



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

L'essere umano come l'evento possibile della resurrezione perenne, la libertà come orizzonte di autodeterminazione.

Tre recenti libri di Sergio Rostagno

di Sandro Mancini

Sommario: *I predestinati*, *Etica protestante* e *La scelta* costituiscono le tre tappe di un organico e originale percorso teologico compiuto da Sergio Rostagno. Letti in successione, i tre libri si dispongono in armonia, perché sono attraversati da un comune movimento di pensiero, consistente nel ritrarsi dalle formule consolidate dell'etica teologica protestante, per ritornare a una "soglia iniziale", intesa quale "stato fluido" in cui l'oggettività dei significati non si è ancora costituita. Rostagno esplicita questo suo modo di procedere, osservando che esso non dà luogo a una statica ripetizione di un unico motivo, ma si svolge come un "procedere ricorsivo", attuantesi nei termini di una "dialettica senza sintesi": tale movimento di pensiero viene qui visto in convergenza con quello tipico della fenomenologia.

L'essere umano come l'evento possibile della resurrezione perenne, la libertà come orizzonte di autodeterminazione.

Tre recenti libri di Sergio Rostagno

di Sandro Mancini

I predestinati, *Etica protestante* e *La scelta* costituiscono le tre tappe di un organico e originale percorso teologico compiuto da Sergio Rostagno¹. Mettendo a frutto la strumentazione e le competenze acquisite in un lungo e intenso itinerario di ricerca, l'autore (professore emerito di Teologia Sistemica nella Facoltà Valdese di Teologia di Roma), riesce a parlare non solo ai teologi ma anche ai filosofi, con l'enucleare la portata filosofica, in particolare etica, del pensiero di Lutero e dei suoi sviluppi entro la teologia evangelica. Infatti S. Rostagno assume la prospettiva di Lutero non come un mero inizio, avulso da un contesto culturale, ma come la ripresa del pensiero di Ockham. Oltre che nel focalizzare il nesso con la fonte occamista della teologia riformata, questa impresa presenta per i filosofi un non meno valido motivo di interesse, col riproporre l'attualità della prospettiva, sia luterana sia calvinista, ricusante la fondazione metafisica della libertà sull'io, e nel contempo salvaguardante la sua connotazione come autodeterminazione e come responsabilità, coniugate nel registro della contingenza e della tolleranza.

Letti in successione, i tre libri si dispongono in armonia, perché sono attraversati da un comune movimento di pensiero, consistente nel ritrarsi dalle formule consolidate dell'etica teologica protestante, nella quale l'a. comunque si riconosce, per ritornare a una "soglia iniziale", intesa quale "stato fluido" in cui l'oggettività dei significati non si è ancora costituita (P, 10). S. Rostagno esplicita questo suo modo di procedere, osservando che esso non dà luogo a una statica ripetizione di un unico motivo, ma si svolge come un "procedere ricorsivo", attuantesi nei termini di una "dialettica senza sintesi"².

Ritengo che questo movimento di pensiero converga con quello tipico della fenomenologia. Ciò emerge bene nell'*incipit* de *La scelta*, in cui si formula l'intento programmatico dell'indagine che verrà svolta nel libro incentrato sul pensiero di Lutero: si tratta di prendere le mosse dalla "ignoranza e dall'oscurità", ossia da un inizio esistente, e "ripercorrere le tappe" che hanno portato Lutero a formulare "ipotesi nuove", lungo un percorso a spirale in cui l'inizio ritorna a ogni nuova configurazione delle opposizioni dei contrari in cui esso si dispiega. Come si vedrà, in sede teologica tale inizio è costituito dal paradosso cristologico, che si annuncia come il lampo improvviso di un aurorale intuire squarciante le tenebre del 'troppo vicino' (per dirla con Ernst Bloch): è l'evento del *kerygma*, che nel vissuto di Lutero è accolto come un'esperienza paradossale, veicolante la scoperta della simultaneità di peccato e grazia³. In effetti,

¹ S. Rostagno, *I predestinati. Religioni e religione nel protestantesimo*, Claudiana, Torino 2006 (d'ora in poi abbreviato P, seguito dal numero della pagina); Id., *Etica protestante. Un percorso*, Cittadella Editrice, Assisi 2008 (d'ora in poi E); Id., *La scelta. Ciò in cui credi e la norma che ti dai*, Claudiana, Torino 2009 (d'ora in poi S).

² Cfr. S, 16-17. L'a. indica la convergenza di questo metodo con quello tematizzato da Morin, ma si potrebbe anche, forse più proficuamente, accostarlo all'iperdialettica teorizzata dall'ultimo Merleau-Ponty ne *Le visible et l'invisible*.

³ Cfr. S, 7.

nel focalizzare tale movimento di pensiero peculiare a Lutero, S. Rostagno ci indica anche il proprio asse speculativo, e insieme a esso la radice della sua fedeltà all'iniziatore della Riforma.

1. Nel primo dei tre libri in esame, *I predestinati*, del 2006, il punto di partenza dell'indagine è dato dal rilievo dell'opacità e della aporeticità che affettano la situazione esistenziale dell'uomo, connotata dall'impossibilità di autofondarsi, di riprendersi e inverarsi in un superiore significato di verità. Come già nel Kierkegaard de *La malattia per la morte* (l'accostamento è mio), il muro di questa impossibilità è infranto da una potenza esterna al recinto dell'io, ossia da una verità trascendente che si abbassa fino all'uomo, porgendo al suo ascolto, in Gesù Cristo, un patto salvifico.

Fin qui l'a. si limita a ribadire il tema della condiscendenza della verità, come movimento procedente dall'alto al basso, nella sottesa scia barthiana della linea di confine che tiene ben separate filosofia e teologia. L'originalità dell'a. consiste nel qualificare non solo la situazione esistenziale dell'uomo, ma lo stesso *kerygma* come 'irrazionale': il *kerygma* è irrazionale perché non è dimostrabile, ma può essere accolto solo nell'obbedienza della fede che assente alla Parola che lo annuncia.

Si delineano così i due fondamentali ambiti, costituiti rispettivamente dall'irrazionale e dal razionale. Il primo si pone come originario e trascendente: in negativo è caratterizzato dal suo eccedere le capacità comprensive della ragione, mentre in positivo si presenta nei momenti coappartenenti dell'ascolto e della fede. Il secondo, di converso, si pone come derivato dal primo, quale ambito dell'esperienza, costituito e non costituente, contraddistinto dalla precarietà e dai limiti necessari all'attivarsi delle dimensioni dell'intersoggettività, strutturate sul principio della responsabilità.

A ben vedere, nel discorso rostagnano l'irrazionale viene a designare due non coincidenti dimensioni di eccedenza del senso sulla ragione: da un lato l'antepredicatività propria dell'esistenza (il "pregategoriale", come lo designava Enzo Paci nel suo relazionismo fenomenologico), quale presupposto ineliminabile, antefatto che precede ogni cominciamento del pensiero che tenta di autochiarificarsi, senza mai riuscire a diventare trasparente a se stesso; dall'altro lato l'ultracategorialità propria del nucleo incondizionato di tale origine, che sfugge alle prese ermeneutiche, lasciando all'interprete solo le immagini rifratte negli specchi dell'io. Ma nei tre libri l'irrazionale compare anche nella sua tradizionale connotazione del negativo, come l'oscurità del caos e come l'avversante forza del male, dunque come l'antirazionale.

Istituendo la polarità dell'irrazionale e del razionale, l'a. intende riaffermare il carattere costitutivo del pensiero protestante, consistente nel rifiuto della teologia razionale, concepita come alternativa alla teologia biblica. La teologia razionale consegna all'uomo che è alla ricerca dell'assoluto solo i predicati del suo io, chiuso negli insormontabili limiti della sua insuperabile finitezza, per cui una tale 'caccia' sapienziale del vero può concludersi soltanto nel riconoscimento dell'indimostrabilità del fondamento incondizionato. Di contro, la teologia evangelica muove dall'accoglimento della Parola che Dio rivolge all'uomo nelle vie che Egli ha liberamente scelto per la sua Rivelazione, e si volge a esplicitare i nuclei di intelligibilità contratti nelle parole in cui Dio si è abbassato fino alla misura dell'uomo, per sottrarlo alla prigione del suo io. S. Rostagno pone in risalto le conseguenze antiautoritarie di questa seconda impostazione, che demistifica le pretese veritative della teologia razionale e concepisce anche la teologia sistematica come prolungamento riflessivo della teologia biblica: se il Principio è assunto nella sua 'irrazionalità' (io direi nella sua ultrarazionalità), non solo esso stesso è indimostrabile quale fondamento ultimo, ma non possono assurgere a univocità neppure gli asserti che se ne traggono in campo morale.

