendi dominici gregis*, che lo definiva «sintesi di tutte le eresie»; nel 1910 fu introdotto per il clero il giuramento antimodernista.

APPROFONDIMENTO

La crisi modernista. I nomi più noti del movimento furono il biblista francese Alfred Loisy, il gesuita irlandese George Tyrrell e, in Italia, il sacerdote e storico del cristianesimo Ernesto Buonaiuti. La loro tesi comune era che i dogmi hanno una storia: nascono in un'epoca, con le sue categorie, e la fede deve poterli riformulare. La condanna del 1907 colpì duramente: Loisy fu scomunicato nel 1908, Buonaiuti nel 1921 e definitivamente nel 1926; con i Patti Lateranensi (1929) perse anche la cattedra all'Università di Roma, e nel 1931 rifiutò il giuramento di fedeltà al fascismo. Il problema posto dai modernisti, il rapporto tra verità della fede e storia, tornò al centro della discussione cattolica nel Concilio Vaticano II.

15.1.3 Dopo Kierkegaard: la crisi della teologia liberale

Nel mondo protestante tedesco dominava, alla fine dell'Ottocento, la **teologia liberale**: una teologia che leggeva la Bibbia con il metodo storico-critico e vedeva nel cristianesimo il punto più alto della coscienza religiosa e morale dell'umanità. Il suo esponente più celebre, lo storico Adolf von Harnack, riassumeva l'*Essenza del cristianesimo* (1900) in tre temi: il regno di Dio, la paternità di Dio e il valore infinito dell'anima umana, il comandamento dell'amore. Era una fede ottimista, in armonia con la cultura borghese e con il progresso.

Questa armonia crollò con la Prima guerra mondiale. Nell'ottobre del 1914 novantatré intellettuali tedeschi, tra cui Harnack, firmarono un manifesto a sostegno della guerra del loro

paese. Un giovane pastore svizzero, Karl Barth, vi lesse i nomi dei suoi maestri e concluse che una teologia capace di benedire i cannoni aveva confuso Dio con la propria cultura. La sua reazione fu un ritorno al Kierkegaard dell'«aut-aut», che aveva difeso il singolo e la fede come paradosso contro la mediazione hegeliana (capitolo 3).

15.2 La teologia dialettica: Barth e Bultmann

15.2.1 Karl Barth: Dio, il «totalmente altro»

Karl Barth (1886–1968) era pastore nel villaggio operaio di Safenwil, nel cantone svizzero di Argovia, quando scrisse un commento alla *Lettera ai Romani* di Paolo: *L'epistola ai Romani*, uscito nel 1919 e completamente riscritto nella seconda edizione del 1922. Il libro, osservò il teologo cattolico Karl Adam, cadde come una bomba nel campo da gioco dei teologi.

La tesi centrale è che tra Dio e l'uomo c'è una distanza che l'uomo non può colmare. Dio non è il vertice della cultura, della morale o della religione umana: è il **totalmente altro**, colui che si rivela quando e come vuole, e la cui parola giudica ogni costruzione umana, compresa la religione. Barth dichiara nella prefazione del 1922 che, se ha un «sistema», è tenere fermo ciò che Kierkegaard chiamava la differenza qualitativa infinita tra tempo ed eternità. Dio entra nella storia, in Cristo, come una tangente tocca un cerchio: senza esserne parte.

Per questo Barth parla di **crisi** nel senso greco di κρίσις, «giudizio»: la rivelazione mette in crisi tutte le sicurezze umane, anche quelle dei credenti. La teologia che ne nasce si chiamò **teologia dialettica**, perché procede per affermazioni e negazioni che non trovano mai una sintesi: Dio è vicino e lontano, l'uomo è giudicato e salvato. È il contrario della dialettica di Hegel: nessuna conciliazione, nessun sistema in cui l'umano e il divino si compongano.

> **DA RICORDARE**
>
> Barth: Dio non è il prolungamento dell'uomo, ma il **totalmente altro**; la rivelazione è **crisi**, cioè giudizio, di ogni religione e cultura umana. Ogni tentativo di identificare Dio con una nazione, una classe o un'epoca è idolatria. Per questo la teologia dialettica fu una delle prime voci cristiane a riconoscere nel nazismo una falsa religione.

15.2.2 La Chiesa confessante e la dichiarazione di Barmen

Quando Hitler salì al potere (gennaio 1933), una parte dei protestanti tedeschi, i «Cristiani tedeschi», cercò di fondere la fede con l'ideologia nazista: una Chiesa del Reich guidata da un «vescovo del Reich», l'esclusione dei pastori di origine ebraica, un Cristo «ariano». Contro di loro si organizzò la **Chiesa confessante**, cioè la comunità di pastori e fedeli che «confessavano» la fede contro le pretese del regime. Il suo testo fondativo è la dichiarazione teologica approvata a Barmen nel maggio del 1934, scritta in gran parte da Barth: essa afferma che la Chiesa ascolta un'unica Parola, Gesù Cristo, e respinge l'idea che esistano ambiti della vita che appartengono

ad altri signori. Nel 1935 Barth, che rifiutava di giurare fedeltà incondizionata a Hitler, perse la cattedra a Bonn e tornò in Svizzera, a Basilea, dove proseguì per oltre trent'anni la sua monumentale *Dogmatica ecclesiale*, iniziata nel 1932 e rimasta incompiuta.

15.2.3 Rudolf Bultmann: demitizzare il Nuovo Testamento

Rudolf Bultmann (1884–1976), biblista a Marburgo, fu all'inizio vicino a Barth, ma prese un'altra strada. Collega di Heidegger a Marburgo negli anni in cui nasceva *Essere e tempo*, si convinse che l'analisi dell'esistenza umana (capitolo 10) potesse aiutare a capire il messaggio cristiano. In una conferenza del 1941, *Nuovo Testamento e mitologia*, propose la **demitizzazione**: il Nuovo Testamento esprime il suo annuncio nel linguaggio mitico del mondo antico, un cosmo a tre piani con il cielo sopra e l'inferno sotto, spiriti e miracoli. Per l'uomo moderno questa immagine del mondo non è più credibile; ma demitizzare non significa eliminare il messaggio, bensì interpretarlo in termini esistenziali: l'annuncio chiama ciascuno a decidere di sé, a passare dall'esistenza inautentica, chiusa nelle proprie sicurezze, a un'esistenza aperta al futuro di Dio. Il dibattito su Bultmann attraversò tutta la teologia del secondo dopoguerra, e appartiene alla storia dell'ermeneutica, la filosofia dell'interpretazione di cui parla il capitolo 16.

15.3 Dietrich Bonhoeffer: la fede alla prova del nazismo

15.3.1 Una vita tra teologia e resistenza

Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), nato a Breslavia in una famiglia della grande borghesia colta, si laureò giovanissimo in teologia a Berlino e studiò per un anno a New York, dove frequentò le chiese afroamericane di Harlem. Dal 1933 si oppose apertamente all'esclusione dei cristiani di origine ebraica dalla Chiesa e aderì alla Chiesa confessante, che gli affidò la formazione dei futuri pastori in un seminario clandestino a Finkenwalde, in Pomerania, chiuso dalla Gestapo nel 1937. In quello stesso anno pubblicò *Sequela*. Nel 1939, mentre era di nuovo negli Stati Uniti, decise di tornare in Germania: non avrebbe avuto il diritto, scrisse, di partecipare alla ricostruzione della vita cristiana dopo la guerra se non avesse condiviso con il suo popolo le prove di quel tempo.

Tornato, entrò nella cospirazione contro Hitler che faceva capo ad alcuni ufficiali del controspionaggio militare (l'Abwehr), dove lavorava suo cognato Hans von Dohnanyi: l'incarico ufficiale gli permetteva di viaggiare e di tenere contatti con le Chiese straniere. Fu arrestato il 5 aprile 1943 e rinchiuso a Tegel. Dopo il fallito attentato a Hitler del 20 luglio 1944 la Gestapo trovò documenti che lo collegavano ai congiurati; trasferito in diverse prigioni e nel campo di Buchenwald, fu impiccato nel campo di concentramento di Flossenbürg il 9 aprile 1945, poche settimane prima della fine della guerra. Le lettere dal carcere, scritte soprattutto all'amico e allievo Eberhard Bethge, furono pubblicate da lui nel 1951 con il titolo *Resistenza e resa*.

COLLEGAMENTI

Storia. Quest'anno, in Storia, studierai il nazismo e le resistenze europee. Il caso di Bonhoeffer mostra che la resistenza tedesca a Hitler fu poco numerosa ma reale, e attraversò ambienti diversi: militari e diplomatici, socialisti e comunisti, studenti cristiani come quelli della «Rosa Bianca» di Monaco, uomini di Chiesa protestanti e cattolici. Puoi confrontarla con la Resistenza italiana del 1943–1945, nella quale ebbero un ruolo anche molti cattolici, e con il dibattito che ne seguì sul diritto di resistere a un potere ingiusto, un tema che hai incontrato in Locke (*Filosofia 4*, capitolo 8).

15.3.2 *Sequela*: il prezzo della grazia

Sequela (in tedesco *Nachfolge*, 1937) è un commento al Discorso della montagna e alla chiamata dei discepoli. Si apre con una distinzione diventata celebre (Figura 15.2). La **grazia a buon mercato** è la grazia «svenduta», scrive Bonhoeffer, come una merce in saldo: il perdono offerto senza conversione, la giustificazione del peccato invece che del peccatore, la grazia «senza sequela, senza croce». È la tentazione di una Chiesa che si accontenta di amministrare riti e consolazioni senza chiedere nulla. La **grazia a caro prezzo**, al contrario, è cara perché chiama alla **sequela**, cioè a seguire Gesù Cristo con la propria vita, e costa all'uomo la vita; ed è grazia perché proprio così gli dona la vita vera.

Il libro si legge in controluce con il 1937. Bonhoeffer non scrive un pamphlet politico, ma il suo bersaglio è chiaro: una Chiesa tranquilla, che si considera salvata in partenza, non ha la forza di dire di no quando il potere esige obbedienza assoluta. La fede, per lui, non è un'opinione religiosa, ma un'obbedienza concreta che si vede nelle scelte.

	Grazia a buon mercato *billige Gnade*	Grazia a caro prezzo *teure Gnade*
Che cosa offre	il perdono come merce in saldo, senza conversione	il perdono che chiama a cambiare vita
Che cosa giustifica	il peccato	il peccatore, che si converte
Rapporto con Cristo	grazia senza sequela, senza croce	grazia che chiama alla sequela di Gesù Cristo
Che cosa costa	nulla: la si possiede già, come un diritto	la vita; e proprio così la dona davvero

«La grazia a buon mercato è la nemica mortale della nostra Chiesa»
(Bonhoeffer, *Sequela*, 1937, capitolo 1)

Figura 15.2 Grazia a buon mercato e grazia a caro prezzo nel primo capitolo di *Sequela* (1937). Le espressioni sono riassunte o tradotte dalla redazione.

