

paradigma teorico con altri indicatori quali, ad esempio, la professione, il luogo di residenza (centro o periferia) ed il reddito. In occasione del convegno su *La responsabilità dei cristiani di fronte alle attese di carità e di giustizia nella diocesi di Roma*, svolto nel febbraio 1974, il prof. De Rita indicava proprio nella struttura socio-economica della città la chiave di volta per interpretare alcune sue caratteristiche culturali come l'egoismo collettivo e la deresponsabilizzazione, che si riscontrano anche nel comportamento religioso. Non stupisce quindi che tra i tipi elencati manchi un qualsiasi accenno alla « religiosità politica » propria di alcuni gruppi spontanei, che fanno della promozione umana la via maestra della propria esperienza religiosa.

GIUSEPPE CAPRARO

U. NEUENSCHWANDEN, *La crisi religiosa del XX secolo*, Giannini ed., Napoli 1975. Un volume di pp. 247.

Ulrich Neuenschwanden, come ci avverte il curatore della raccolta di saggi F. E. Sciuto, appartiene all'ambito della teologia protestante liberale. Discepolo di Martin Werner (1887-1964), il N. ha ricevuto attraverso il suo maestro l'insegnamento di A. Schweitzer, di cui ha « il merito di aver riassunto in maniera perspicua e ben articolata la non facile teoria » (p. 35), ovvero il principio esegetico e teologico dell'« escatologia conseguente ». È appunto di questa che la seconda parte del volume ci offre due saggi (ampio e particolarmente significativo il primo *Gesù di Nazareth secondo l'« escatologia conseguente »*), dai quali è possibile cogliere con sufficiente precisione la proposta che già fu di Schweitzer e che ora N. ripresenta corredata di una discussione con l'alternativa impostazione esegetica proveniente dalla scuola storica delle forme (*Formgeschichte*).

Ma la tradizione liberale teologica nel pensiero di N. si combina con un accentuato esistenzialismo filosofico che permette al teologo un più vasto intervento culturale sulla condizione spirituale e religiosa dell'uomo contemporaneo. Di questa capacità di intervento ci dà prova l'A. nella prima parte di questa raccolta in cui più precisamente sono adempiuti gli impegni del titolo del volume.

È proprio una lettura esistenziale della condizione dell'età contemporanea quella più adatta, secondo N., a rendere ragione della profonda crisi che sembra essersi aperta nel XX secolo. La crisi del nostro tempo infatti non è « scientifica », come quella che era stata indotta nella coscienza religiosa dal vecchio positivismo e dal materialismo del XIX secolo; piuttosto la crisi del nostro tempo è « esistenziale ».

In altri termini, non è una crisi di struttura della conoscenza e di assetto della cultura, ma è una crisi di valori e per questo è radicale.

Infatti, per intendere appieno il senso, cioè il

contenuto e la direzione, della « crisi esistenziale » contemporanea, bisogna guardare, secondo N., al nichilismo niciano, che ne costituisce l'annuncio ed insieme il culmine. Nel nichilismo non qualcosa è rovinato, ma « i più alti valori perdono valore », mentre l'unico dato sicuro in questo orizzonte sembra essere la sparizione di Dio, il « Dio è morto » dell'annuncio di Zarathustra.

Ma l'annuncio niciano, che oggi sembra prendere corpo e realtà, non è liberante: sancisce piuttosto la più radicale sconfitta dell'uomo. Se Dio non c'è, non ha più senso parlare di essenza umana, più precisamente l'uomo non ha più nessuna essenza da portare a compimento e quindi non ha più senso parlare di valori: « non c'è bene né male, egli [l'uomo] può fare da sé tutto ciò che vuole » (p. 78).

Veramente allora, ed in senso tragico, la famosa espressione sartriana, secondo cui « l'esistenza precede l'essenza », definisce la nuova condizione dell'uomo nichilista.