Una volta invalidata la pretesa di imporre modelli razionali normativi per tutti gli uomini, nel tempo e nello spazio, si conclude la *pars destruens*, svolta nella dimensione del razionale, di modo che l'a. può cercare nella Scrittura di svolgere la *pars construens* del suo discorso. Egli lo fa procedendo nel solco della Riforma, col semantizzare la dimensione originaria dell'irrazionale nei termini della contemporaneità di giustizia e misericordia. L'a. afferma senza equivoci che la Riforma sta e cade insieme a tale contemporaneità. Si tratta infatti di una simultaneità che fa saltare l'impianto gradualistico proprio sia della teologia scolastica medievale, imperniato sulla *analogia entis*, sia dell'umanesimo dell'Erasmo del *De libero arbitrio*; in entrambi i casi da quel gradualismo la salvezza si impone in forza delle opere, con la concomitante azione rafforzativa della grazia, di modo che la grazia risulta collocata al termine di un cammino morale di progressiva purificazione, come una sorta di sigillo notarile certificante la bontà

intrinseca delle azioni liberamente compiute. Di contro, Lutero afferma la giustificazione come sgorgante dalla grazia, quale atto incondizionato di Dio, che investe l'uomo che non l'attendeva, ma che comunque ha assentito e si è lasciato raggiungere da essa.

Il baricentro della trattazione contenuta nei saggi raccolti ne *I predestinati* è costituito dallo sforzo di chiarire questo stare e cadere, così come è pensato dai maestri della Riforma: Lutero e Calvino centrano il loro obiettivo allorché elaborano teologicamente la simultaneità della grazia redentrice da un lato e del giudizio divino sul peccato dell'uomo dall'altro lato, costruendo intorno a essa la dottrina dell'elezione. Entrambi finiscono tuttavia in un *cul de sac* nel momento in cui revocano, in una seconda ed esiziale battuta, quella simultaneità, a favore di una sequenza temporale tra le due polarità, sfociando nelle insuperabili aporie della teoria della predestinazione, con tutte le pesanti implicazioni etiche inscritte nella *gemina praedestinatio*. Si potrebbe aggiungere, a rinforzo dell'argomentazione rostagnana, che quest'ultima teoria non è neppure un'elaborazione originale dei due riformatori, essendo già presente negli esponenti della quattrocentesca *via agustiniana moderna*, come Gregorio da Rimini, che infatti influenzò Lutero al riguardo. Come si vedrà, per l'a. tale stallo, in cui era finito il pensiero della Riforma, sarà superato dalla dottrina della elezione formulata da Karl Barth; l'elaborazione teologica di questi è valutata non solo come uno tra i principali sviluppi contemporanei della prospettiva protestante, ma come il passaggio decisivo che, nel riprenderne la radicalità iniziale, travalica le ambiguità contenute nelle posizioni convergenti di Lutero e di Calvino.

Ma torniamo al nocciolo genuino della posizione di Lutero sull'elezione come contemporaneità nel credente della condizione di condannato dal peccato commesso e di giustificato senza merito. Dinanzi a Dio, l'uomo si misura a un tempo con la sua ira, ossia col rigore del suo giudizio, che gli pone di fronte la radicalità della propria condizione di peccatore, e con la sua misericordia, che lo accoglie e cancella il suo peccato nel Cristo crocifisso e risorto. Così, nella prospettiva di Lutero, l'uomo si trova liberato non in forza dell'esercizio del libero arbitrio, ma in virtù di un dono immeritabilmente ricevuto. Come insiste S. Rostagno in tutti e tre i libri, la libertà in Lutero e nel pensiero della Riforma è una libertà sempre donata: nel *De servo arbitrio* il fondamento della persona non è posto “nella facoltà di scegliere, ma unicamente [...] nella scelta che Dio compie. Di fronte a Dio l'essere umano non può che essere scelto” (P, 49).

Quella di Lutero non costituisce certo una novità assoluta, ma radicalizza la posizione agostiniana, imperniata sulla distinzione tra *libertas maior* e di *libertas minor*. Lutero lascia cadere questa distinzione, che inesorabilmente sfociava nel gradualismo legittimante ultimamente la teocrazia romana, ma salvaguarda comunque l'istanza dell'autodeterminazione. Infatti, se la libertà – intesa come orientamento intrinseco al bene – è messa fuori gioco dalla concupiscenza della volontà, all'uomo – tanto nel suo profilo di peccatore, quanto in quello di giustificato e rinato nella fede – rimane dunque come sua prerogativa essenziale la capacità di autodeterminarsi. Ma tale facoltà non può essere intesa nei termini del libero arbitrio, dunque della *libertas minor*, perché essa è stata intaccata dalla radicalità del peccato: l'orizzonte naturale del volere è quello tipico dell'*homo incurvatus*, che in ogni scelta e in ogni condotta provenienti dal suo io reca con sé l'impossibilità di spezzare con le sue forze l'inesorabile pulsione autoreferenziale, sfociante nello scacco della *vanitas* e del non senso. Lutero, insomma, prolunga lo scavo fenomenologico condotto da Agostino sulla corruzione della volontà, e svolge fino alle estreme conseguenze la sua posizione.

Come si è anticipato, l'aporia in cui egli cade, e dopo di lui Calvino, è un'altra, e consiste nel reintrodurre una sequenza temporale dopo aver affermato la simultaneità di peccato e grazia: una sequenza nefasta, che sfocia nella suddivisione degli uomini nelle due schiere dei salvati e dei dannati. L'intento dell'a. nel libro del 2006 è quello di disarticolare la teoria dell'elezione da quella della predestinazione, considerando quest'ultima come un'ipertrofia della prima, che inverte l'orientamento teologico dei riformatori, istituendo la preminenza dell'ira sulla misericordia, e riabilitando la mistica del *Deus absconditus*. Va detto che l'a. relativizza la portata di questo tema, avvertendo opportunamente – in ideale convergenza con l'interpretazione del giovane Lutero elaborata da Giovanni Miegge – che Lutero col motivo del Dio nascosto “di solito intende dire che la grazia di Dio si nasconde sotto la croce e non è visibile nell'evidenza del mondo” (P, 47).

S. Rostagno mostra quindi come questa oscillazione ritorni in Calvino. Questi segue Lutero nell'intendere agostinianamente l'azione divina come preventiva, per cui l'uomo raggiunto dal *kerygma* può soltanto constatare l'evento del dono immeritatamente ricevuto, e quindi a partire dalla distruzione del vecchio Adamo e dalla seconda nascita dispiegare le opere inscritte in essa; sotto questo profilo, un motivo di originalità di Calvino rispetto a Lutero è individuato non tanto nell'introduzione del *tertius usus legis* (la *lex in renatis*), regolante appunto la condotta del credente nel suo nuovo corso di vita iniziato con la conversione, bensì nell'insistenza sull'attualità della giustificazione gratuita, che avviene in un istante sempre ricominciante e quindi non è mai cristallizzata nella distanza di un evento trascorso. Tuttavia Calvino ricade nella separazione di elezione e predestinazione, che anzi acuisce, giungendo persino a quantificare, seppure congetturalmente, il gruppo dei salvati (circa il 20% degli uomini) e quello dei dannati (il restante 80%). L'a. ripercorre quindi le vicende teologiche della Riforma nel XVII secolo, a partire dalla disputa che oppose nel Sinodo di Dordrecht i Rimostranti, che reagivano alle pesanti conseguenze della *gemina praedestinatio* inclinando tuttavia verso le posizioni erasmiane, ai Controrimostranti, che riaffermarono l'ortodossia luterana, col ribadire che la santificazione non è il portato del dispiegarsi di un astratto bene compresso nell'uomo, bensì è eminentemente lotta contro il male: uno scontro nel quale l'eletto continua a far parte del mondo, condividendone quindi la responsabilità insieme agli altri uomini, all'insegna di una coerente laicità.

L'a. evidenzia come soltanto con Barth elezione e predestinazione si separino nettamente, e la seconda venga espunta dall'orizzonte teologico. Ciò avviene con l'elevare la cristologia a chiave risolutiva della predestinazione: in Cristo si concentra sia il giudizio che pesa sugli uomini, nessuno dei quali è escluso dal novero dei peccatori, sia la loro salvezza. Come è asserito chiaramente nel volume del 1942 della *Kirchliche Dogmatik* (KD 2,2)⁴, Dio si autodetermina liberamente in Gesù Cristo a favore dei peccatori, assumendo su di sé la riprovazione che grava su di loro, e svuotando così la schiera dei predestinati alla condanna eterna.