15.3.3 Dal carcere: un mondo «diventato adulto»

Nelle lettere da Tegel, a partire dalla primavera del 1944, Bonhoeffer abbozza una riflessione nuova, rimasta incompiuta. Constata che il mondo moderno, dalla scienza alla politica alla morale, ha imparato a funzionare senza ricorrere a Dio: è il **mondo diventato adulto** (*mündig*, letteralmente «maggiorenne», che ha l'età per decidere da sé; la parola richiama la «minorità» da cui per Kant l'illuminismo libera l'uomo). Molti cristiani reagiscono cercando gli spazi che restano: i problemi che la scienza non risolve ancora, la morte, la colpa. Lì collocano Dio, come un tappabuchi. Ma è una strategia perdente, perché quegli spazi si restringono, e soprattutto falsa, perché riduce Dio a un'ipotesi.

Nella lettera del 16 luglio 1944 (Figura 15.3) Bonhoeffer riprende una formula del giurista seicentesco Ugo Grozio, che aveva fondato il diritto naturale su principi validi «anche se Dio non ci fosse» (*Filosofia 4*, capitolo 8): nella forma usata da Bonhoeffer, *etsi Deus non daretur*, «come se Dio non fosse dato». L'onestà intellettuale, scrive, impone di riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo come se Dio non ci fosse. Ma la conclusione è teologica, non atea: questo lo riconosciamo «davanti a Dio», ed è Dio stesso che ci vuole adulti. Il Dio della Bibbia non è il *deus ex machina* che interviene a risolvere i problemi, ma il Dio che si lascia scacciare dal mondo sulla croce, debole e impotente nel mondo, e proprio così vicino all'uomo che soffre.

Ne deriva il progetto di un **cristianesimo non religioso**: un cristianesimo che non si identifica con le forme storiche della religione (la metafisica, l'interiorità individuale, la ricerca di protezione), ma si vive nel mondo, nella responsabilità e nella partecipazione alla sofferenza degli altri. Il cristiano, scrive Bonhoeffer in quelle settimane, è chiamato a essere uomo, non un tipo

particolare di uomo religioso. Sono pagine frammentarie, che hanno suscitato interpretazioni opposte; la loro forza viene anche dalla vita di chi le ha scritte.

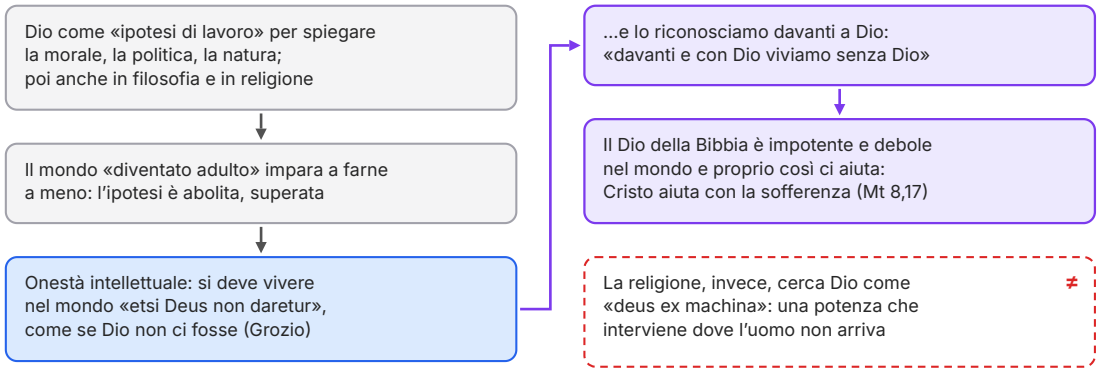


Figura 15.3 Il ragionamento della lettera del 16 luglio 1944, ricostruito dalla redazione. Le frasi tra virgolette sono tradotte dalla redazione dal testo tedesco; Grozio è il giurista studiato in *Filosofia 4*.

ESEMPIO SVOLTO

L'argomento del 16 luglio 1944 in premesse e conclusione. Il ragionamento si può ricostruire così.

1. P1. Nella scienza, nella politica, nella morale (e poi anche in filosofia) gli uomini hanno imparato a spiegare il mondo senza l'ipotesi «Dio».
2. P2. Usare Dio come ipotesi dove la spiegazione manca è disonesto, perché quegli spazi si chiudono uno dopo l'altro.
3. C1. Dunque l'onestà intellettuale chiede di vivere nel mondo «etsi Deus non daretur».
4. P3. Il Dio della Bibbia si rivela nella debolezza e nella sofferenza della croce, non come potenza che interviene dall'esterno (Mt 8,17; Mc 15,34).
5. C2. Dunque vivere senza l'ipotesi «Dio» non è l'abbandono della fede, ma il modo di stare «davanti e con Dio» che la fede stessa richiede.

Che cosa notare. C1 da sola sarebbe la tesi di un ateo; Bonhoeffer la accetta, ma la inserisce in un argomento diverso, la cui premessa decisiva è teologica (P3). Chi non accetta P3 può condividere C1 e respingere C2. La premessa nascosta è che la fede non sia una teoria che spiega il mondo, ma un rapporto personale: senza questa premessa, la perdita della funzione esplicativa di Dio sarebbe davvero la sua morte, come per il folle di Nietzsche.

ERRORE FREQUENTE

- *Etsi Deus non daretur* non è un motto di Bonhoeffer: è la ripresa, in una forma abbreviata, dell'ipotesi di Grozio (*etiamsi daremus… non esse Deum*), che Grozio stesso giudicava empia e formulava solo per mostrare la solidità del diritto naturale.
- Bonhoeffer non è un «teologo della morte di Dio» né un ateo travestito: la sua tesi è che si debba vivere senza Dio come *ipotesi*, ma davanti a Dio e con Dio.
- «Cristianesimo non religioso» non significa cristianesimo senza fede, preghiera o Chiesa: in carcere Bonhoeffer pregava ogni giorno. Significa un cristianesimo libero dalle forme storiche della «religione».

15.4 Il personalismo: Mounier e Maritain

15.4.1 Il problema: né individualismo né collettivismo

Nella Francia dei primi anni Trenta la crisi economica del 1929, l'instabilità dei governi e l'ascesa dei fascismi in Europa convinsero molti giovani che la società liberale fosse alla fine. Ma l'alternativa che vedevano intorno a sé, il comunismo sovietico o lo Stato totalitario fascista e nazista, sacrificava l'uomo concreto alla classe, alla nazione o alla razza. Il **personalismo** nasce come risposta a questa doppia crisi: è la filosofia che afferma il primato della persona umana sulle esigenze materiali e sugli apparati collettivi, e vuole costruire una società fondata su di esso.

15.4.2 Emmanuel Mounier: la persona e la comunità

Emmanuel Mounier (1905–1950), professore di filosofia formatosi a Grenoble e a Parigi, rinunciò alla carriera universitaria per fondare nel 1932 la rivista *Esprit*, che si proponeva di rompere con quello che chiamava il «disordine stabilito»: un capitalismo che riduce l'uomo a produttore e consumatore e una cultura borghese che ha perso il senso dello spirito. Il programma è riassunto nella formula della «rivoluzione personalista e comunitaria», titolo anche di una sua raccolta di saggi. Durante l'occupazione tedesca la rivista fu soppressa dal regime di Vichy (1941) e Mounier fu arrestato e processato per i suoi rapporti con la Resistenza, poi assolto; morì nel 1950. Nel 1949 aveva sintetizzato il suo pensiero nel breve libro *Il personalismo*.

Al centro c'è la **persona** nel senso del personalismo: non una cosa tra le cose, ma la sola realtà che conosciamo e insieme facciamo dall'interno, un'attività di autocreazione, di comunicazione e di adesione. Una persona non si può definire come si definisce un oggetto: posso studiare il mio vicino come caso di una categoria (un impiegato, un francese, un cattolico), ma lui non è «un» qualcosa, è *quella* persona (lo leggerai in T3). Per questo Mounier distingue la persona dall'**individuo**, cioè l'uomo ripiegato su di sé, che possiede, rivendica, guarda gli altri con

diffidenza e calcolo (Figura 15.4). La distinzione non indica due esseri diversi, ma due movimenti dello stesso essere: la persona cresce «purificandosi» dell'individuo che è in lei, rendendosi disponibile agli altri. Mounier stesso avverte che opporle troppo nettamente è pericoloso: si rischierebbe di separare la persona dalle sue radici concrete, dal corpo e dalla vita materiale, come se fosse un puro spirito.

La persona, infatti, esiste solo «verso gli altri». L'esperienza originaria, scrive Mounier, è quella della seconda persona: il «tu», e in esso il «noi», precede l'«io» o almeno lo accompagna. Gli atti che costituiscono la vita personale sono cinque: uscire da sé, comprendere l'altro dal suo punto di vista, prendere su di sé la sua sorte, donare senza calcolo, essere fedele nel tempo. Ne segue che la società giusta non è una somma di individui che si difendono a vicenda, né una massa organizzata dallo Stato, ma una **comunità di persone**, le cui istituzioni rispettano e favoriscono la vita personale.

L'ultimo tratto è l'**impegno** (*engagement*): la persona si realizza agendo nella storia, anche accettando di sporcarsi le mani con scelte imperfette. Mounier rifiuta sia il «puro» che si tiene fuori per non compromettersi, sia l'attivista che si annulla nel partito. La parola «impegno» ebbe grande fortuna nella cultura francese del dopoguerra, anche nel senso diverso che le diede Sartre.

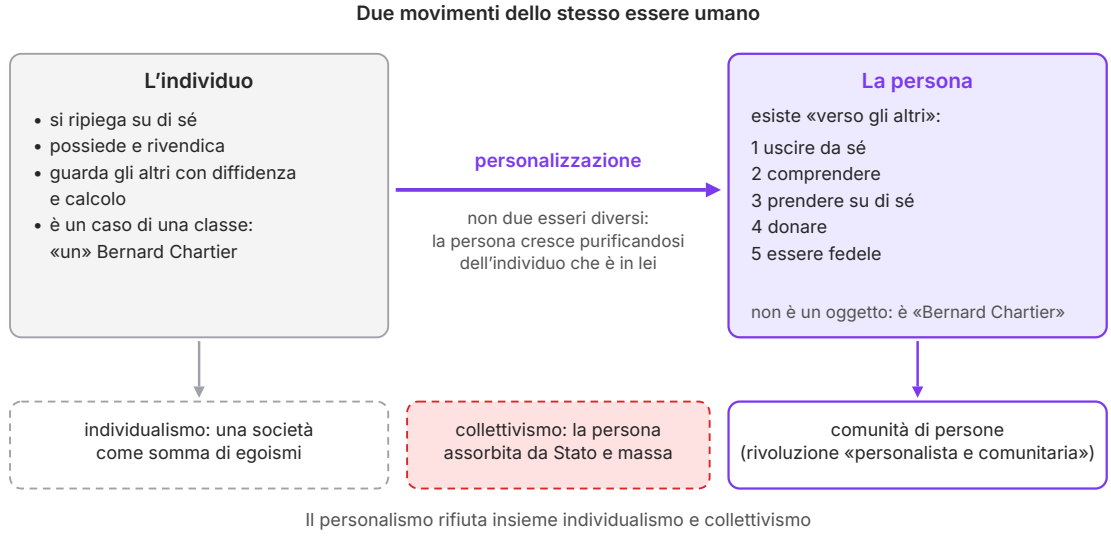


Figura 15.4 Individuo e persona nel personalismo di Mounier (*Il personalismo*, 1949, introduzione e capitolo II). I cinque atti della persona sono elencati nell'ordine del testo.