Ma è ben tragica questa crisi, che segna il paradosso di un'epoca in cui l'uomo ha acquistata ed accresciuta la sua potenza sul mondo e sugli altri uomini per mezzo della scienza e della tecnica e nello stesso tempo vive la dissoluzione abissale del senso della sua esistenza e con esso del senso della fiducia, della capacità di responsabilità; paradosso insomma — osserva N. — che rende la sua potenza mostruosa, come spesso appare in modo inequivocabile in clamorosi esempi di storia contemporanea.

Da queste tragiche conseguenze si fa chiaro per N. che « la perdita di Dio non è un guadagno della verità né conquista finale della dignità umana, ma tutto l'opposto »; essa « è una malattia del nostro secolo e non la guarigione delle malattie d'infanzia della vita spirituale » (pp. 85-86).

Acquisire questo giudizio è già un fatto importante. Tuttavia resta la constatazione che « la Chiesa non è riuscita a disserrare l'attualità (*Gegenwart*) di Dio all'uomo del XX secolo » (p. 76).

La posizione di N. è qui particolarmente netta: il problema oggi non è dottrinale, e forse troppo su questo ci si è attardati; oggi la speranza e la possibilità della relazione con Dio, di una nuova relazione con Dio nascono solo « da un incontro con lui, da un incontro all'interno del mondo, il quale incontro per noi conterrà un'emozione divina » (p. 86).

Secondo queste linee N. analizza, nel primo saggio che dà il titolo alla raccolta, la crisi religiosa del XX secolo.

Dei successivi saggi della prima parte, orientati sui temi dell'incredulità nella fede, della libertà, della conoscenza, dell'identità cristiana nel mondo odierno, quello su *Fede e conoscenza* ci sembra decisivo per meglio comprendere l'impostazione dell'A., tanto che lo proporremmo quasi come chiave di lettura nel profondo sia dello stesso primo saggio, sia della struttura complessiva della raccolta.

Il discorso sulla fede e la conoscenza infatti ci sembra evidenziare tutto l'interesse ed insieme tutta l'ambiguità offerti dalla proposta di N.

La giusta preoccupazione di N. sta nell'eliminazione di una visione concorrenzialistica tra la conoscenza naturale/scientifica e conoscenza di fede. D'altra parte, appunto, anche la fede è conoscenza, cioè *non* è una semplice forma di assenso dato a verità conosciute altrimenti. La fede dunque è conoscenza, ma conoscenza diversa da quella naturale e di un ordine specifico: « Nella sua essenza la fede è una relazione con Dio. Essa comincia con l'affermazione di una effettiva relazione che nella sua verità è vista come giusta. Il suo inizio significa dunque *non l'affermazione dell'acquistata conoscenza come verità ma l'affermazione esistenziale che, sulla base del proprio giudizio sulla verità di questa conoscenza, la relazione è giusta* » (p. 127).

La fede dunque come relazione esistenziale riconosciuta vera ed in essa la conoscenza quale affermazione di verità entro un rapporto.

Questo fa sì, per N., che la conoscenza attinta alla fede non sia « conoscenza discorsiva e analitica che si possa esprimere mediante il concetto, ma piuttosto visione: generale, intuitiva e perciò immaginosa, non dottrinale » (p. 142). Tanto che l'unica espressione legittima della fede è quella simbolica, che non può « concretarsi in concetti dottrinali » (*ibid.*), pena il diventare « speculazione », che non può richiamarsi alla visione per fede, « dottrinarismo ». « La conoscenza per fede è un'intuizione [*Schau*] generale [...]. Pertanto le distinzioni teologiche e dogmatiche non possono essere legittimate dalla conoscenza per fede » (p. 143).

Se la posizione di N. rivendica così la natura « esistenziale », di « incontro » della fede (ed in questo cogliamo il forte interesse del suo discorso), la teorizzata inarticolabilità della conoscenza per fede con la conoscenza filosofica e quindi teologica (in senso forte) ci pare che indebolisca gravemente la sua proposta. E non solo in se stessa, ma anche nella misura in cui giustamente vuole misurarsi con la crisi del tempo contemporanea, che è sì, crisi esistenziale, ma che si è formata e si alimenta con precisi modi e contenuti teorici, ricordati dallo stesso N.