Nell'interpretazione rostagnana il tema dell'elezione in Barth funge da *Anfang* bicipite, indicando una fonte perenne che sgorga da Dio e scorre da un lato verso Dio stesso, articolandosi in tale direzione come dialettica trinitaria; dall'altro lato tale fonte si dirige verso l'uomo, nell'atto con cui il Figlio di Dio diventa uomo Egli stesso, sostituendosi alla sua sorte segnata dall'impossibilità e subendo la condanna al suo posto. Nella dottrina barthiana dell'elezione, tra questi due versanti vige un nesso di simultaneità, ma conoscitivamente è il primo che illumina il secondo: è già nell'autodeterminazione di Dio entro se stesso che Egli accoglie l'uomo in un patto perenne e indistruttibile. S. Rostagno valorizza la posizione barthiana, in cui si riconosce, ravvisandovi sia la rigorosa ripresa della radicalità luterana e calvinista, stemperatasi nella teologia liberale, sia il superamento della dottrina della predestinazione. Su un piano teorico più generale, egli evidenzia la portata speculativa dell'attualismo teologico barthiano: pensando Dio come l'attualità della relazione triadica assoluta, e insieme come il suo incarnarsi in Cristo, Barth si lascia dietro le spalle l'equivoco supralapsario, ancora operante nelle pieghe delle prospettive teologiche di Lutero e di Calvino, presente nella presupposizione di un Dio nascosto che celi dentro di sé la sua potenza assoluta, nella quale è insita anche la condanna di alcuni uomini. A tale concezione Barth contrappone l'asserto teologico che in Cristo il Dio trinitario trasmette l'intera potenza del bene all'uomo, proponendo una relazione di *partnership* agli uomini interpellati dal *kerygma*. In tale offerta di relazione si manifesta il vero volto della giustizia di Dio, che misericordiosamente attira su di sé tutto il negativo dell'umano: Egli libera così l'uomo dal peccato e gli porge in dono la libertà dello Spirito⁵, con l'unica prescrizione di esercitare a sua volta verso il prossimo la stessa misericordia di cui questi ha beneficiato.

Il teologo valdese insiste sulla preminenza che nella *Kirchliche Dogmatik* il patto esercita sul peccato: la reazione di Dio al peccato è un atto secondo, giacché presuppone il compiersi del peccato, mentre l'atto dell'assumere l'uomo a suo partner è originario: di esso Gesù Cristo è il centro, mentre l'uomo ne è la circonferenza. Lo spazio teorico in cui l'a. colloca la prospettiva barthiana è quello di un'originale terza via tra "determinismo e sinergismo", via che egli intende proseguire e approfondire. Per un verso il

⁴ Alla teoria barthiana dell'elezione sono dedicate le pp. 61-70 de *I predestinati*, cui faremo quindi riferimento nella nostra esposizione. Cfr. K. Barth, *La dottrina dell'elezione divina*, ed. it. a c. di A. Moda, Utet, Torino 1983.

⁵ Cfr. P, 62-63.

determinismo della predestinazione si riqualifica nel senso dell'autodeterminarsi di Dio come atto; per l'altro verso il sinergismo si propone come la chiave ermeneutica del cristocentrismo barthiano: "La relazione rappresentata da Gesù Cristo è [...] una forma di vero sinergismo: Gesù Cristo – seconda persona della Trinità – rappresenta una cosa e l'altra, sia la scelta in se stessa sia l'essere scelto" (P, 64). In tal modo Barth ci consegna una teoria dell'elezione che non è né deterministica né sinergistica: "L'elezione non è *deterministica* nel senso di un decreto fatale [...]. L'elezione non è neppure *sinergistica*, se con ciò si intende che dipenda da noi". Nella terza via perseguita da Rostagno "l'elezione diventa il motivo trascendente di un essere liberi; ed essere liberi significa qui aver trovato la motivazione dei propri atti" (P, 75-76).

Il registro attualistico conduce Barth a concepire lo svuotamento, a opera di Cristo, del campo dei predestinati alla condanna non come avvenuto una volta per tutte, ma come sempre ricominciante e in corso: in tutti i tempi successivi all'incarnazione di Cristo permane comunque un'enigmatica soglia tra i rei e i salvati, e proprio ciò fa sì che Dio continui ad andare incontro all'umanità peccatrice, agendo in suo favore con la potenza dello Spirito. L'enigma insito in quella perdurante e mobile soglia è lo stesso che è inscritto nelle profondità della persona: come il dono che giunge inatteso e gratuito a noi proviene da un'origine ultimamente sconosciuta, così altrettanto misterioso è il nucleo monadico che dentro di noi lo riceve. Il riconoscere tale enigma nel cuore del proprio essere persona non ha solo il valore della posizione di un limite conoscitivo, ma anche quello dell'affermazione di un'eccedenza di senso, che imprime al rapporto intersoggettivo la tonalità del rispetto e attiva una logica dell'inclusione: l'avvertirsi immeritatamente chiamati da Cristo non dà alcun diritto a giudicare chi non ritiene di esserlo a sua volta, a porsi rispetto a lui su un piano di superiorità. Tutti, credenti e non credenti, muoviamo da un presupposto che ci abita senza che possiamo impossessarcene e addomesticarlo in una compiuta categorizzazione dell'esperienza:

Dall'elezione così intesa non si può dedurre nessuna antitesi tra eletti e non eletti. Qui 'tutti' e 'alcuni' sono la stessa entità sotto aspetti diversi: l'eletto è portabandiera di un valore positivo universale, che vale per tutti e quindi anche per lui, e in base al quale egli può descrivere la sua 'elezione'. Questo significa sapersi vedere a partire da una dimensione in cui ciò che è umano è universale. L'elezione non dà nessun motivo di separarsi da altri, anzi l'elezione mette tutti sullo stesso piano. In essa è insito un motivo di solidarietà o, meglio, in essa la solidarietà costituisce un 'test' di autenticità (P, 77).

2. Il secondo dei tre libri, *Etica protestante*, del 2008, svolge le implicazioni morali del tema dell'elezione affrontate nel libro precedente, focalizzandole nello sviluppo storico della teologia protestante e infine raccogliendole in un'originale teoria della libertà. In questa sede prenderemo in esame solo il profilo teorico della trattazione, lasciando sullo sfondo i pur stimolanti contributi storiografici.

Il punto di partenza della trattazione è dato dalla coppia concettuale di 'irrazionale' e 'razionale', che abbiamo già incontrato e che sarà alla base anche del terzo libro, *La scelta*. In questo libro intermedio tale dispositivo teorico è assunto come il lascito che dall'occamismo giunge a Lutero e innerva poi anche la successiva elaborazione riformata, articolandosi in ambito morale, come si vedrà, in un dualismo convergente con quello kantiano.

L'originarietà dell'irrazionale e il carattere derivato del razionale si intrecciano nella tesi della doppia oscurità in cui si colloca la vicenda umana, situata tra un inizio irrischiabile di fatticità e un punto finale trascendente, l'ascosa luminosità di Dio. È proprio questa duplice oscurità a far sì che i cerchi della concettualizzazione non si possano mai chiudere, di modo che i modelli di comprensione elaborati dalla ragione si dispongono nel segno della provvisorietà e della contingenza. Vi è dunque un primo tipo di irrazionale, che qualifica quella che Ernst Bloch connota nei termini della "oscurità dell'attimo vissuto", e vi è un secondo tipo di irrazionale che si presenta non nel segno della mancanza, ma in quello opposto dell'eccedenza di senso. Il pensare Dio in questa seconda prospettiva imprime all'elaborazione teologica una tonalità antiautoritaria, giacché colloca ogni categorizzazione sullo sfondo di un'ultima incommensurabilità, e da ciò consegue che non si possa mai dare un'univoca corrispondenza tra i principi e le loro applicazioni prassiche.

L'impossibilità per l'uomo di sormontare lo iato tra l'irrazionale e il razionale invalida in partenza il tentativo, ricorrente nella metafisica, di negare la prospettività della verità e di affermare un modello di spiegazione come ricomprensivo di sé tutte le vie plurali della verità. In tal modo l'a., pur non dichiarandolo, converge con la critica heideggeriana del paradigma della verità come adeguazione, formulata in *Sein und Zeit*; più in generale, la convergenza è con l'istanza anticoscienzialistica peculiare a tutta la costellazione teorica fenomenologico-esistenziale ed ermeneutica, che muove dall'antepredicatività dell'esperienza e assume il pensare come un atto secondo, di parziale ripresa di un presupposto originario mai interamente rischiarabile, mai imprigionabile nei nessi univoci costruiti dalla coscienza rappresentativa.

L'apporto teorico di S. Rostagno a tale critica del coscienzialismo consiste nel qualificare come 'irrazionale' lo stesso fondamento teologico. Si tratta di un passaggio conseguente all'assunto della teologia evangelica, che muove da come Dio si rivela liberamente nella sua Parola, e di questa, così come è depositata nella Scrittura, viene esplicitandone implicazioni di senso, grumi di intelligibilità. Ora, la Bibbia attesta l'incommensurabilità tra la giustizia dell'uomo e la giustizia di Dio, congiuntamente a una misteriosa coincidenza in quest'ultima da un lato di ira e condanna per il peccato dell'uomo, e dall'altro di misericordia. Tale coincidenza risulta irrepresentabile da parte della giustizia umana, che giudica assurda ogni idea di giustizia che non sia fondata sulla ragione, e considera irrazionale l'evento di un Dio personale che sceglie di abbassarsi fino alla misura dell'uomo per sottrarlo alla sua costitutiva impossibilità e così salvarlo, pagando il prezzo del sacrificio del suo Figlio fattosi uomo, come incarnazione del Verbo. Questo punto cruciale sarà approfondito nel terzo libro della trilogia, *La scelta*: qui si ribadirà, partendo da Lutero, l'incomprensibilità per la ragione del "misericordioso intervento" con cui Dio, mediante il libero atto della sua volontà, "costituisce l'essere umano quale libero nuovo soggetto" (S, 42). Risulta così chiarito che l'irrazionalità, nell'elaborazione teologica di Lutero, si svolge a partire dall'incomprensibile compresenza dell'ira di Dio e della sua misericordia.