DA RICORDARE

Mounier: la **persona** non è un oggetto e non si lascia definire dall'esterno; esiste solo nella **comunicazione** con gli altri (uscire da sé, comprendere, prendere su di sé, donare, essere fedele). Contro l'**individualismo** liberale e contro il **collettivismo** totalitario, il personalismo vuole una **comunità di persone** e chiede a ciascuno l'**impegno** nella storia.

15.4.3 Jacques Maritain: l'umanesimo integrale

Jacques Maritain (1882–1973), convertito al cattolicesimo nel 1906 con la moglie Raïssa, fu il più noto filosofo neotomista del Novecento. In *Umanesimo integrale* (1936), nato da lezioni tenute in Spagna nel 1934, distingue due umanesimi. L'umanesimo moderno, nato con il Rinascimento, ha messo al centro l'uomo staccandolo da Dio; secondo Maritain questo «umanesimo antropocentrico» ha finito per rivoltarsi contro l'uomo stesso, che il materialismo riduce a economia e i totalitarismi a strumento. L'**umanesimo integrale** considera invece l'uomo in tutte le sue dimensioni, naturale e spirituale, aperto a Dio, e vuole trarne una nuova forma di civiltà.

Questa civiltà, che Maritain chiama «nuova cristianità», non è il ritorno al Medioevo. Lo Stato che ne deriva è *pluralista*: riconosce la libertà religiosa e la pari dignità di cittadini di fedi diverse, che collaborano per un bene comune terreno; è ispirato dal Vangelo, ma non è confessionale. Maritain distingue anche tra l'agire del cristiano «in quanto cristiano», a nome della Chiesa, e il suo agire «da cristiano» come cittadino, sotto la propria responsabilità. Negli anni Quaranta, esule negli Stati Uniti, Maritain sviluppò una teoria dei diritti umani fondata sulla legge naturale; nel dopoguerra partecipò ai lavori dell'UNESCO che precedettero la *Dichiarazione universale dei diritti umani* del 1948 e osservò che popoli di culture diverse potevano accordarsi su un elenco di diritti pur senza essere d'accordo sul loro fondamento.

15.4.4 La persona nella Costituzione

Gli storici del diritto e della politica riconoscono un'influenza del personalismo, di Maritain e di Mounier in particolare, su un gruppo di giovani costituenti cattolici: Giuseppe Dossetti, Giorgio La Pira, Aldo Moro, Giuseppe Lazzati, Amintore Fanfani. Nel settembre del 1946 Dossetti propose alla prima Sottocommissione della Costituente di riconoscere la precedenza della persona rispetto allo Stato, che esiste al suo servizio. L'idea trovò un accordo con i costituenti di altre tradizioni, liberali, socialisti e comunisti, e confluì nella formula dell'art. 2. È un'influenza tra altre: la Costituzione nacque da un compromesso tra culture politiche diverse, e nessuna di esse può rivendicarla come propria.

EDUCAZIONE CIVICA

Costituzione della Repubblica italiana. Art. 2: «La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale.» Art. 3: «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali. È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese.»

Art. 7: «Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani. I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi. Le modificazioni dei Patti, accettate dalle due parti, non richiedono procedimento di revisione costituzionale.» Art. 8: «Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge. Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano. I loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze.» Art. 19: «Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume.»

Osserva l'art. 2: i diritti sono «riconosciuti», non concessi, come se precedessero lo Stato; la persona vive «nelle formazioni sociali» (famiglia, scuola, associazioni, comunità religiose), non come individuo isolato; ai diritti corrispondono «doveri inderogabili di solidarietà». Confronta questo lessico con quello di Mounier e di Maritain, e poi con la tesi di Simone Weil sugli obblighi (sezione seguente). Gli artt. 7, 8 e 19 regolano invece un altro problema del capitolo: come uno Stato democratico garantisce la libertà religiosa di tutti, credenti e non credenti, in un paese di tradizione cattolica.

COLLEGAMENTI

Filosofia 3 e Latino. La parola «persona» ha una lunga storia, che hai incontrato nel volume del terzo anno: nata dalla maschera del teatro, entra nel lessico filosofico con le discussioni cristiane sulla Trinità (*Filosofia 3*, capitolo 12) e riceve da Boezio la definizione classica di «sostanza individuale di natura razionale» (*Filosofia 3*, capitolo 14). Mounier riconosce questa tradizione, ma sposta l'accento: la persona non è soltanto una sostanza, è un movimento verso gli altri. Quest'anno, in Latino, leggerai Agostino: la sua scoperta dell'interiorità (*Filosofia 3*, capitolo 13) è una delle radici più lontane del personalismo, che però vuole un'interiorità aperta alla comunità e non chiusa in sé.

15.5 Simone Weil ed Edith Stein

15.5.1 Simone Weil: il lavoro e la sventura

Simone Weil (1909–1943) è difficile da classificare. Nata a Parigi in una famiglia di origine ebraica non praticante, allieva del filosofo Alain, entrò all'École normale supérieure e divenne professoressa di filosofia nei licei. Militante sindacale, vicina all'estrema sinistra ma molto critica verso l'Unione Sovietica, volle conoscere dall'interno ciò di cui parlava: tra il dicembre 1934 e l'agosto 1935 lavorò come operaia in tre fabbriche della regione parigina, alla pressa e alla catena. Il diario e le lettere di quell'anno, raccolti dopo la morte in *La condizione operaia* (1951), descrivono la fatica, la paura dei capisquadra, il ritmo del cottimo, e soprattutto la sensazione di non contare nulla, di essere trattata come una cosa.

Da questa esperienza nasce il concetto di **sventura** (*malheur*): non la semplice sofferenza, ma una sofferenza che colpisce insieme il corpo, l'anima e la posizione sociale, e che imprime nella persona il marchio della schiavitù, fino a toglierle la capacità di lamentarsi. Dove Marx (capitolo 4) parlava di alienazione del lavoro, Weil descrive soprattutto ciò che il lavoro alla catena fa all'anima: l'impossibilità di pensare, l'obbedienza senza comprensione, l'umiliazione.

Dopo una breve partecipazione alla guerra civile spagnola (1936), dalla parte dei repubblicani, Weil visse tra il 1937 e il 1938 alcune esperienze religiose, ad Assisi e nell'abbazia benedettina di Solesmes, che descrisse come un incontro personale con Cristo. Non chiese mai il battesimo: voleva restare sulla soglia della Chiesa, accanto a tutti coloro che ne erano fuori. Esule a Marsiglia, poi a New York e infine a Londra, dove lavorava per la Francia libera del generale de Gaulle, morì nell'agosto del 1943 in un sanatorio di Ashford, indebolita dalla tubercolosi e dal rifiuto di mangiare più di quanto spettasse ai francesi nella Francia occupata.

15.5.2 *L'Iliade o il poema della forza*

Nel 1939–1940, mentre la guerra cominciava, Weil scrisse un saggio sull'*Iliade*, pubblicato tra il dicembre 1940 e il gennaio 1941 nella rivista marsigliese *Cahiers du Sud* con lo pseudonimo Émile Novis (un anagramma del suo nome). La tesi è dichiarata nella prima frase: il vero protagonista dell'*Iliade* è la **forza**, cioè ciò che trasforma in una cosa chiunque le è sottomesso. Nella sua forma estrema la forza uccide e fa dell'uomo un cadavere; ma c'è anche una forza che non uccide «ancora», e rende l'uomo una cosa pur lasciandolo vivo: il supplice, lo schiavo, il prigioniero.

La forza, però, non risparmia neppure chi la esercita. Il vincitore si crede padrone e si inebria; poi il destino si rovescia e il vincitore di oggi è il vinto di domani: Ettore uccide Patroclo e viene ucciso da Achille, che morirà a sua volta. Per Weil la grandezza dell'*Iliade* sta nella sua equità: il poeta guarda con la stessa amarezza Greci e Troiani e non disprezza mai lo sventurato. Weil ne trae una lezione per il suo tempo: chi aveva creduto che il progresso avrebbe relega-

to la forza nel passato trovava nel poema un documento antico, chi la riconosceva al centro della storia vi trovava uno specchio.

COLLEGAMENTI

Greco. Il saggio di Weil è una lettura filosofica dell'*Iliade* che puoi mettere alla prova con il testo che conosci. Rileggi in greco la fine del canto XXII: Andromaca, che non sa ancora nulla, ordina alle ancelle di scaldare l'acqua per il bagno di Ettore al ritorno dalla battaglia, νηπίη (XXII 445), «ingenua», mentre egli giace già ucciso da Achille, lontano dai bagni. Weil traduce proprio questi versi per mostrare come il poema accosti la dolcezza della vita domestica alla forza che la distrugge. Puoi confrontare la sua lettura con quella di Nietzsche sulla tragedia (capitolo 7) e con la tragedia greca che leggi quest'anno.

15.5.3 L'attenzione

Un concetto attraversa tutta l'opera di Weil: l'**attenzione**. Non è lo sforzo muscolare di chi aggrotta la fronte, ma la capacità di sospendere il proprio pensiero, renderlo disponibile, vuoto e aperto all'oggetto, e accoglierlo così com'è. In un breve scritto del 1942 sul buon uso degli studi scolastici, Weil sostiene che il vero scopo dello studio è formare questa facoltà: anche una versione latina o un problema di geometria non risolti, se affrontati con vera attenzione, non sono tempo perso. E l'attenzione è anche la sostanza dell'amore del prossimo: chi soffre ha bisogno soprattutto di qualcuno capace di accorgersi davvero di lui. Leggerai qualche riga di questo scritto negli esercizi.

15.5.4 *La prima radice*: gli obblighi prima dei diritti

Nel 1943, a Londra, la Francia libera chiese a Weil una riflessione sulla ricostruzione del paese dopo la liberazione. Ne nacque *La prima radice* (*L'enracinement*), sottotitolo *Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, pubblicato postumo nel 1949. Il libro si apre con una tesi che rovescia il linguaggio delle dichiarazioni dei diritti: «la nozione di obbligo prevale su quella di diritto, che le è subordinata e relativa». Un diritto, osserva Weil, non è efficace da solo: esiste solo se altri si riconoscono obbligati verso chi lo possiede. Un obbligo che nessuno riconosce, aggiunge, non perde nulla della pienezza del suo essere; un diritto che nessuno riconosce vale poco. Un uomo solo nell'universo non avrebbe diritti, ma avrebbe obblighi (Figura 15.5).