In questo senso l'opera di N. coglie indirettamente un grave e profondo problema culturale odierno, che si svolge su due fronti insieme: da un lato l'antimetafisicismo contemporaneo, di fronte al quale però non dobbiamo dimenticare la sua origine filosofica e metafisica; dall'altro il teoreticismo astratto di cui si è potuta servire la cultura cristiana nell'età moderna e che urge ad un reinserimento del teorico nella relazione esistenziale, nell'« incontro » della fede. Ma è un prezzo troppo caro riscoprire l'esistenziale a scapito del teorico, perché il suo esito finisce per essere anche l'incapacità di incontrare nel profondo la crisi dell'uomo contemporaneo.

L'esposizione sistematica delle tesi dell'« escatologia conseguente », che occupa la seconda parte

della raccolta, ci sembra evidenziare, in campo propriamente teologico, quanto già venivamo affermando.

Infatti la « deescatologizzazione » e la « cristologizzazione » operate dalla comunità primitiva, contro le quali viene formulata la teoria escatologica già di Schweitzer, sono connesse all'incontro della Chiesa primitiva con il mondo ellenistico, ovvero col mondo della speculazione filosofica. « Il concetto fondamentale che rende possibile il trapasso [dalla tradizione apocalittica tardo-giudaica che fu anche di Gesù] — scrive N. — è quello del *lógos*, che viene già adottato da Giovanni ed è in grado di fornire la base della nuova interpretazione della natura del Cristo » (p. 206). E, conseguentemente, il « risultato di questo processo è il dogma della Chiesa antica, che è qualcosa di diverso dalla predicazione biblica » (*ibid.*).

Ma anche in questo caso di deellenizzazione proposto dalla teologia della « escatologia conseguente », la risoluzione del problema dipende dalla definizione data del rapporto tra la conoscenza per fede ed il filosofico-teoretico: se il rapporto è di pura estrinsecità o addirittura di estraneità, allora si impone la prospettiva deellenizzante; ma se il rapporto è intrinseco (senza arrivare mai alla confusione gnostica), allora l'evoluzione già neotestamentaria, in Giovanni, esprime il farsi — non proditoriamente — teologia dell'annuncio vissuto in un contesto culturale consapevole della potenza teoretica del *lógos* umano.

FRANCESCO BOTTURI

C. CASTANEDA, *L'isola del tonal, Introduzione e trad.* di F. JESI, Rizzoli, Milano 1975. Un volume di pp. 294.

Leggendo il primo libro di C. Castaneda, *The Teachings of Don Juan. A Yaqui Way of Knowledge* (1968; tradotto anche in italiano, col titolo *A scuola dallo stregone*), ma soprattutto il secondo (*A separate reality. Further conversations with Don Juan*, 1971; tradotto col titolo *Una realtà separata*, 1972) e il terzo (*Viaggio a Ixtlan*, 1972), non potei impedirmi di pensare: « se non è vero, è ben trovato ». Tuttavia, voci autorevoli provenienti dall'America hanno confermato l'autenticità dell'esperienza di Castaneda, la quale, del resto, non fa che riconfermare « dal dentro » quanto già si sapeva sulle proprietà delle sostanze allucinogene e sui « poteri » degli sciamani indiani.

Se il lettore incomincia col leggere l'introduzione di F. Jesi alla bella edizione di *Tales of Power (L'isola del tonal)* uscita recentemente presso Rizzoli, dovrà però rettificare molte delle osservazioni impressionistiche dell'interessante antropologo, il quale, si vede, è digiuno di letteratura sullo sciamanismo. Don Juan, l'iniziatore *yaqui* di Castaneda è uno *stregone* — rispettiamo questa denominazione convenzionale —, è cioè, un *uomo di*