Non si deve credere tuttavia che asserendo ciò l'a. si appaghi della logora contrapposizione del dio biblico al dio dei filosofi. Al contrario, egli trova una feconda linea di comunicazione tra queste due sponde in Ockham: il Maestro inglese concependo Dio come primariamente atto e volontà, ha consegnato a Lutero, e dopo di lui a tutta la teologia protestante, la strumentazione teorica per rifondare la teologia nella Parola. Ora, proprio la disamina della funzione della fede nell'elaborazione teologica di Lutero attesta che l'irrazionalità, così come è semantizzata dall'a., non opera come antirazionalità. In *Etica protestante* la fede sorge da un ascolto che assente all'invisibile chiamata che ci interpella dalla sponda della trascendenza e si incarna nella Parola di Gesù Cristo. È appunto la fede che zampilla da un tale obbediente e umile udire a palesare come misericordioso e liberatore 'irrazionale' giudizio di Dio sulla intrinseca impossibilità che dimidia l'esistenza. Lungi dal porsi come statico e antirazionale approdo dell'uomo a una verità passivamente accolta sulla base del principio d'autorità, la fede si manifesta come provvista di una precisa operatività, consistente nel compiere l'inversione che libera il possibile compresso nell'impossibile e che ci fa accogliere l'irrazionale di Dio con gratitudine e riconoscenza⁶.

Sorge a questo punto un quesito inaggrabile: col discorso di Rostagno ci troviamo di fronte all'ennesima cattiva contaminazione tra filosofia e teologia? La risposta è un deciso no. Infatti ciò avverrebbe solo se l'a. facesse scivolare l'una nell'altra l'affermazione ontologica della trascendenza del fondamento – proponendola come necessaria sulla base di una deduzione metafisica – e l'affermazione teologica che si rivolge al Dio nascosto nel suo dialettico autodeterminarsi nel suo Figlio incarnatosi in Gesù Cristo e nella Parola che annuncia agli uomini tale evento salvifico. Ora, lungi dal voler operare una sintesi di questi due assi intenzionali nella ennesima riproposizione di una impossibile 'filosofia cristiana', l'a. si limita a focalizzare alcune possibile linee di comunicazione tra queste due direzioni di apprensione del senso, proponendole nel segno della possibilità e della contingenza del loro stesso incontrarsi.

Condivido l'impostazione di S. Rostagno. A mio parere, per essere fertile, l'incontro tra filosofia e teologia va concepito nel segno della possibilità, non in quello della necessità: ciascuna delle due può procedere autonomamente, senza essere costretta a incontrare l'altra, né da questo incontro dipendono

⁶ Cfr. E, 218-223.

i rispettivi titoli di legittimità. Anzi, più che un incontro globale, credo che sia più produttivo individuare occasioni specifiche di incroci e rovesciamenti dialettici. In ogni modo, ciò che la prospettiva rostagnana esclude è la via totalizzante di una sintesi affidata alla coscienza. La dualità è così assunta come dimensione originaria non revocabile, e – come si vedrà – è svolta in una prospettiva etica che assume i contorni della provvisorietà, dell'autodeterminazione e del ripudio dell'antropocentrismo. Infatti, se l'irrazionale non è risolvibile negli schemi della ragione, ne discende una ineliminabile contingenza ed enigmaticità dell'evento. Esso rimane irriducibile alle intenzioni, le quali entrano in gioco in seconda battuta (nell'economia del libro, nel loro ambito si colloca la ragione pratica kantiana), e sono comunque subordinate agli effetti reali delle azioni.

L'approdo di questo discorso è duplice: sul versante filosofico, perviene al primato dell'etica della responsabilità sull'etica dell'intenzione; sul versante teologico, coniuga l'etica teologica nel registro della *analogia fidei*, alternativo a quello della *analogia entis*. Proprio tale contrapposizione dà ragione del titolo della monografia del 2008, giacché da essa risulta la distanza che separa l'etica protestante dall'etica cattolica; mentre la seconda muove dai caratteri comuni a Dio e all'uomo, la prima tiene fermo l'abisso incolmabile tra Dio e l'uomo, un abisso che può essere colmato solo dalla libera e misericordiosa iniziativa di Dio⁷. S. Rostagno individua appunto in tale contrapposizione un cardine del pensiero della Riforma, che ripudia le graduazioni valoriali e la loro funzione di legittimazione in sede di ecclesiologia. Egli ravvisa un nascosto antropocentrismo sotteso alla via cattolica imperniata sulla *analogia entis*: se le opere umane improntate al paradigma della razionalità fossero intrinsecamente valide secondo un ordine 'naturale' ascendente, dedotto da una metafisica imperniata sul principio di non contraddizione, la liberazione sarebbe un cammino il cui principio propulsivo sarebbe immanente all'uomo: a Dio non rimarrebbe che sancire, *ex post*, a mo' di atto notarile, una santificazione già avvenuta nell'agire stesso. Come è noto, è proprio questa l'obiezione fondamentale che Lutero rivolge a Erasmo nel *De servo arbitrio*. Contrapponendosi a Erasmo, Lutero attinge invece da Ockham la fine lezione fenomenologica sull'ambiguità insuperabile di qualsiasi azione umana. In effetti questa, per Ockham, proviene da una potenza, insita nell'uomo, non intrinsecamente finalizzata al bene, idonea a produrre effetti opposti. Così l'agire dell'uomo, nel mentre si autorappresenta nel segno universale della ragione, si rivela in effetti intramato di senso e non-senso, per cui la validità di un'azione si palesa come ultimamente indecidibile sul piano razionale⁸.

S. Rostagno individua il fulcro del superamento dell'etica medievale, iniziato con Ockham e portato a compimento da Lutero, nel rovesciamento del rapporto tra il piano dell'*uti* (l'ambito dei mezzi dell'azione morale) e quello del *frui* (il fine ultimo della condotta, consistente nel gioire della bontà di

⁷ Cfr. E 26-29 e S, 94. Qui semplifico la posizione di Rostagno, che è più complessa al riguardo, così come lo era quella di Barth nel dialogo e nella disputa che ebbe al riguardo col cattolico Erich Przywara, cui si deve la fortuna della formula '*analogia entis*'. Come ricorda Jüngel, il tardo Barth sfumerà i termini della sua precedente aspra contesa con Przywara. Cfr. E. Jüngel, *Dio, mistero del mondo* [1977], tr. it. di F. Camera, Queriniana, Brescia 2004³, pp. 367-73. Va segnalato che la via analogica elaborata da Virgilio Melchiorre in sede filosofica, dunque nel registro della teologia razionale (a partire da *Essere e parola* e poi negli scritti successivi) non si espone all'aporia del paradigma scolastico della *analogia entis*, in quanto non pretende di effettuare per tale via una dimostrazione dell'esistenza di Dio. A differenza della prospettiva dell'oggettivismo, Melchiorre assume il punto di vista fenomenologico-trascendentale, proponendosi di *mostrare*, e non di dimostrare, l'Essere nella sua assolutezza, a partire dalle evidenze originarie e dalle notizie intuitive dell'incondizionato, in sintonia con la sottile dialettica del visibile e invisibile delineata da Merleau-Ponty nell'omonima e incompiuta opera.

⁸ Come è noto, Ockham aveva negato che fosse dimostrabile in modo apodittico la *libertas maior*, quale atto volitivo esplicantesi nella razionalità, e facendo ciò si era contrapposto alla prospettiva razionalistica che da Boezio a Tommaso aveva saldato insieme metafisica e teologia. Il darsi di un orientamento intrinseco dell'uomo verso il bene per il *Venerabilis inceptor* è appunto indimostrabile, giacché la conoscenza termina nelle parole che nominano l'essere, che dunque sfugge a ogni afferramento eidetico. Invalidando la continuità tomistica tra esistenza ed essenza, Ockham concepisce la vialità nel segno della contingenza e della fede: il cammino dell'*homo viator* non può esorcizzare la precarietà, ma può solo affidarsi alla Parola della Scrittura. In essa Dio si rivela come volontà: è la volontà di Dio che accoglie liberamente gli atti sgorgati dalla volontà dell'uomo. Infatti tali atti non sono intrinsecamente buoni, ma sono validi solo perché la misericordia di Dio li accoglie come tali, giustificando l'uomo che di per sé non è affatto giusto, dal momento che la sua volontà è incrinata dal peccato originale. È appunto questo il nucleo concettuale della meditazione occamista che ispira Lutero, e che per il tramite di questi si prolunga nel successivo e 'precarious' cammino della Riforma.