L'**obbligo**, per Weil, è il dovere incondizionato verso ogni essere umano in quanto tale, e si traduce in rispetto. Ma il rispetto è reale solo se si esprime attraverso i bisogni terrestri dell'uomo: quelli del corpo, come il nutrimento, e quelli dell'anima. I **bisogni dell'anima** sono l'ordine, il primo di tutti, e poi la libertà e l'obbedienza, la responsabilità, l'uguaglianza e la gerarchia, l'onore, il castigo, la libertà di opinione, la sicurezza e il rischio, la proprietà privata e quella collettiva, la verità. Molti si ordinano in coppie di contrari che vanno tenute in equili-

brio: un uomo ha bisogno di libertà, ma anche di un'obbedienza liberamente accettata; di sicurezza, ma anche di rischio.

Il bisogno forse più importante e più ignorato, scrive Weil, è il **radicamento**: la partecipazione reale, attiva e naturale alla vita di una collettività che custodisce alcuni tesori del passato e alcune attese del futuro. La seconda parte del libro descrive lo **sradicamento** del suo tempo: gli operai strappati al loro lavoro e alla loro cultura, i contadini, le popolazioni colonizzate, le nazioni conquistate. Lo sradicamento, scrive Weil, si propaga: chi è sradicato sradica a sua volta, e i totalitarismi ne sono il frutto. La terza parte cerca le vie di un nuovo radicamento, attraverso il lavoro, l'educazione e un amore della patria che non sia idolatria.

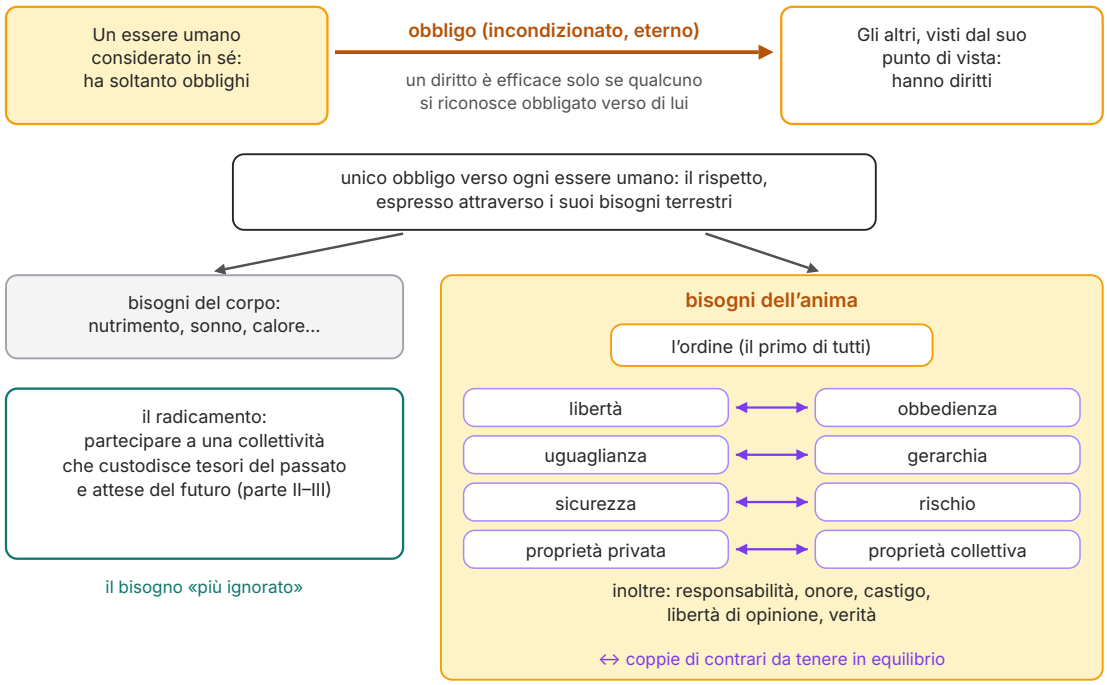


Figura 15.5 Obblighi, diritti e bisogni nella prima parte di *La prima radice* (scritto nel 1943, pubblicato nel 1949). L'elenco dei bisogni dell'anima segue l'ordine di Weil; le quattro coppie di contrari evidenziate sono una lettura della redazione.

ERRORE FREQUENTE

- *La prima radice* non è un libro del dopoguerra: fu scritto nel 1943 a Londra e pubblicato solo nel 1949, a cura di Albert Camus. Anche *La condizione operaia* (1951) è una raccolta postuma.
- Il primato dell'obbligo non è un rifiuto dei diritti: Weil vuole fondarli su ciò che li rende efficaci. Il suo bersaglio è un linguaggio dei diritti che diventa rivendicazione senza responsabilità.
- Simone Weil non si fece mai battezzare: definirla «filosofa cattolica» è inesatto. È una pensatrice cristiana che restò volontariamente sulla soglia della Chiesa.

APPROFONDIMENTO

Edith Stein: dalla fenomenologia al Carmelo. Di Edith Stein (1891–1942) hai letto la biografia nel capitolo sulla fenomenologia (capitolo 9): allieva e assistente di Husserl, autrice di una tesi sull'*empatia* (1917), convertita al cattolicesimo dopo la lettura dell'autobiografia di Teresa d'Avila (battesimo nel 1922). Qui interessa il suo itinerario filosofico. Negli anni Venti tradusse in tedesco le *Questioni disputate sulla verità* di Tommaso d'Aquino e cercò di far dialogare il metodo di Husserl con la metafisica tomista. Il frutto più ampio di questo lavoro, *Essere finito ed essere eterno*, fu scritto nel Carmelo tra il 1935 e il 1937 e pubblicato solo nel 1950: l'essere finito dell'uomo, che si scopre come ricevuto e non prodotto da sé, rinvia a un essere eterno.

Nell'aprile del 1933 Stein scrisse a papa Pio XI chiedendogli di condannare pubblicamente la persecuzione degli ebrei in Germania. Nell'agosto del 1942 fu deportata dai Paesi Bassi con la sorella Rosa e uccisa ad Auschwitz. Fu proclamata santa nel 1998 e, nel 1999, compatrona d'Europa. La sua vita tiene insieme tre storie del Novecento: la fenomenologia, la conversione e la Shoah.

15.6 Altre voci e un bilancio

15.6.1 Teilhard de Chardin: l'evoluzione e Cristo

Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955), gesuita francese e paleontologo, partecipò agli scavi in Cina che portarono alla scoperta dell'«uomo di Pechino». Nel *Fenomeno umano*, scritto tra il 1938 e il 1940 e pubblicato solo dopo la sua morte, nel 1955, propose una visione grandiosa: l'evoluzione, che Darwin aveva descritto senza un fine (capitolo 5), avrebbe invece una direzione, verso una complessità e una coscienza crescenti. Dalla materia alla vita, dalla vita al pensiero umano, la «noosfera», la sfera del pensiero che avvolge la Terra, l'universo convergerebbe verso un **punto Omega**, che per Teilhard il credente riconosce in Cristo. Le sue opere furono

guardate con sospetto dalle autorità ecclesiastiche; molti scienziati criticarono la sua idea di una direzione dell'evoluzione, che va oltre ciò che la biologia può mostrare.

15.6.2 Levinas: il volto dell'altro

Accanto al pensiero cristiano, il Novecento ha conosciuto una grande filosofia d'ispirazione ebraica. Martin Buber (1878–1965), in *Io e Tu* (1923), aveva distinto il rapporto Io–Tu, l'incontro tra persone, dal rapporto Io–Esso, l'uso delle cose. Emmanuel Levinas (1906–1995), ebreo lituano naturalizzato francese, allievo di Husserl e di Heidegger, i cui genitori e fratelli, rimasti in Lituania, furono uccisi nella Shoah, fece dell'incontro con l'altro il centro della filosofia. In *Totalità e infinito* (1961) sostiene che il **volto** dell'altro, la sua presenza nuda e vulnerabile, mi rivolge un comando prima di ogni teoria: «non uccidere». Per questo l'etica, e non l'ontologia, è la filosofia prima: la responsabilità verso l'altro precede la conoscenza dell'essere. Levinas criticava la tradizione occidentale, Heidegger compreso, per aver ridotto l'altro al medesimo dentro una «totalità».

15.6.3 Il Concilio Vaticano II

Aperto da Giovanni XXIII nel 1962 e chiuso da Paolo VI nel 1965, il Concilio Vaticano II segnò un cambiamento nel rapporto della Chiesa cattolica con il mondo moderno. La costituzione pastorale *Gaudium et spes* (1965), che si apre con le parole «le gioie e le speranze» degli uomini del nostro tempo, assume come proprie la dignità della persona, la sua coscienza e la sua libertà, il valore delle realtà terrene e la loro legittima autonomia. La dichiarazione *Dignitatis humanae* riconobbe la libertà religiosa come diritto della persona; la dichiarazione *Nostra aetate* rinnovò il rapporto con l'ebraismo e con le altre religioni e deplorò ogni forma di antisemitismo. Gli storici vi leggono anche l'influenza del personalismo e di Maritain, oltre a quella degli studi biblici e storici che i modernisti avevano anticipato.

15.6.4 I filosofi cristiani in Italia

In Italia, nel secondo dopoguerra, il pensiero d'ispirazione cristiana fu rappresentato soprattutto dallo «spiritualismo cristiano» di Michele Federico Sciacca (1908–1975), che rivendicava l'interiorità agostiniana contro l'idealismo di Gentile e il positivismo, e dal lavoro di Luigi Pareyson (1918–1991), che passò dallo studio dell'esistenzialismo a una filosofia dell'interpretazione (capitolo 16). Molti altri studiosi, nell'Università Cattolica di Milano e altrove, lavorarono sul neotomismo e sulla storia della filosofia.

15.6.5 Un bilancio

Le voci di questo capitolo sono molto diverse (Figura 15.6): un teologo che separa nettamente Dio dalla cultura umana, un pastore che chiede ai cristiani di vivere nel mondo come se Dio non ci fosse, filosofi che costruiscono una teoria della persona e della comunità, una pensatrice

che rifiuta il battesimo per solidarietà con chi è fuori dalla Chiesa. Hanno però in comune tre convinzioni. La prima: la persona non si riduce a un caso di una legge generale, né a una parte di un sistema, e questo le avvicina a Kierkegaard più che a Hegel. La seconda: la fede, se è vera, si vede nelle scelte e nella responsabilità verso gli altri, non solo nelle dottrine. La terza: i totalitarismi del Novecento non sono stati soltanto un problema politico, ma una prova per il pensiero, che ha dovuto chiedersi quale idea dell'uomo li rendesse impossibili. È questa idea che è entrata nelle costituzioni e nelle dichiarazioni dei diritti del dopoguerra.

