

sato abitudinario, è conquista del presente in funzione del futuro » (p. 140). L'accento è posto sulla fecondità e validità dell'etica in rapporto a tutte le interazioni sociali specifiche, sulla critica di ogni etica autoritaria e fondata su pregiudizi, sull'appello alla filosofia per la soluzione del fondamentale problema del rapporto dei valori con la scienza.

(A. Babolin)

T. MANFERDINI, *Il problema della religione. Barth e Schleiermacher*, Ed. CLUEB, Bologna 1984. Un vol. di pp. 367.

Non capita spesso di incontrare un lavoro filosofico il cui senso, emergente da un lungo, denso e stimolante itinerario dia-logico-critico, storico-teoretico, si traduca essenzialmente nel « fuggere una meraviglia ». Non deve stupire, suggerisce infatti l'A. a conclusione del suo studio, che Barth sia non solo stato ma *rimasto* un « implacabile nemico della religione ». Non stupisce più, aggiungeremmo, dopo aver seguito gli sviluppi di questa ricerca, particolarmente efficace nel portare allo scoperto dipendenze e sensi nascosti, nata esattamente da una discrepanza palesatasi nell'intimo dell'opera barthiana, quasi tra le righe, in un silenzio.

Se, come è evidente, il pensiero teologico di Karl Barth si origina e si sviluppa in un proficuo intreccio con le sue riflessioni sulla specificità della condizione umana, non può non meravigliare che dalla mutata prospettiva antropologica dell'*Umanità di Dio* non derivino le dovute conseguenze sul piano del discorso religioso, e cioè che ad una diversa valutazione delle potenzialità e delle attività umane non si legli direttamente un recupero della positività del fatto religioso. Nell'opera in questione Barth si limita a tacere di quello specifico fenomeno umano che è la religione. Ma è, il suo, un silenzio eloquente, che rivela da una parte « un concetto inadeguato di religione », dall'altra la provenienza schleiermacheriana di tale concetto e della sua inadeguatezza. Ciò non significa mettere in discussione né il fatto che la critica barthiana della religione sia in fondo giocata sul piano di un costante raffronto polemi-

co con le posizioni schleiermacheriane, né che quella filosofia della religione che tanto potentemente ha influenzato il protestantesimo tedesco ed anglosassone romantico e post-romantico sia da Barth qualificata in modo doppiamente negativo: da un lato come teologia della cultura, dall'altro come teologia del sentimento religioso. Significa, invece, riconoscere — un risultato che ha necessitato di un rigoroso esame tanto della filosofia della religione di Schleiermacher quanto della concezione barthiana della religione emergente nell'*Epistola ai Romani*, nel discorso sull'essenza della dottrina riformata all'Assemblea generale dell'Alleanza riformata del 1923, nella *Dogmatica ecclesiale*, fino al silenzio dell'*Umanità di Dio* — il condizionamento ermeneutico schleiermacheriano che pesa su Barth conducendolo, pur nella radicale diversità della valutazione, ad una medesima interpretazione della religione. L'opposizione al « religiosismo » schleiermacheriano che vede la religione annullare in sé la rivelazione non porta, cioè, Barth a chiedersi se quello sia l'unico concetto possibile di religione e quello che ne coglie la vera essenza, ma lo spinge, al contrario, a rovesciare i termini della questione fino a porre una opposizione irriducibile tra rivelazione e religione e a concepire la prima come annullamento (*Aufhebung*, ma in senso tutt'altro che hegeliano) della seconda, come assoluta verità che pone in questione tutte le verità. È venuta a mancare, in questo modo, una reale critica alla concettualizzazione della religione propria soprattutto dei *Discorsi sulla religione*, in quanto essa si è dissolta in una sorta di « operazione algebrica » che mutando semplicemente il segno posto dinanzi al concetto ha finito per assumerlo ed avallarlo.

Si spiega, a questo punto, il pertinente titolo di questo volume che apre sempre di nuovo al problema religioso come problema umano. La scoperta di una convergenza di fondo — nel senso che si è chiarito e nel segno di una radicale inadeguatezza — tra le posizioni di Schleiermacher e di Barth non può che riaprire il discorso sull'essenza e il significato della religione in vista di una « più approfondita e coerente interpretazione del fatto religioso » che pur attenta al richiamo barthiano — « Dio è Dio, l'uomo non è dio » — sappia rinvenire una positività non solo in Dio



ma anche nell'uomo (nel primo come trascendenza, nel secondo come autotrascendenza che lo apre al divino e al sacro); che sappia, cioè, riscoprire nell'uomo quell'ambiguità e quella problematicità (intreccio di bene e male, di peccato e grazia) che lo caratterizzano non solo come essere religioso ma come essere culturale, come essere storico.