Dio), così come era stato inizialmente formulato da Agostino, poi ripreso nella sezione introduttiva delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, quindi ribadito dai successivi commentatori, fino a Tommaso. Alla dialettica analogica tra *uti* e *frui* la scolastica assegnava il compito di armonizzare, per successivi gradi, la libertà dell'uomo con la Provvidenza e Saggezza divina, e il sigillo di tale integrazione era apposto dal magistero della Chiesa. L'a. riconosce che l'iniziatore di questa concezione, Agostino, aveva introdotto in essa un importante fattore correttivo: l'opera dell'uomo è da considerare interamente buona soltanto se vi concorre la grazia di Dio. Ma il passo decisivo lo compie Ockham, introducendo l'incommensurabilità della volontà di Dio con l'attività dell'uomo; infatti è solo l'infinita misericordia di Dio che accoglie un atto umano:

La verità dell'atto, se possiamo dire così, non è presente nell'atto come legge del sommo bene, ma unicamente come grazia; non è presente mediante una codifica positiva, è presente come espressione della libera volontà di Dio. Le opere umane saranno quindi a loro volta più libere, ma anche più incerte. Libertà e incertezza vanno di pari passo⁹.

In tal modo Ockham, incrinando lo schema continuistico *uti-frui*, ancora accolto in via di principio ma revocato nel momento in cui si tratta di determinarne il 'come', finisce col rinunciare a la libertà di Dio e quella dell'uomo in un'unica idea della libertà. Il cammino avviato dal *Venerabilis inceptor* giunge a compimento con Lutero, che non si limita al rilievo occamista dell'impossibilità di specificare il modo in cui l'*uti* sfocia nel *frui*, ma revoca la validità dello stesso modello. Nelle pagine del libro dedicate a Lutero acquisisce una grande importanza l'asserto luterano secondo cui "è un sottile errore sostenere che lo stesso atto sia insieme fruizione e uso"¹⁰. Dichiarando ciò, Lutero distingue con nettezza *fides* e *caritas*, che la Scolastica aveva posto sullo stesso piano: divaricandole, il Riformatore esclude che col far leva sui mezzi umani si possa conseguire verità e salvezza. L'a. mostra il risvolto positivo di questa rinuncia: con tale divaricazione la dimensione umana delle opere, se perde la sua validità essenziale, guadagna la sua autonomia. Infatti, disancorata dal fondamento ontologico, a sua volta reso inattuabile mediante la revoca della via analogica all'essere, la *caritas* viene a essere definita interamente sul piano laico dei bisogni del prossimo, contingenti e rilevabili solo a posteriori.

Acquisita l'impossibilità per l'uomo di elevarsi a Dio in forza delle sue capacità intellettive e volitive, il movimento della verità si sposta sulla sponda parallela della fede: qui questo si presenta come l'evento della condiscendenza di Dio¹¹, ossia come l'abbassarsi della verità alla misura dell'uomo mediante il tramite esclusivo del *verbum externum*, condensante in sé la promessa di salvezza annunciata occultamente dalla morte di Cristo sulla croce e palesata dalla sua resurrezione. Il movimento della verità pertanto si delinea come un procedere dall'alto al basso: non è l'uomo che si autogiustifica agli occhi di Dio, ponendogli innanzi le sue presunte buone opere e le intenzioni morali che le hanno prodotte, bensì è Dio che giustifica l'agire dell'uomo, collocato interamente nella dimensione del peccato, entro la quale perde senso la distinzione tra peccato veniale e mortale. Questa dimensione per Lutero coincide con l'orizzonte di insormontabile autoreferenzialità propria dell'io: come già Agostino aveva inteso, la condizione del peccatore è quella del *cor incurvatum*, ripiegato su di sé, chiuso nel recinto della sua impossibilità esistenziale. A questo io, prigioniero e condannato, Dio porge la propria giustizia a guisa di gratuita misericordia, e gliela dona sulla croce di Cristo. Nell'accoglimento di questo dono si dispiega l'autentica giustificazione, quale approvazione immeritata: un'approvazione da cui sorge l'uomo nuovo, che grazie al dono inatteso trova le energie per infrangere le catene dell'io che lo legano al suo narcisismo e volgersi quindi verso il suo prossimo, assumendo un analogo atteggiamento di revoca del giudizio e di accoglimento integrale. La *caritas* rivela così il suo profilo teologico, sulla base del dispositivo della *analogia fidei*: una volta accolto l'appello salvifico di Dio nel momento della "fede passiva" (E, 53), il credente lo riconosce e lo volge attivamente verso il suo prossimo.

⁹ E, 33; cfr. anche E, 30-35, 44, 84-85.

¹⁰ M. Lutero, *Tesi contro la teologia scolastica* [1517], tesi 93, WA 1, 221-228; cit. in E, 35.

¹¹ Anche se l'a. non lo indica, la *sygkatabasis* era il fulcro della teologia di Giovanni Crisostomo, che tra i Padri era tra i più cari sia a Lutero sia a Calvino. Il teologo cattolico e studioso di patristica Carlo Scaglioni (1941-1990) ha dedicato al tema un'importante monografia inedita, che spero possa venire presto pubblicata.

Tuttavia, come si sa, proprio su questo punto è stata più volte, e ancor oggi, rivolta a Lutero la critica di sfociare nell'arbitrarietà. Infatti, se la carità riceve la sua consistenza veritativa dal porsi come la risposta all'approvazione divina di cui il peccatore è stato immeritabilmente beneficiato, allora l'etica viene a trovarsi priva di un fondamento universale dimostrabile, e la sua normatività perde il carattere necessitante; di qui il passo che conduce all'arbitrarietà della condotta morale è parso breve agli oppositori di Lutero. Invece per l'a. si tratta di un equivoco che "deve cessare", giacché "la non normabilità del rapporto con l'assoluto [...] è logicamente affiancata dalla realtà della norma contingente" (E, 51). Ora, la contingenza della norma non si disperde nella mera varietà dei costumi, perché quest'ultima è sottoposta al vaglio del criterio universalizzante della responsabilità. L'a. pone in risalto il duplice risultato ottenuto da Lutero col coniugare la carità con la responsabilità: anzitutto la carità viene desoggettivizzata, dal momento che essa vale non in forza dell'intenzione, ma in virtù del beneficio per il prossimo che effettivamente ne consegue; inoltre viene valorizzata l'autodeterminazione individuale, poiché chi decide cosa comporti l'esercizio della responsabilità è pur sempre la sovrana coscienza della persona.

L'istanza dell'autodeterminazione è proprio ciò che connota la concezione luterana della "libertà del cristiano", formulata nello splendido e omonimo scritto del 1520, che non è affatto antitetica alla più matura prospettiva elaborata cinque anni dopo nel *De servo arbitrio*: solo Dio è libero, perché Egli trascende la sua espressione, che non è quindi provvista della connotazione della necessità, mentre l'uomo non è libero, imprigionato dai confini insormontabili del suo io e impossibilitato ad autogiustificarsi. Ma lo scacco del *cor curvum in se*, in cui lo tiene la sua corrotta volontà, non impedisce che gli rimanga un campo di limitate possibilità entro cui esercitare la sua scelta. Nell'ambito di tale apertura prospettica rientra anche la possibilità di assentire al *verbum externum*, allorché questo si lascia udire con l'annuncio della promessa redenzione. L'uomo che accoglie tale "fede passiva" assiste allo spezzarsi di quel chiuso recinto e al sopraggiungere dall'alto della sua autentica e sconosciuta definizione, recante con sé anche il dono della libertà: una libertà dunque donata dall'alto, quindi ricevuta per misericordia e non autofondata. Ora, proprio accogliendo in umiltà il portato della divina misericordia il credente vede dinanzi a sé dischiudersi lo spazio delle nuove opere, squadernantesi come dimensione radicalmente inclusiva, nella quale la carità può esercitarsi soltanto congiunta alla laicità, col consegnarsi a lui nell'esercizio della responsabilità e della solidarietà, ossia nei due criteri che si sottraggono alla distinzione tra la figura del credente e quella del non-credente. Eguagliato a quest'ultimo nella prassi, il credente se ne distingue solo per il fatto che ravvisa nella *caritas* anche una sporgenza teologica, indicante l'amore di Dio per gli uomini¹².

Nell'interpretazione rostagnana questa posizione rinvia all'irrazionalità del fondamento, ossia alla sua inaccessibilità alla mente dell'uomo, che impedisce l'imposizione di un paradigma unico della carità e impone solo l'istanza inclusiva della solidarietà. La via teologica inaugurata da Lutero ha una intrinseca portata antiautoritaria, e si contrappone alla via tomistica della teologia razionale: quest'ultima, pretendendo di dimostrare l'essere di Dio, ritiene di aver accesso a un piano di intemporalità idealità che le consente di conferire valore assoluto alla propria attività legislatrice, imponendo a tutti gli uomini le conseguenze deontologiche del paradigma della natura umana per questa via elaborato. Ma il dio della teologia razionale non è che un prodotto del *cor curvum in se*: i suoi attributi non sono altro che i predicati dell'io. Ora, se il dio della teologia razionale è lo specchio dell'impossibilità dell'io a sottrarsi ai propri fantasmi, il Dio che sopraggiunge non richiesto alla soglia della nostra porta è il Dio personale che ci convoca nella Scrittura, invitandoci a scoprirvi le tracce della sua rivelazione. Per un verso è un dio nascosto, che si ritrae, sfuggendo a ogni afferramento concettuale, ma per un altro verso è un dio che rivela il proprio essere come essere di misericordia, e lo rivela nell'offerta della sua vita compiuta da Cristo. Così la cristologia, che nella prospettiva della teologia razionale, imperniata sulla *analogia entis*, entra in scena solo in seconda battuta, venendo a configurarsi a volte solo come una sorta di appendice extrateorica, nella via aperta da Lutero diventa invece il baricentro dell'elaborazione teologica:

¹² "Lutero e Melantone precisano però anche una differenza di piani: nella sua accezione divina la *caritas* possiede una dimensione di condiscendenza e di abbassamento di Dio verso l'uomo [...]; nel caso dell'uso umano della *caritas* invece si tratterà di una disponibilità attiva e concreta all'incontro e alla solidarietà verso il prossimo" (E, 56).