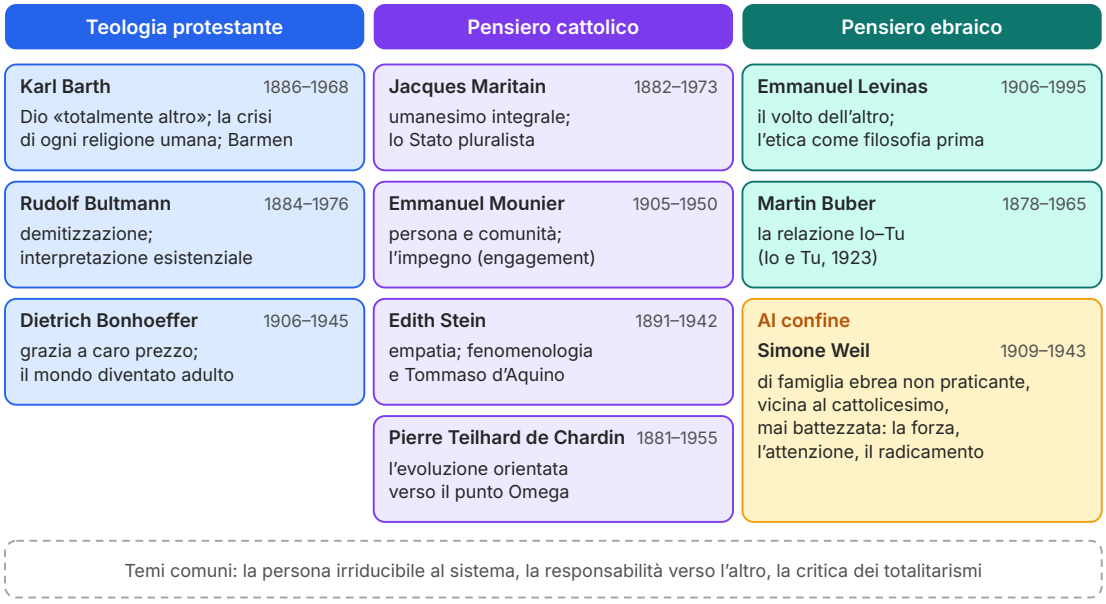


Figura 15.6 Una mappa delle voci del capitolo per tradizione religiosa, con l'idea chiave di ciascuno. Simone Weil è collocata al confine perché non appartiene formalmente a nessuna delle tre.

IN SINTESI

Tabella 15.1 Gli autori principali del capitolo a confronto.

Autore	Problema	Risposta	Parole chiave
Barth	Una teologia che ha confuso Dio con la cultura (1914)	Dio è il totalmente altro; la rivelazione giudica ogni religione	crisi, teologia dialettica, Barmen
Bultmann	Un annuncio espresso in un'immagine mitica del mondo	Interpretare il messaggio in termini esistenziali	demitizzazione
Bonhoeffer	Una Chiesa tranquilla; un mondo che vive senza Dio	La grazia che chiama alla sequela; vivere davanti a Dio senza Dio come ipotesi	grazia a caro prezzo, mondo adulto, cristianesimo non religioso
Mounier	Individualismo liberale e collettivismo totalitario	La persona esiste nella comunicazione; comunità di persone	persona, individuo, impegno
Maritain	Un umanesimo che si rivolta contro l'uomo	Umanesimo integrale; Stato pluralista; diritti fondati sulla legge naturale	umanesimo integrale, nuova cristianità
Weil	La forza che riduce l'uomo a cosa; lo sradicamento	Attenzione; obblighi prima dei diritti; radicamento	forza, sventura, attenzione, radicamento

15.7 Leggere i testi

15.7.1 T1 · Vivere davanti a Dio senza Dio

Nota introduttiva. Dalla lettera di Bonhoeffer a Eberhard Bethge del 16 luglio 1944, scritta nel carcere di Tegel quattro giorni prima del fallito attentato a Hitler. Nella parte precedente Bonhoeffer ha ripercorso la storia moderna come un cammino verso l'autonomia dell'uomo, citando tra gli altri Grozio; qui ne trae le conseguenze. «Ipotesi di lavoro» (*Arbeitshypothese*) è un'espressione presa dal linguaggio scientifico. I passi biblici citati sono Mc 15,34 («Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?») e Mt 8,17 («Egli ha preso le nostre infermità e si è caricato delle malattie»).

> Dio come ipotesi di lavoro morale, politica, delle scienze della natura è abolito, superato; ma lo è anche come ipotesi di lavoro filosofica e religiosa (Feuerbach!). Fa parte

> dell'onestà intellettuale lasciar cadere questa ipotesi di lavoro, o eliminarla quanto più è possibile. […] «Dove resta ancora spazio per Dio?», domandano gli animi timorosi. […]
>
> E non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo «etsi deus non daretur». E proprio questo lo riconosciamo… davanti a Dio! Dio stesso ci costringe a questo riconoscimento. Così il nostro diventare adulti ci conduce a riconoscere in modo più veritiero la nostra situazione davanti a Dio. Dio ci fa sapere che dobbiamo vivere come uomini che se la cavano nella vita senza Dio. Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona (Marco 15,34)! Il Dio che ci lascia vivere nel mondo senza l'ipotesi di lavoro Dio è il Dio davanti al quale stiamo sempre. Davanti e con Dio viviamo senza Dio. Dio si lascia scacciare dal mondo sulla croce; Dio è impotente e debole nel mondo, e proprio e soltanto così è con noi e ci aiuta. In Matteo 8,17 è del tutto chiaro che Cristo non aiuta in virtù della sua onnipotenza, ma in virtù della sua debolezza, della sua sofferenza!
>
> Qui sta la differenza decisiva rispetto a tutte le religioni. La religiosità dell'uomo lo rimanda, nella sua necessità, alla potenza di Dio nel mondo: Dio è il *deus ex machina*. La Bibbia rimanda l'uomo all'impotenza e alla sofferenza di Dio; solo il Dio sofferente può aiutare. In questo senso si può dire che lo sviluppo che abbiamo descritto verso la maggiore età del mondo, che fa piazza pulita di una falsa immagine di Dio, libera lo sguardo per il Dio della Bibbia, che acquista potenza e spazio nel mondo attraverso la sua impotenza.
>
> (Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, lettera del 16 luglio 1944; traduzione della redazione)

Parole chiave: Arbeitshypothese (ipotesi di lavoro), *intellektuelle Redlichkeit* (onestà intellettuale), *Mündigwerden* (il diventare adulti, maggiorenni), *Mündigkeit der Welt* (maggiore età del mondo), *Ohnmacht* (impotenza).

1. Quali ambiti elenca Bonhoeffer in cui Dio non serve più come «ipotesi di lavoro»? Perché aggiunge tra parentesi il nome di Feuerbach?
2. Che cosa significa, nel testo, che l'onestà intellettuale impone di vivere «etsi deus non daretur»? Chi ci «costringe» a questo riconoscimento?
3. Spiega il paradosso «Davanti e con Dio viviamo senza Dio»: che cosa indicano le due parti della frase?
4. In che cosa consiste la «differenza decisiva» tra la Bibbia e «tutte le religioni»? Sei d'accordo con questa contrapposizione? Argomenta.

15.7.2 T2 · La forza che fa dell'uomo una cosa

Nota introduttiva. L'inizio del saggio di Simone Weil *L'Iliade o il poema della forza* (1940–1941) e, più avanti nel saggio, la sua traduzione in versi francesi della fine del canto XXII dell'*Iliade* (vv.

442–446), che qui rendiamo in prosa italiana. Weil traduceva direttamente dal greco: confronta i versi con l'originale.

> Il vero eroe, il vero soggetto, il centro dell'*Iliade* è la forza. La forza che è maneggiata dagli uomini, la forza che sottomette gli uomini, la forza davanti alla quale la carne degli uomini si ritrae. L'anima umana non cessa di apparirvi modificata dai suoi rapporti con la forza, trascinata, accecata dalla forza di cui crede di disporre, piegata sotto la costrizione della forza che subisce. [...]
>
> La forza è ciò che fa di chiunque le sia sottomesso una cosa. Quando si esercita fino in fondo, fa dell'uomo una cosa nel senso più letterale, perché ne fa un cadavere. C'era qualcuno, e un istante dopo non c'è nessuno. [...]
>
> *Ella gridava alle ancelle dalle belle chiome, per la casa, / di mettere vicino al fuoco un grande tripode, perché ci fosse / per Ettore un bagno caldo al ritorno dal combattimento. / Ingenua! Non sapeva che, ben lontano dai bagni caldi, / il braccio di Achille lo aveva abbattuto, a causa di Atena dagli occhi verdi.*
>
> (Weil, *L'Iliade ou le poème de la force*, inizio; traduzione di *Iliade* XXII 442–446; traduzione della redazione)

Parole chiave: la force (la forza), *une chose* (una cosa), *soumis* (sottomesso), νηπίη (ingenua, letteralmente «bambina», che non sa).

1. Quali tre aspetti della forza distingue la seconda frase del testo?
2. Che cosa significa che la forza «fa di chiunque le sia sottomesso una cosa»? Perché Weil scrive «chiunque», e non «il vinto»?
3. Perché, secondo te, Weil sceglie di tradurre proprio i versi del bagno di Ettore? Che cosa accosta il poeta in questi versi?
4. Weil scriveva nel 1939–1940. In che senso l'*Iliade* può essere uno «specchio» di quegli anni?

15.7.3 T3 · La persona non è un oggetto

Nota introduttiva. Dall'introduzione e dal secondo capitolo de *Il personalismo* (1949), il volumetto in cui Mounier, un anno prima di morire, presentò il suo pensiero a un largo pubblico. Bernard Chartier è il nome con cui Mounier indica, come esempio, un uomo qualunque. Nell'ultima frase Mounier gioca sulle parole latine *alter* («l'altro») e *alienus* («estraneo»).