(G. Waller)

Y. FLOUCAT, *Per una filosofia cristiana*, Massimo, Milano 1987. Un vol. di pp. 224.

In un riesame a distanza, sempre necessario anche per riscontrare la in parte mutata prospettiva storico-culturale, Floucat vuole delineare gli «elementi di un dibattito fondamentale», quello pro o contro la «filosofia cristiana», e necessariamente anche precisare il senso e i contenuti della «cristianità» del filosofare. Per far ciò egli si avvale sia di una ampia rilevazione storica, sia dell'esame del rapporto intelligenza-fede, ispirandosi in ultima analisi, attraverso le posizioni neotomistiche, a Tommaso d'Aquino. Oltre le note argomentazioni svolte a partire dalla «disputa» degli anni '30 da Bréhier, Blondel, Maritain, Gilson, riprese successivamente e sempre essenziali, Floucat prende anche in esame le posizioni di Heidegger e Clavel, De Lubac e Marcel, e approfondisce i rapporti filosofia-teologia e filosofia-contemplazione mistica, seguendo soprattutto testi di Maritain, e riaffermando comunque la necessità di una valenza ontologico-metafisica almeno implicita in ogni pensiero filosofico e teologico della verità della fede.

Molto utili ed accurate le indicazioni bibliografiche a cura di G. Galeazzi (pp. 212-222) che danno anche una più precisa idea della complessità del dibattito e del suo evolversi nell'ultimo cinquantennio.

(G. Penati)

E. LÉVINAS, *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli 1986. Un vol. di pp. 296.

Fedele a una saggezza ebraica che, «sermone senza eloquenza» perché sermone in

una valle di lacrime, non sa e non può aderire alle forme della retorica, il pensiero di Lévinas è di una prolificità che di volta in volta si impone all'ascolto filosofico con l'irresistibilità di una parola che nel suo essere, sempre, testimone di una verità essenzialmente non-storica, è insieme inattuale e inquietante, «marginale» ed essenziale. È parola che viene, infatti, ad un tempo dal limitare della filosofia e dal suo nucleo più vitale, dal riconoscimento della sua crisi e dal riconoscerla come intimamente dipendente da un logos totalizzante. Da un logos che non si vuole, perciò, sic et simpliciter restaurare, bensì rifondare nel segno di un orientamento costitutivamente «altro».

Lévinas parla, così, nel silenzio violento che l'orizzonte della Totalità ha dischiuso rendendo sordi all'Altro, sconfinando dalle «visioni» del conoscere verso l'urgenza dell'ascolto, cercando, opera dopo opera, un incontro rifondante tra le matrici della razionalità occidentale e il giudaismo, tra filosofia e religione. Ancor più che la crisi della filosofia o il compimento delle teologie sembra comunque essere la stessa «crucialità» del tempo, del presente (di cui quelle sono ad ogni modo espressione), a rendere quanto mai stimolante il discorso levinasiano, discorso da e ad un uomo in un certo senso «esiliato» su questa terra. Sembra infatti essere, il nostro, un tempo che vive superficialmente e dispersivamente dell'alternarsi di lavoro e vacanze, dimentico delle profondità in cui si agitano le ombre incerte di un avvenire pilotato da scienze e tecniche trionfanti e distruttrici e un passato che si rifiuta all'oblio: un tempo «mal-inteso».

Apparente evidenza ed enigmaticità, drammatica ambivalenza del presente, possono allora rimandare significativamente al senso «ovvio ed enigmatico ad un tempo» dei versetti biblici, e con esso ad un lavoro che non è semplicemente esegetico, bensì squisitamente ermeneutico, e quindi peculiarmente filosofico, se è in esso che emerge lo «spazio etico» in cui l'altro e il trascendente «vengono» al soggetto imponendogli come passo decisivo e ultimativo, ascolto e parola, grido di rivolta etica e testimonianza di una responsabilità assoluta. Maturata nel segno dell'altro e della trascendenza, la trama dia-logica di Lévinas legge e interroga qui la