Il concetto che sottende e tiene insieme tutto il discorso etico di Lutero si rispecchia nella cristologia. Dio è accessibile unicamente nella sua misericordia. Lutero parla di 'nudissima misericordia' [...]. Parallelamente Lutero precisa che Dio non è conoscibile nella sua maestà e nudità, ma soltanto nel suo abbassamento e condiscendenza. La cristologia esprime l'aspetto concreto della misericordia mediante un doppio riferimento: il Figlio di Dio è uomo e Dio nello stesso tempo. Egli possiede dunque due dimensioni; per definirle Lutero usa il termine efficace di 'gemellus'. Il Figlio di Dio è gemello di se stesso nel suo essere contemporaneamente uomo (E, 56).

L'a. evidenzia come dalla cristologia si giunga a un'antropologia, attivando il procedimento della *analogia fidei*: così come Cristo è gemello di Dio, del pari l'uomo giustificato è gemello di Cristo. La duplice definizione di Cristo, vero Dio e vero uomo, riconcentrando in sé l'intero peccato dell'umanità, si rifrange nella duplice designazione dell'essere umano, colto come simultaneamente peccatore e giustificato. Come la misericordia di Dio si attua in Cristo, così l'uomo, cui il peccato non è più imputato a giustizia, si rivolge al suo prossimo esercitando un analogo atto di misericordia operosa, priva di giudizio e di condanna. Il passaggio dal piano della fede a quello delle opere nella prospettiva della *analogia fidei* trova il suo perno nella crocifissione:

La via insegnata dalla cristologia riprende dunque alla radice il concetto biblico e cristiano (agostiniano in particolare) secondo cui non si dà una diretta corrispondenza tra il bene supremo e le opere umane; questa corrispondenza attraversa [...] il momento drammatico della crocifissione, per riemergere, al di là della morte, come operosità al servizio dell'essere umano. Ciò che è salvezza in senso radicale (senza le opere) diventa aiuto del prossimo (mediante le opere). (E, 57).

Le argomentazioni addotte per confutare il cliché dell'arbitrarietà insito nell'etica e nell'antropologia protestante non si fermano qui: ulteriori fili si annodano allorché viene esaminata la posizione concorde di Lutero e di Calvino riguardo al diritto naturale.

Come è noto, questo tema è affrontato da Lutero entro lo schema costituito dal *triplex ordo*, designante i tre ambiti fondamentali della vita sociale (rapporti familiari, ordinamenti politici e statuali, ambito ecclesiale). È pur vero che il protestantesimo nel corso storico successivo ne ha sovente abusato, piegandolo a un conservatorismo acquiescente agli assetti di poteri costruiti dalla borghesia, ma con ciò non si deve buttare il bambino con l'acqua sporca, rappresentata dalla logica legittimante a cui la problematica del *triplex ordo* è stata subordinata. L'apporto prezioso di Lutero al riguardo, ancora attuale, è dato dall'asserto che di nessuno di questi tre ordini si dà un modello divino, partecipabile alla mente dell'uomo: la loro configurazione, in un processo aperto e sempre in corso, è lasciata così all'esercizio responsabile dell'autodeterminazione dei soggetti.

Ciò vale anche per il diritto naturale, di cui né Lutero né Calvino negano come costitutiva una componente intemporale di validità, ma di cui si rifiutano di fornire un paradigma unico, idoneo per tutti i tempi e per tutti i luoghi. S. Rostagno nota come sia nel caso del diritto naturale, sia in quello più ricomprensivo della ragione, l'universale e il particolare si intrecciano indissolubilmente, di modo che risulta impossibile separare in essi la componente intemporale da quella storica. Nonostante la deriva conservatrice, nella sostanza la Riforma è rimasta fedele a questa impostazione, riconoscendo sia l'universalità del diritto naturale sia la indispensabile contingenza della sua declinazione plurale¹³. Inoltre, come la *caritas* presentava un duplice profilo, antropologico e teologico, così pure avviene per il diritto naturale. Infatti anche per esso è dato scorgere, dal punto di vista della fede, la presenza di una volontà divina, mirante a evitare per il suo tramite, e per quello costituito dal *triplex ordo*, la disgregazione della vita sociale: una tendenza, questa, insita nell'uomo. S. Rostagno rileva come in questa prospettiva risultino connessi imperfezione e responsabilità, che danno luogo a una dialettica aperta, dispiegandosi nel segno della contingenza¹⁴.

¹³ Cfr. E, 70-71. Nel seguito del libro si rimarca come con lo stesso approccio il pensiero della Riforma affronti nella prima metà del XX secolo la questione dei valori: il piano dei valori viene rifiutato allorché si presenta come sfera eidetica coglibile intuitivamente dalla ragione, e viene accolto criticamente nella sua operatività propulsiva entro la concreta azione storica. L'a. richiama la posizione di Brunner, nella cui etica i valori non rispecchiano idee assolute, ma indicano criteri efficaci per l'azione, situandosi nell'intersezione di storia e metastoria (cfr. E, 165-66).

¹⁴ Cfr. E, 76-82.

Riattualizzando la posizione di Lutero e di Calvino al riguardo, congiuntamente alla loro comune fonte occamista, l'a. compie un'operazione culturale rilevante; infatti essa si colloca originalmente nel dibattito odierno etico e bioetico, col prendere le parti per il paradigma della laicità, senza indecisioni, salvaguardando insieme il profilo teologico che impedisce l'appiattimento in un integrale relativismo.

Come ho anticipato, non mi propongo di ripercorrere la pur cospicua e interessante parte storiografica del libro del 2008, che ripercorre gli sviluppi dell'etica protestante fino a tutto il Novecento. Mi limito solo ad accennare alla rivisitazione dell'etica barthiana, che – come è noto – è ripartita nei tre momenti dell'etica della creazione, di quella della riconciliazione e dell'etica della escatologia. L'a. valorizza la critica di Barth al protestantesimo conservatore, che piega il motivo luterano dell'etica dei due regni alla legittimazione dell'ordine sociale esistente, in sintonia con la 'buona coscienza' del borghese appagato.

Per evitare tale deleterio esito, Barth segue una via parzialmente diversa da quella di Lutero, che come si è visto fa leva sulla misericordia di Dio per l'uomo peccatore. Il teologo svizzero invece, procedendo nel solco di Calvino, prende le mosse dal patto che Dio istituisce con l'uomo, proponendogli un'alleanza, entro la quale quest'ultimo si pone attivamente come suo partner. È da rimarcare che l'a. riesce a reperire anche nell'etica barthiana una "reviviscenza di occamismo" (E, 133) nella recezione barthiana del leitmotiv del *Sola Scriptura*: per Barth, come già prima per Lutero e per Calvino, non si tratta di fare della Scrittura un feticcio, facendone una sorta di "papa di carta" e misconoscendo la sua contingenza e umanità; al contrario, occorre lasciarsi incontrare dallo Spirito nella lettura della Bibbia, senza quindi cadere nella facile tentazione del letteralismo fondamentalistico, ma utilizzando la Bibbia per lumeggiare quegli aspetti delimitati dell'esperienza che di volta in volta richiedono di essere interpretati. L'occamismo affiora nel rifiuto di Barth di ricercare una presunta sostanza metafisica dell'uomo, e nel volgersi invece, in sede di etica teologica, all'indagine di aspetti determinati del soggetto: se in Barth vige un piano di invarianza intemporale, questo va ricercato nella "relazione iniziale", in cui si istituisce il partneriato dell'uomo con Dio.

Il complesso itinerario storico-critico che si dipana nelle dense (a volte fin troppo) pagine di *Etica protestante* si conclude con un capitolo eminentemente speculativo in cui, oltre a sintetizzare la sua posizione sulla libertà e sull'etica, l'a. focalizza anche il profilo metodologico della sua elaborazione. La tesi riguardo alla libertà come orizzonte di autodeterminazione era già stata formulata chiaramente nella parte storiografica, a riepilogo della rivisitazione della teologia protestante della prima metà del XX secolo, raccordata a Lutero:

La Riforma intende la libertà come mediata sia da un riconoscimento sia da un impegno. Non esiste la libertà come tale, esiste invece la libertà come orizzonte di ogni atto, anche quando questo atto mi lega; e ogni atto mi lega a condizione che sia universalizzabile e dia luogo a una reciprocità degli esseri umani.