> Ci si aspettava che il personalismo cominciasse col definire la persona. Ma si definiscono soltanto oggetti esterni all'uomo, che si possono porre sotto lo sguardo. Ora, la persona non è un oggetto. Essa è anzi ciò che in ogni uomo non può essere trattato come un oggetto. Ecco il mio vicino. [...] È impiegato, e c'è uno statuto dell'impiegato, una psicologia dell'impiegato che posso studiare sul suo caso, benché non siano lui, lui tutto intero e nella sua realtà comprensiva. È ancora, allo stesso modo, un francese, un borghese,

> o un maniaco, un socialista, un cattolico, eccetera. Ma egli non è *un* Bernard Chartier: è Bernard Chartier. Le mille maniere in cui posso determinarlo come esemplare di una classe mi aiutano a comprenderlo e soprattutto a utilizzarlo [...]. Ma non sono che sezioni prese ogni volta su un aspetto della sua esistenza. Mille fotografie messe insieme non fanno un uomo che cammina, che pensa e che vuole. [...]
>
> La persona non è il più meraviglioso oggetto del mondo, un oggetto che conosceremmo dal di fuori, come gli altri. È la sola realtà che conosciamo e che facciamo al tempo stesso dal di dentro. [...]
>
> Le altre persone non la limitano, la fanno essere e crescere. Essa non esiste che verso gli altri, non si conosce che attraverso gli altri, non si trova che negli altri. L'esperienza originaria della persona è l'esperienza della seconda persona. Il tu, e in esso il noi, precede l'io, o almeno lo accompagna. [...] Quando la comunicazione si allenta o si corrompe, io perdo profondamente me stesso: tutte le follie sono un fallimento del rapporto con l'altro; *alter* diventa *alienus*, e io divento a mia volta estraneo a me stesso, alienato.
>
> (Mounier, *Le personnalisme*, Introduzione e cap. II; traduzione della redazione)

Parole chiave: objet (oggetto), *exemplaire d'une classe* (esemplare di una classe), *du dedans* (dal di dentro), *la seconde personne* (la seconda persona, il «tu»), *aliéné* (alienato).

1. Perché, secondo Mounier, la persona non si può definire? Che cosa si può definire, invece?
2. Che differenza c'è tra «un Bernard Chartier» e «Bernard Chartier»? Quale funzione hanno le «mille fotografie»?
3. Che cosa significa che l'esperienza originaria della persona è quella della «seconda persona»?
4. Mounier usa la parola «alienato». Confronta il suo uso con quello di Feuerbach e di Marx: che cosa, in ciascun caso, rende l'uomo estraneo a se stesso?

15.7.4 S1 · Maritain, *Umanesimo integrale*

Nota introduttiva. Umanesimo integrale (1936) raccoglie le lezioni tenute da Maritain nell'estate del 1934 all'Università internazionale di Santander, in Spagna. Le opere di Maritain non sono di pubblico dominio: la scheda ricostruisce il percorso del libro con le parole della redazione.

> **1.** Il libro parte da una diagnosi storica. L'umanesimo moderno, nato con il Rinascimento e la Riforma, ha voluto riabilitare l'uomo e la natura; ma lo ha fatto separando l'uomo da Dio, e chiudendolo in se stesso.
>
> **2.** Questo «umanesimo antropocentrico» ha avuto, secondo Maritain, una dialettica tragica: prima ha esaltato l'uomo come padrone della natura, poi lo ha ridotto a un prodotto della natura e della società (il materialismo, il marxismo), e infine lo ha sacrificato alle forze collettive.

3. A esso Maritain oppone un umanesimo «teocentrico» o **integrale**, che considera l'uomo nella sua interezza, corpo e spirito, natura e grazia, e riconosce che la sua dignità viene dalla sua apertura a Dio.

4. Da qui l'ideale storico concreto di una «nuova cristianità»: non uno Stato confessionale come quello medievale, ma una società profana, che riconosce la libertà delle coscienze e la pluralità delle fedi.

5. Questo Stato è **pluralista**: cittadini credenti e non credenti collaborano per un bene comune terreno, nel rispetto della persona e dei corpi intermedi (famiglia, lavoro, associazioni).

6. Il cristiano agisce in politica sotto la propria responsabilità, «da cristiano», senza impegnare la Chiesa: l'azione politica dei cattolici è distinta da quella della Chiesa in quanto tale.

(scheda di lettura della redazione su Maritain, *Umanesimo integrale*, introduzione, capp. I–II e capitoli sull'«ideale storico di una nuova cristianità»)

1. Qual è la «tragedia» dell'umanesimo antropocentrico, secondo Maritain? Ricostruiscila in tre passaggi.
2. Perché la «nuova cristianità» di Maritain non è un ritorno al Medioevo?
3. Che cosa significa che lo Stato immaginato da Maritain è «pluralista»? Quali articoli della Costituzione italiana riportati in questo capitolo ne realizzano un aspetto?

SINTESI

- Dopo le critiche dell'Ottocento (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud) il pensiero d'ispirazione cristiana non chiede più soltanto se Dio esista, ma che cosa significhi credere in un mondo che vive senza Dio e che ha prodotto i totalitarismi, e che cosa sia una **persona**.
- Nella Chiesa cattolica l'enciclica *Aeterni Patris* (1879) avvia il **neotomismo**; il **modernismo**, che voleva applicare la critica storica ai dogmi, è condannato nel 1907 (*Pascendi*).
- La guerra del 1914–1918 travolge la **teologia liberale** protestante. Barth (*L'epistola ai Romani*, 1919 e 1922) presenta Dio come il **totalmente altro** e la rivelazione come **crisi**, giudizio su ogni religione umana: è la **teologia dialettica**, che si ispira a Kierkegaard.
- Contro i «Cristiani tedeschi» filonazisti nasce la **Chiesa confessante**, con la dichiarazione di Barmen (1934), scritta in gran parte da Barth. Bultmann propone la **demitizzazione** del Nuovo Testamento (1941): un'interpretazione esistenziale, vicina a Heidegger.
- Bonhoeffer (1906–1945), pastore della Chiesa confessante e cospiratore contro Hitler, giustiziato a Flossenbürg il 9 aprile 1945, oppone in *Sequela* (1937) la **grazia a buon mercato** alla **grazia a caro prezzo**, che chiama alla sequela.
- Nelle lettere dal carcere (*Resistenza e resa*, 1951) Bonhoeffer descrive un **mondo diventato adulto**, in cui si deve vivere «etsi Deus non daretur» (formula ripresa da Grozio), ma «davanti e con Dio»; il Dio della Bibbia è debole e sofferente, non un *deus ex machina*. Ne deriva il progetto di un **cristianesimo non religioso**.
- Il **personalismo** nasce in Francia negli anni Trenta contro individualismo e collettivismo. Per Mounier (*Esprit*, 1932; *Il personalismo*, 1949) la persona non è un oggetto, esiste solo nella comunicazione con gli altri e si realizza nell'**impegno**; la società giusta è una **comunità di persone**.
- Maritain (*Umanesimo integrale*, 1936) oppone all'umanesimo antropocentrico un **umanesimo integrale** e immagina uno Stato pluralista, non confessionale. Il personalismo influenzò alcuni costituenti cattolici e la formulazione dell'art. 2 della Costituzione, insieme ad altre tradizioni.
- Simone Weil (1909–1943) descrive la **sventura** del lavoro operaio, legge l'*Iliade* come poema della **forza** che fa dell'uomo una cosa, fa dell'**attenzione** il centro dello studio e dell'amore del prossimo.
- In *La prima radice* (scritto nel 1943, pubblicato nel 1949) Weil afferma che l'**obbligo** precede il diritto, elenca i **bisogni dell'anima**, spesso in coppie di contrari, e indica nel **radicamento** il bisogno più ignorato e nello **sradicamento** una causa dei totalitarismi.
- Edith Stein unisce fenomenologia e Tommaso (*Essere finito ed essere eterno*); uccisa ad Auschwitz nel 1942. Teilhard de Chardin vede nell'evoluzione un cammino verso il **punto Omega**; Levinas fa del **volto** dell'altro l'origine dell'etica.

- Il Concilio Vaticano II (1962–1965) accoglie la dignità della persona, la libertà religiosa e un nuovo rapporto con l'ebraismo. In Italia Sciacca e Pareyson rappresentano due vie del pensiero cristiano del dopoguerra.

ESERCIZI

Comprendere e ricordare

1. ● Che cosa proponeva l'enciclica *Aeterni Patris* (1879)?
   - **A.** la condanna del modernismo e il giuramento antimodernista
   - **B.** lo studio di Tommaso d'Aquino come modello per la filosofia cristiana
   - **C.** la libertà religiosa come diritto della persona
   - **D.** l'applicazione del metodo storico-critico alla Bibbia

2. ● Che cosa significa «crisi» nella teologia di Barth?
   - **A.** il giudizio che la rivelazione di Dio porta su ogni costruzione umana, religione compresa
   - **B.** la crisi economica del 1929 e le sue conseguenze sulla fede
   - **C.** il dubbio personale che precede la conversione
   - **D.** il momento negativo della dialettica, che sarà superato in una sintesi

3. ● Che cos'era la Chiesa confessante?
   - **A.** la Chiesa del Reich guidata da un vescovo nominato dal regime
   - **B.** il movimento dei «Cristiani tedeschi» che voleva conciliare fede e nazismo
   - **C.** un'associazione di cattolici tedeschi fondata dopo il Concordato del 1933
   - **D.** la comunità protestante che si oppose alle pretese del nazismo sulla Chiesa, con la dichiarazione di Barmen

4. ● Che cosa intende Bultmann per «demitizzazione»?
   - **A.** eliminare dal Nuovo Testamento tutte le parti non storiche
   - **B.** dimostrare che i miracoli del Vangelo sono compatibili con la scienza
   - **C.** interpretare in termini esistenziali un annuncio espresso nel linguaggio mitico del mondo antico
   - **D.** sostituire la fede con una morale razionale

5. ● In *Sequela* (1937) la «grazia a buon mercato» è:
   - **A.** la grazia offerta senza conversione e senza sequela, come una merce in saldo
   - **B.** la grazia che Dio concede gratuitamente a tutti senza merito
   - **C.** la grazia dei sacramenti, contrapposta a quella della Parola
   - **D.** la grazia che la Chiesa vende in cambio di offerte

6. ● La formula «etsi Deus non daretur» nella lettera del 16 luglio 1944:
   - **A.** è un motto coniato da Bonhoeffer per dichiararsi ateo
   - **B.** riprende un'ipotesi di Grozio e indica che si deve vivere nel mondo come se Dio non ci fosse, ma davanti a Dio
   - **C.** è una citazione di Nietzsche sulla morte di Dio
   - **D.** indica che la Chiesa deve ritirarsi dal mondo

7. ● Per Mounier la differenza tra persona e individuo è:
   - **A.** quella tra due esseri diversi, uno spirituale e uno corporeo
   - **B.** quella tra il cittadino e lo straniero
   - **C.** quella tra due movimenti dello stesso essere umano: l'apertura agli altri e il ripiegamento su di sé
   - **D.** quella tra l'uomo adulto e il bambino

8. ● Quale tesi apre *La prima radice* di Simone Weil?
   - **A.** i diritti dell'uomo sono innati e non dipendono da nessuno
   - **B.** il radicamento è un bisogno del corpo
   - **C.** la forza è il vero protagonista della storia
   - **D.** la nozione di obbligo prevale su quella di diritto, che le è subordinata

9. ● *Cronologia*. Qual è l'ordine corretto, dal più antico al più recente?
   - **A.** *Pascendi*; *L'epistola ai Romani*; dichiarazione di Barmen; *Sequela*; morte di Bonhoeffer
   - **B.** *L'epistola ai Romani*; *Pascendi*; *Sequela*; Barmen; morte di Bonhoeffer
   - **C.** *Pascendi*; Barmen; *L'epistola ai Romani*; morte di Bonhoeffer; *Sequela*
   - **D.** Barmen; *Pascendi*; *Sequela*; *L'epistola ai Romani*; morte di Bonhoeffer

Il lessico filosofico

10. ● Completa. Barth chiama Dio il _____ e intende la rivelazione come _____, cioè giudizio; la sua teologia si dice _____ perché procede per affermazioni e negazioni senza sintesi. Bultmann propone invece la _____ del Nuovo Testamento.