L'autodeterminazione umana avviene sempre nell'orizzonte della libertà, libertà che trova il suo significato soltanto nella sua applicazione, senza esservi rinchiusa. Dio non è considerato termine finale e scopo degli atti umani, né questi atti sono eticamente connessi con disposizioni attribuibili a Dio e quindi coin la salvezza. Il termine è l'uomo, anzi la società umana, che Dio ama [...]. Dio appare dove l'uomo vuole capire meglio il senso del discorso su di sé. Dio non è la scorciatoia per arrivare prima allo scopo [...]. Lo scopo non sarà compreso bene se non quale autodeterminazione dell'essere umano (E, 142-43).

Enucleata dalle sue fonti tale concezione della libertà, S. Rostagno vi ritorna speculativamente, compiendo un'originale sintesi di metodo trascendentale e metodo dialettico.

L'assunzione del primo avviene con il riconfigurare la prospettiva kantiana dal piano filosofico a quello della teologia sistematica. In tale ridislocazione il presupposto dell'autonomia della volontà dai dati empirici e il carattere incondizionato dell'obbligazione morale lascia luogo, nella prospettiva che muove dalla rivelazione biblica, al presupposto della "benevolenza di Dio che regge ogni realtà e le dà come finalità l'incontro" (E, 216).

In questo nuovo tornante del discorso, il presupposto è semantizzato come l'irrazionale che, nei confronti del razionale, si pone come il piano noumenico fondante il piano fenomenico. Nelle pagine finali del libro si insiste sul carattere ultimativo di tale dualità, per cui si esclude la possibilità di una "superiore razionalità" che inglobi entrambi i lati, l'irrazionale divino e il razionale umano. Risulta così

invalidata alla radice la via di una teologia razionale che si proponga di giungere all'affermazione di Dio muovendo dal logo ed esorcizzando il dato della contraddittorietà della condizione umana. Così il metodo trascendentale si riqualifica come la scansione teologica di un movimento di pensiero che squaderna l'antinomia tra l'originarietà irrapresentabile del presupposto e le sue categorizzazioni operate dalla ragione, indispensabili per il cammino dell'uomo, ma provviste di un valore esclusivamente pragmatico. Tra questi processi di schematizzazione rientra anche quello compiuto in ambito morale: come in sede teologica era invalidata la via della teologia razionale, così in sede etica il metodo trascendentale reca con sé il rifiuto di introdurre nessi univoci e necessitanti tra il logo, la norma e le loro applicazioni. Ne consegue l'impossibilità del darsi di norme specifiche di condotta dettate direttamente da Dio alla coscienza dell'uomo: "Dio pone strumenti nelle mani degli uomini" e lascia loro l'uso responsabile, ma sempre imperfetto, degli stessi¹⁵.

Nell'ulteriore tematizzazione di questa etica teologica entra in scena il metodo dialettico, che viene a innervare il metodo trascendentale. Infatti, acquisito per via trascendentale l'insormontabile iato tra il noumenico e il fenomenico, subentra il motivo dialettico, che imprime dinamicità all'etica degli opposti, dispiegando la loro mediazione nei termini di una sintesi, sempre provvisoria e ricominciante, tra il volontario e l'involontario, la coscienza e l'inconscio. In tal modo il metodo dialettico dà luogo a una continua ricerca di "una coesione e una struttura che non distrugga il disordine vitale, e che a partire dal disordine stesso possa alla fine potenziare le possibilità di vita, e allontanare la disgregazione e l'annullamento della vita" (E, 207):

Nella sostanza, l'etica protestante parla della forza di sopportare contraddizioni. Il legame necessario tra nomos e logos non è annullato. L'addio a una coerenza assoluta tra principi e applicazioni, tra irrazionale e razionale, diventa fiducia nella loro occulta relazione, che dà la forza di reggere la malattia sociale o personale (E, 215).

Non è certo casuale che l'a. impieghi il termine 'orizzonte' (da Husserl riscoperto – come è noto - e consegnato agli sviluppi esistenzialistici ed ermeneutici della fenomenologia) per designare questo ambito di mediazione dialettica, sempre aperta e ricominciante, entro cui la libertà si connota appunto sfera incircoscivibile e inoggettivabile di autoderminazione dell'uomo. L'orizzonte della libertà indica insomma un ambito di ricomprensione del senso, fungente e non posizionale, costitutivamente impossibilitato a riprendere se stesso in una totale trasparenza: una trasparenza che, se si desse, comporterebbe l'autofondarsi della libertà, la quale si disfarebbe così dell'originarietà del presupposto e sfocierebbe in un'idolatria autodeificazione. Tuttavia non è solo il rilievo apriorico, trascendentale, di una tale impossibilità a impedire ciò, bensì è anche il portato dell'esperienza a condurre a un convergente esito. Infatti lo scavo fenomenologico-ermeneutico del negativo attesta la radicalità del male che abita nel cuore della volontà. La lezione teologica rostagnana viene a convergere in tal modo con quella del Ricoeur di *Finitudine e colpa*, nel comune riferimento implicito al Kierkegaard de *La malattia per la morte*, nella scia del *De servo arbitrio*.

L'approdo teologico conclusivo di questo discorso è che una libertà autentica, conforme alla misura umana, può essere solo una libertà donata dall'alto e accolta per fede, in obbedienza alla Parola che la annuncia.

3. L'ultima monografia della trilogia rostagnana, *La scelta. Ciò in cui credi e la norma che ti dai*, ha un titolo efficace ma in parte fuorviante. Esso farebbe pensare a un libro sulla libertà indagata nell'intersezione tra teologia ed etica, come il precedente; si tratta invece di una monografia di taglio marcatamente teologico. Qui l'a., prendendo le mosse dagli esiti della ricognizione biblica e teologica condotta nel libro del 2006, e poi ancora dagli ulteriori sviluppi della monografia del 2008, si volge a "ripercorrere le tappe che portano Lutero a formulare 'ipotesi nuove', partendo dall'ignoranza e dall'oscurità" (S, 7): un movimento di pensiero, questo, che scandisce l'intero itinerario teologico luterano, e che *La scelta* ripercorre e focalizza alla luce della sua fonte di ispirazione occamista, dispiegandone le implicazioni etiche.

¹⁵ Cfr. E, 220-21.

Nel libro del 2009 l'orientamento cristologico della ricerca, già presente nei due precedenti testi, viene ora in primo piano, diventando il baricentro della nuova rivisitazione dell'elaborazione teologica di Lutero. L'a. compie così una sorta di ripetizione creativa del ricco cammino che si dipana nelle dense pagine dei libri precedenti, sfociante in una sintesi in cui si raccolgono i fili di tutti e tre i testi. Poiché dunque molti dei temi trattati nelle prime due opere ritornano nella terza, seguiremo quest'ultima meno articolatamente, anche se in effetti si tratta a mio parere del libro più importante e più riuscito: l'intento che mi ha guidato in questa disamina è stato infatti quello di proporre al lettore un possibile percorso di lettura attraverso i primi due libri, per poter cogliere la complessità di questa terza opera, per cui mi terrò più in disparte in quest'ultimo tratto del cammino ricognitivo.

L'*incipit* de *La scelta* è costituito dall'opposizione, in Lutero, tra ciò che è tematizzabile da parte della ragione e ciò che non lo è: un'opposizione ora ricalibrata alla luce della problematica cristologica. L'a. pone in risalto come dall'assunto occamista dell'inaccessibilità del fondamento Lutero enuclei la centralità della decisione in prima persona, che presuppone a sua volta l'autonomia della coscienza individuale; questa, conducendo l'uomo ad assentire alla fede, lo ridefinisce come uomo nuovo, quasi sorto da una seconda *creatio ex nihilo*. Ora, in quest'ultimo libro si chiarisce che secondo Lutero tale decisione avviene nell'attimo sospendente la continuità del flusso temporale. Qui l'incontro con un "paradosso irrisolvibile" sul piano razionale si palesa anzitutto come il paradosso della situazione esistenziale dell'uomo, lacerato tra opposte polarità non ricomponibili sulla base degli schemi antropologici allestiti dalla coscienza rappresentativa; quindi si fa innanzi il paradosso della simultaneità del peccato e della grazia, che ci viene incontro nella persona di Gesù Cristo, proponendosi come vero Dio e vero uomo, e donandosi al credente come una zampillante e inesauribile sorgente di senso. Per S. Rostagno è appunto questa l'intuizione fondamentale che Lutero svolge, sia in chiave esegetica sia in quella sistematica, nel periodo della sua più feconda creatività, dal 1512 al 1520. Alla sua luce egli interpreta anche il celebre episodio (la scampata morte a causa della caduta di un fulmine), che impresse alla vita del giovane Lutero la sua svolta decisiva. Ora, che nella biografia del Riformatore (come già in quella dell'apostolo Paolo) vi sia un'illuminazione improvvisa non deve essere inteso né come un evento casuale, né come un espediente retorico, ma trova una sua precisa esplicitazione teologica:

Il dato improvviso, prima di essere un momento qualsiasi nella biografia del monaco insegnante, è insito nel paradosso stesso di due dimensioni, il peccato e la grazia, di cui non l'uomo, ma Dio possiede la chiave [...]. Gli elementi biografici devono dimostrare la profonda frattura dell'esistenza; la maturazione continua del pensiero serve a scoprire quel che in esso è realtà senza tempo. La complessità del paradosso esige una ricerca di lunga durata, ma il paradosso stesso, per sua natura [...] porta in sé l'attimo, in quanto oppone tesi contrarie. L'improvviso accade in un batter d'occhio, ma ci vuole tutto il suo tempo a scoprirlo (S, 10).