11. ●● Distingui **grazia a buon mercato** e **grazia a caro prezzo** in Bonhoeffer, indicando per ciascuna che cosa offre e che rapporto ha con la sequela.

12. ●● Distingui **persona** e **individuo** in Mounier. Perché Mounier avverte che opporli troppo nettamente è rischioso?

13. ●● Abbina ogni termine al suo autore e definiscilo in una riga: a) mondo diventato adulto; b) umanesimo integrale; c) radicamento; d) punto Omega; e) volto. Autori: Teilhard de Chardin, Levinas, Bonhoeffer, Weil, Maritain.

14. ●● Distingui **sofferenza** e **sventura** in Simone Weil, e **obbligo** e **diritto** nella prima parte di *La prima radice*.

Leggere i testi

15. ● T1. Ricostruisci in tre passaggi il ragionamento che porta Bonhoeffer dall'«ipotesi di lavoro» al «Dio sofferente».

16. ●● T1. Bonhoeffer cita Feuerbach tra parentesi. Che cosa avrebbe in comune con lui, e in che cosa se ne distingue radicalmente?

17. ● T2. Individua nel testo di Weil la definizione di forza e le tre forme della forza elencate nella seconda frase.

18. ●● T3. Perché, secondo Mounier, «mille fotografie» non fanno un uomo? Collega la risposta al rifiuto di definire la persona.

19. ●● *Testo nuovo.* Leggi queste righe di Simone Weil (dalle *Riflessioni sul buon uso degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio*, 1942, traduzione della redazione): «Benché oggi sembri che lo si ignori, la formazione della facoltà di attenzione è lo scopo vero e quasi l'unico interesse degli studi. [...] Non avere né dono né gusto naturale per la geometria non impedisce che la ricerca di un problema o lo studio di una dimostrazione sviluppino l'attenzione. È quasi il contrario. È quasi una circostanza favorevole». Qual è la tesi? Perché la mancanza di talento sarebbe «quasi una circostanza favorevole»? Sei d'accordo?

20. ●●● *Testo nuovo.* Leggi queste righe di Simone Weil (*La prima radice*, parte I, traduzione della redazione): «Un diritto non è efficace da solo, ma soltanto attraverso l'obbligo a cui corrisponde; l'adempimento effettivo di un diritto non proviene da chi lo possiede, ma dagli altri uomini che si riconoscono obbligati a qualcosa verso di lui. [...] Un uomo che fosse solo nell'universo non avrebbe alcun diritto, ma avrebbe degli obblighi». Ricostruisci l'argomento, indica un esempio concreto che lo sostiene e formula un'obiezione.

Argomentare

21. ●● Ricostruisci in premesse e conclusione la critica di Barth alla teologia liberale, partendo dal manifesto dei novantatré intellettuali del 1914. Quale premessa nascosta rende valido il passaggio da «i miei maestri hanno benedetto la guerra» a «la loro teologia era sbagliata»?

22. ●● Bonhoeffer critica i cristiani che collocano Dio nei «vuoti» della conoscenza. Ricostruisci l'argomento e spiega perché, per lui, questa strategia è insieme «perdente» e «falsa».

23. ●●● Valuta l'argomento di Weil sul primato dell'obbligo: «un uomo solo nell'universo avrebbe obblighi ma non diritti; dunque l'obbligo precede il diritto». La conclusione segue dalle premesse? Che cosa dovrebbe ammettere chi la accetta sugli obblighi verso se stessi?

24. ●● Mappa l'argomento di Maritain sulla «tragedia» dell'umanesimo antropocentrico: individua le tappe, la conclusione e un punto in cui un critico laico potrebbe obiettare.

Confrontare e collegare

25. ●● Kierkegaard e Barth: individua due idee che Barth riprende da Kierkegaard (capitolo 3) e una differenza nel loro bersaglio polemico.

26. ●● Nietzsche e Bonhoeffer: entrambi parlano di un mondo che vive senza Dio. Confronta il folle della *Gaia scienza* (capitolo 7) con la lettera del 16 luglio 1944: che cosa constatano entrambi, che cosa ne concludono?

27. ●● Marx e Simone Weil sul lavoro di fabbrica (capitolo 4): che cosa li accomuna, che cosa li divide nella diagnosi e nei rimedi?

28. ●● *E oggi?* Weil e Mounier criticano un linguaggio dei diritti senza responsabilità e una società di individui isolati. Scegli un fenomeno attuale (i social network, il lavoro nelle piattaforme digitali, la solitudine degli anziani) e discuti se e come le loro categorie ti aiutano a capirlo.

Verso l'esame

29. ●●● **Dal documento al colloquio.** Spunto: «Davanti e con Dio viviamo senza Dio» (Bonhoeffer, lettera dal carcere di Tegel, 16 luglio 1944). Progetta un percorso orale di 4–5 minuti: l'autore e il concetto da cui parti, due collegamenti con altre discipline del quinto anno, un collegamento con l'educazione civica, un tuo giudizio personale.

30. ●●● **Trattazione sintetica** (12–15 righe). La persona nel pensiero del Novecento: esponi la concezione di Mounier e confrontala con l'idea di obbligo di Simone Weil, indicando come entrambe si rapportano all'art. 2 della Costituzione.

31. ●●● **Verso la prima prova.** *Analisi e produzione di un testo argomentativo.* Leggi l'inizio del saggio di Weil sull'*Iliade* (T2): «La forza è ciò che fa di chiunque le sia sottomesso una cosa». Riassumi la tesi, poi prepara la scaletta di un testo argomentativo sul tema «La forza nella storia del Novecento e di oggi»: tesi, due argomenti, un'obiezione, conclusione.

PER APPROFONDIRE

- [COP] F. Copleston, *Storia della filosofia*: le parti sul pensiero cristiano contemporaneo, sul neotomismo e su Maritain.
- [REA] G. Reale, D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*: i capitoli sulla teologia protestante del Novecento (Barth, Bultmann, Bonhoeffer), sul personalismo, su Simone Weil ed Edith Stein, con antologia di testi.
- [ABB] N. Abbagnano, *Storia della filosofia*: i capitoli sulla filosofia della religione e sullo spiritualismo nel Novecento.

Glossario del capitolo

Attenzione (in Weil)
Capacità di sospendere il proprio pensiero e renderlo disponibile all'oggetto o alla persona; per Weil scopo vero degli studi e sostanza dell'amore del prossimo.

Chiesa confessante
Comunità di pastori e fedeli protestanti che dal 1934 (dichiarazione di Barmen) si oppose alle pretese del nazismo sulla Chiesa.

Crisi (in Barth)
Dal greco κρίσις, «giudizio»: il giudizio che la rivelazione porta su ogni costruzione umana, compresa la religione.

Cristianesimo non religioso
Progetto di Bonhoeffer, abbozzato nelle lettere dal carcere: un cristianesimo vissuto nel mondo e nella responsabilità, libero dalle forme storiche della «religione».

Demitizzazione
In Bultmann, l'interpretazione in termini esistenziali dell'annuncio del Nuovo Testamento, espresso nel linguaggio mitico del mondo antico.

Grazia a buon mercato
In Bonhoeffer, la grazia «svenduta»: il perdono senza conversione, senza sequela e senza croce.

Grazia a caro prezzo
In Bonhoeffer, la grazia che chiama a seguire Cristo: costa all'uomo la vita e proprio così gliela dona.

Impegno (engagement)
In Mounier, l'azione con cui la persona si realizza nella storia, accettando scelte imperfette.

Modernismo
Movimento cattolico dell'inizio del Novecento (Loisy, Tyrrell, Buonaiuti) che voleva applicare la critica storica alla Bibbia e ai dogmi; condannato da Pio X nel 1907.

Mondo diventato adulto
In Bonhoeffer, il mondo moderno che ha imparato a vivere senza ricorrere a Dio come ipotesi nella scienza, nella politica e nella morale.

Neotomismo
Ripresa e sviluppo della filosofia di Tommaso d'Aquino, promossi da Leone XIII con l'enciclica *Aeterni Patris* (1879), come base del pensiero cattolico di fronte ai problemi moderni.

Persona (nel personalismo)
In Mounier, la realtà che si conosce e si fa dall'interno, non riducibile a oggetto, che esiste solo nella comunicazione con gli altri. Il termine è già definito in un altro senso in *Filosofia 3*.

Personalismo
Filosofia nata in Francia negli anni Trenta (Mounier, *Esprit*) che afferma il primato della persona sulle esigenze materiali e sugli apparati collettivi, contro individualismo e collettivismo.

Punto Omega
In Teilhard de Chardin, il termine verso cui converge l'evoluzione dell'universo, che il credente riconosce in Cristo.

Radicamento
In Simone Weil, la partecipazione reale, attiva e naturale a una collettività che custodisce tesori del passato e attese del futuro; il suo contrario è lo sradicamento.

Sventura
In Simone Weil (*malheur*), la sofferenza che colpisce insieme corpo, anima e condizione sociale e imprime il marchio della schiavitù.

Teologia dialettica
Teologia di Barth e dei suoi primi compagni, che procede per affermazioni e negazioni senza sintesi e sottolinea la distanza infinita tra Dio e l'uomo.

Teologia liberale
Teologia protestante dell'Ottocento (Harnack) che leggeva la Bibbia con il metodo storico-critico e vedeva nel cristianesimo il culmine della coscienza morale dell'umanità.

Totalmente altro
In Barth, Dio in quanto non è il prolungamento della cultura, della morale o della religione umana, ma colui che si rivela liberamente e le giudica.

Umanesimo integrale
In Maritain, l'umanesimo che considera l'uomo in tutte le sue dimensioni, naturale e spirituale, aperto a Dio, opposto all'umanesimo antropocentrico.

Soluzioni

1. B. Leone XIII propone Tommaso come modello; A e la condanna del modernismo sono di Pio X (1907); C è del Vaticano II (sezione 1).

2. A. Dal greco κρίσις, «giudizio»; D descrive la dialettica di Hegel, che Barth rifiuta (sezione 2).

3. D. La Chiesa confessante si oppose ai «Cristiani tedeschi» (B), che sostenevano la Chiesa del Reich (A); C è errata: la Chiesa confessante era protestante, non cattolica (sezione 2).

4. C. Demitizzare non è eliminare (A), ma interpretare esistenzialmente l'annuncio (sezione 2).

5. A. La grazia «svenduta», senza conversione, senza sequela, senza croce; B descrive la grazia in generale, che Bonhoeffer non nega; D prende alla lettera la metafora della merce, ma Bonhoeffer non parla di grazia venduta in cambio di denaro (sezione 3).

6. B. È la ripresa dell'ipotesi di Grozio; ma la conclusione è teologica: si vive senza Dio come ipotesi «davanti e con Dio» (sezione 3, T1).

7. C. La persona cresce purificandosi dell'individuo che è in lei: non due esseri, ma due movimenti (sezione 4).

8. D. «La nozione di obbligo prevale su quella di diritto»; C è la tesi del saggio sull'*Iliade* (sezione 5).

9. A. *Pascendi* 1907; *L'epistola ai Romani* 1919; Barmen 1934; *Sequela* 1937; morte di Bonhoeffer 9 aprile 1945.

10. «totalmente altro»; «crisi»; «dialettica»; «demitizzazione» (sezione 2).

11. *Traccia.* 1) Grazia a buon mercato: il perdono «svenduto», senza conversione; giustifica il peccato e non il peccatore; grazia senza sequela e senza croce. 2) Grazia a caro prezzo: chiama a seguire Cristo; costa la vita e proprio così la dona. 3) Il contesto del 1937: una Chiesa tranquilla non sa dire di no al potere (sezione 3, Figura 15.2).

12. *Traccia.* 1) Individuo: l'uomo ripiegato su di sé, che possiede e rivendica, e che si può studiare come caso di una classe. 2) Persona: realtà che si conosce e si fa dall'interno, esiste nella comunicazione (cinque atti). 3) Rischio: opporli troppo nettamente taglierebbe la persona dalle sue radici concrete; per Mounier la persona cresce purificandosi dell'individuo che è in lei (sezione 4).

13. a) Bonhoeffer: il mondo moderno che vive senza Dio come ipotesi; b) Maritain: umanesimo che considera l'uomo in tutte le sue dimensioni, aperto a Dio; c) Weil: partecipazione reale a una collettività che custodisce passato e attese del futuro; d) Teilhard: termine verso cui converge l'evoluzione, riconosciuto in Cristo; e) Levinas: presenza nuda dell'altro che comanda «non uccidere» (sezioni 3–6).

14. *Traccia.* La sventura non è semplice sofferenza: colpisce corpo, anima e condizione sociale e imprime il marchio della schiavitù (esperienza della fabbrica). L'obbligo è il dovere incondizionato verso ogni essere umano; il diritto esiste ed è efficace solo se altri si riconoscono obbligati, quindi è relativo all'obbligo (sezione 5).

15. *Traccia.* 1) Dio non serve più come ipotesi in morale, politica, scienza, filosofia e religione; 2) l'onestà intellettuale impone di vivere «etsi deus non daretur», e lo riconosciamo davanti a Dio; 3) il Dio della Bibbia è impotente e sofferente nel mondo e così ci aiuta (T1, Figura 15.3).

16. *Traccia.* In comune: anche Feuerbach aveva tolto a Dio la funzione di spiegare e ne aveva mostrato l'origine umana; Bonhoeffer accetta che la «religione» come proiezione dei bisogni umani sia superata. Differenza: per Feuerbach Dio è soltanto l'essenza umana proiettata, per Bonhoeffer la critica libera lo sguardo per il Dio della Bibbia, che non è una proiezione della potenza umana ma un Dio debole e sofferente.

17. Definizione: la forza «fa di chiunque le sia sottomesso una cosa», al limite un cadavere. Tre forme: la forza maneggiata dagli uomini, la forza che sottomette gli uomini, la forza davanti a cui la carne si ritrae (T2).

18. *Traccia.* Le fotografie sono «sezioni» prese su un aspetto (il ruolo, la nazionalità, la religione): servono a classificare e utilizzare l'uomo, ma non colgono chi cammina, pensa e vuole. Allo stesso modo una definizione coglie solo ciò che si pone sotto lo sguardo, cioè gli oggetti; la persona si conosce e si fa dal di dentro (T3, sezione 4).

19. *Traccia.* Tesi: lo scopo vero degli studi è formare l'attenzione, non accumulare contenuti o coltivare un talento. Senza talento lo sforzo di attenzione è più puro, non sostenuto dal piacere o dalla facilità. Valutazione personale: si può osservare che anche il gusto per una materia può nutrire l'attenzione,, e che Weil scrive in vista della preghiera, mentre un lettore non credente dovrà chiedersi se la tesi regge anche senza questo fine (sezione 5).

20. *Traccia.* Premesse: un diritto si realizza solo se altri agiscono; dunque dipende dal fatto che si riconoscano obbligati; un uomo solo avrebbe obblighi (verso se stesso) ma nessuno verso cui far valere un diritto. Conclusione: l'obbligo è primo, il diritto relativo. Esempio: il diritto all'istruzione esiste davvero solo se qualcuno insegna e lo Stato organizza le scuole. Obiezione possibile: un diritto può valere anche quando nessuno lo rispetta, come criterio per giudicare chi lo viola (lo dice anche Weil, per l'obbligo: non perde nulla se nessuno lo riconosce).

21. *Traccia.* P1: nel 1914 i teologi liberali sostennero la guerra della loro nazione. P2: lo fecero perché la loro teologia identificava Dio con la cultura e la morale del loro tempo. C: una teologia che identifica Dio con una cultura è sbagliata, e Dio va pensato come totalmente altro. Premessa nascosta: che l'errore politico derivi dalla teologia e non da altre cause (la pressione patriottica, la paura); senza di essa l'argomento passerebbe dalle persone alla dottrina in modo indebito (sezione 1–2).

22. *Traccia.* P1: molti cristiani collocano Dio dove la scienza non arriva ancora (morte, colpa, problemi irrisolti). P2: quegli spazi si restringono con il progresso. C1: la strategia è perdente, perché Dio diventa sempre più superfluo. P3: Dio non è un'ipotesi esplicativa ma il Dio che si rivela nella croce. C2: la strategia è falsa, perché riduce Dio a un tappabuchi (sezione 3).

23. *Traccia.* Le premesse sostengono che il diritto è relativo (esiste se riconosciuto da altri) e l'obbligo no. La conclusione segue se si accetta che esistano obblighi anche senza nessuno che li faccia valere, il che Weil afferma: un obbligo «non perde nulla» anche se nessuno lo riconosce. Chi accetta l'argomento deve ammettere obblighi verso se stessi (Weil li nomina) e un fondamento dell'obbligo che non dipende dagli altri; per Weil esso non appartiene a «questo mondo». Un critico può obiettare che senza fondamento condiviso l'obbligo resta una tesi metafisica (sezione 5).

24. *Traccia.* Tappe: 1) il Rinascimento riabilita l'uomo separandolo da Dio; 2) l'uomo diventa prodotto della natura e della società; 3) è sacrificato alle forze collettive (totalitarismi). Conclusione: serve un umanesimo integrale, aperto a Dio. Obiezione laica: l'umanesimo moderno ha prodotto anche i diritti e la democrazia che Maritain difende; il passaggio dalla separazione da Dio ai totalitarismi non è necessario (S1).

25. *Traccia.* Da Kierkegaard Barth riprende la differenza qualitativa infinita tra tempo ed eternità e la fede come paradosso, non conciliabile in un sistema. Differenza: Kierkegaard polemizza con Hegel e con la cristianità danese; Barth soprattutto con la teologia liberale e con la cultura che l'aveva assorbita (sezioni 1–2).

26. *Traccia.* Entrambi constatano che il mondo moderno vive senza Dio. Il folle di Nietzsche trae la conclusione che «Dio è morto» e che l'uomo deve diventare all'altezza di questo evento; Bonhoeffer conclude che muore solo il Dio-ipotesi, il *deus ex machina*, e che questo libera lo sguardo per il Dio sofferente della Bibbia.

27. *Traccia.* In comune: il lavoro industriale riduce l'uomo a cosa, gli toglie il senso di ciò che fa. Differenze: Marx analizza la struttura economica (plu-

svalore, proprietà dei mezzi di produzione) e punta alla rivoluzione; Weil descrive l'esperienza dell'anima (sventura, impossibilità di pensare) e diffida di una rivoluzione che lasci intatta l'organizzazione del lavoro; il suo rimedio è un nuovo radicamento.

28. *Traccia.* Scegliere un fenomeno e applicare almeno due categorie: individuo e persona, comunicazione, impegno (Mounier); obbligo, attenzione, radicamento e sradicamento (Weil). Valutare anche i limiti: si tratta di categorie pensate per la società degli anni Trenta e Quaranta.

29. *Un percorso possibile.* Parto da Bonhoeffer e dal paradosso del 16 luglio 1944: il mondo adulto, l'«etsi Deus non daretur» ripreso da Grozio, il Dio sofferente. Collegamento con Storia: il nazismo, la Chiesa confessante e la resistenza tedesca, l'attentato del 20 luglio 1944. Collegamento con Italiano: la ricerca religiosa nella poesia del Novecento, o il tema della prigione e della scrittura. Educazione civica: art. 19 della Costituzione (libertà religiosa) e art. 2 (diritti e doveri di solidarietà), con la riflessione sul diritto di resistere a un potere ingiusto. Giudizio: la forza della posizione di Bonhoeffer sta nella coerenza tra pensiero e vita. Sono possibili molti altri percorsi.

30. *Traccia.* 1) Mounier: la persona non è un oggetto, esiste nella comunicazione, cresce purificandosi dell'individuo; la comunità di persone contro individualismo e collettivismo; l'impegno. 2) Weil: il primato dell'obbligo sul diritto; i bisogni dell'anima; il radicamento. 3) Art. 2: «diritti inviolabili» riconosciuti, la persona «nelle formazioni sociali», i «doveri inderogabili di solidarietà»: vicino a Mounier per le formazioni sociali, a Weil per il legame tra diritti e doveri. 4) L'influenza del personalismo sui costituenti è una valutazione storica, accanto ad altre tradizioni (sezioni 4–5).

31. *Traccia.* Tesi del testo: la forza riduce chi la subisce a cosa, e accieca chi la esercita. Scaletta. Tesi: la forza resta al centro della storia, e la cultura serve a riconoscerla. Argomento 1: le guerre e i totalitarismi del Novecento (la riduzione dell'uomo a numero nei campi). Argomento 2: forme di forza che non uccidono, come lo sfruttamento e l'umiliazione. Obiezione: il diritto internazionale e le democrazie hanno limitato la forza. Conclusione: lo hanno fatto riconoscendola, non ignorandola, come chiedeva Weil.