Secondo Rostagno il corso ulteriore del protestantesimo ha saputo mantenere e valorizzare la centralità del paradosso, evitando sia di risolverlo nell'arbitrarietà del mero salto nella fede, sia di diluirlo in un tiepido latitudinarismo che lo concepisca come adattabile a qualsiasi svolgimento storico. Il Protestantesimo ha compreso che risiede nella qualità intrinseca del paradosso cristologico, istitutivo della fede cristiana, di "garantire" insieme la verità e la pluralità delle convinzioni: la dialettica della fede non si configura pertanto come una lineare ascesa della coscienza, bensì come un incessante ritorno del paradosso iniziale, scompaginante i quadri categoriali approntati dalla coscienza per imbrigliarlo nei propri schemi. Da questo atteggiamento consegue anche che i processi dell'accordo, che prendono forma nel percorso comunitario dei credenti, non mettono capo a un'organizzazione ecclesiale provvista di un'autorità superiore alla coscienza individuale, come invece avviene nell'ecclesiologia cattolica:

Questo metodo ha due conseguenze: da un lato evita il settarismo (la buona notizia è tale perché è per tutti), dall'altro lato mette le basi per un consenso limitato, quindi efficace. Il messaggio protestante è sempre rivolto a sé e ad altri con la stessa intensità; esso concerne tutti sempre partendo dall'inizio (non è un messaggio di religiosi a non religiosi). (S, 38).

Nel continuo ritornare al paradosso istitutivo della fede (ossia al sopravvenire di Cristo alla soglia dell'uomo, nel suo presentarsi quale immagine perfetta di Dio e nel contempo quale gemello del peccatore), il credente attinge la sua mobile autodefinizione; quest'ultima “funziona soltanto se è ricominciata sempre di nuovo a partire da un paradosso: la propria esistenza come una resurrezione perenne, il proprio autoriferirsi come un riferirsi a qualche cosa d'altro” (S, 38-39).

Ora, proprio perché tale autodefinizione non è staticamente identitaria, e non consegue quindi dalla pretesa di possesso di un'opinata essenza del cristianesimo, proprio per questo essa non dà luogo a una deleteria logica dell'esclusione, mirante a separare coloro che accolgono il paradosso cristologico da coloro che si rifiutano di accoglierlo come tale, bensì origina un'antitetica logica dell'inclusione, solo apparentemente esclusiva ma nient'affatto irenica e compromissoria: concepire l'uguaglianza tra gli uomini a partire da Cristo comporta il rovesciare le gerarchie cristallizzate e le logiche di potere che le informano: “Questa autodefinizione esclusiva è in realtà nello stesso tempo inclusiva, in quanto contiene un invito: gli ultimi saranno i primi e i primi ultimi. Ogni ‘ecclesiologia’ dovrebbe tenerne conto” (S, 39).

Come si è già visto nella disamina de *I predestinati*, Cristo manifesta il paradosso del giudizio di Dio, in cui si uniscono la condanna per il peccato e la misericordia per il peccatore, e da tale giustificazione sgorgano le opere nuove dell'uomo beneficiato dalla grazia. In questa nuova indagine sul pensiero di Lutero si ribadisce che l'opera “non è la traduzione in prassi della fede”: in quanto ascolto e accoglimento del paradosso insito nel *verbum externum*, la fede non viene a delineare i perimetri di un territorio organizzato da una determinata chiesa, ma si configura al contrario come un “confine, punto senza dimensioni” (S, 66). Come tale la fede, dunque, “non può contenere alcun programma da svolgere o da realizzare. [...] La fede senza dimensioni equivale alla fede che resta *in ascolto*”¹⁶.

Il quarto capitolo, che conclude la lunga sezione incentrata su Lutero, è dedicato a una puntuale analisi del breve e tardo *De homine*, composto nel 1536 e consistente nell'esposizione di 40 tesi. Il punto di partenza del commento rostagno è dato ancora una volta dal rilievo fenomenologico di una ‘irrazionale’ primalità. Nel corso di questa nostra rivisitazione, si è più volte visto che tale potenza ultrarazionale, percorrente l'intera narrazione biblica, si irradia originariamente come forza scompaginante gli schemi in cui gli uomini tentano di serrare la verità nei recinti della sicurezza che solidifica i loro spazi privilegiati di autoaffermazione; si è visto anche che la sua potenza di eccedenza del senso non opera tuttavia in direzione antirazionale, per cui non sfocia né nel vitalismo né nell'arbitrarietà della volontà:

La nostra ipotesi suona: l'irrazionale non porta necessariamente verso una concezione della realtà fondata sull'arbitrario e sull'insindacabile. La definizione dell'umano come libertà fa tutt'uno con la salvaguardia dell'irrazionale. L'uomo non fa parte di un sistema conosciuto. Tuttavia ciò non si traduce in insindacabile arbitrio sul terreno dell'etica, terreno che resta in gran parte quello delle scienze e della filosofia (S, 99).

Sulla base di questo impianto ermeneutico l'a. ripercorre il *De homine*, evidenziando lo scaturire, dall'assolutezza e inaccessibilità di Dio, della connotazione della condizione umana nei termini dell'irrischiabile passività e oscurità di un paradosso, da cui consegue l'impossibilità per l'uomo di autodefinirsi; e come nel *De homine* è passiva la definizione dell'uomo, così pure è passiva la sua giustizia, che si colloca nello spazio della sua definizione teologica:

L'uomo nasce dall'oscurità di un paradosso. Ciò che definisce l'essere umano come persona è un gesto proprio di Dio, un atto misericordioso, che non ha nulla a che fare con il procedere scientifico della capacità umana di intendere e fare. Di esso l'uomo ha percezione diversa da quella che dà la scienza. Si tratta di due diversi tipi di conoscenza (S, 100).

La definizione teologica coglie l'uomo nella radice della sua impossibilità esistenziale, attivando una direzione intenzionale di apprensione parallela a quella della razionalità scientifica e irriducibile a essa. Tra i due piani non si dà alcuna incompatibilità di principio, dal momento che la definizione teologica

¹⁶ S, 67 (corsivo nel testo).

rinuncia a porsi come necessaria e si affida invece alla fede nel Dio biblico. A sua volta la ragione non entra in conflitto con la definizione teologica dell'uomo se rinuncia a connotarsi come apriorica ed eternitaria, e accetta di abitare la finitezza dell'esperienza, autolimitandosi all'ambito dell'aposteriori. Conflitto vi può essere solo con la metafisica tomistica, quindi tra la teologia biblica, che cerca Dio nella Parola in cui Egli ha scelto di rivelarsi, e la teologia razionale, che basa la sua ricerca sul conferimento di pregnanza ontologica al principio di non contraddizione, e sulla base di tale presupposto non esplicitato si arroga la pretesa di elevarsi con le sue forze all'incondizionatezza della verità.

Per illustrare questa alternativa l'a. contrappone la posizione di Lutero, che come sappiamo assume l'uomo come simultaneamente peccatore e giustificato, alla concezione umanistica dell'uomo come microcosmo, ossia come ente privilegiato, insignorito nella sua esclusiva funzione mediatrice tra terra e cielo¹⁷. Ora, Lutero evita le secche dell'antropocentrismo col concepire la coscienza dell'uomo non come ricapitolante in sé la verità della vita, bensì come riflettente entro di sé le polarità irrisolte della vita: polarità che nella coscienza si rispecchiano ma non si ricompongono, perché la potenza del superamento proviene dall'esterno, ossia dal *verbum* in cui Dio si abbassa alla misura dell'uomo e del mondo. Secondo l'a. – lo si è già visto – la radice filosofica di questa posizione di Lutero è nella filosofia di Ockham, da cui il Riformatore tedesco mutua il ripudio della *analogia entis*, grazie a cui questi tien ferma la discontinuità tra Dio e l'uomo, e “impedisce che l'umano abbia a trasformarsi occultamente in pretesa divina” (S, 113). Di contro, la *analogia fidei* consente di concepire la grazia come costitutiva della persona; si dischiude così una possibilità interpretativa dell'uomo non più inteso come soggetto autofondantesi.

Facendo leva su Rm 3,28, Lutero concepisce l'uomo come giustificato per la fede e non per le opere, dunque come definito da un gesto “creativamente gratuito” (S, 114). Una tale gratuità è impensabile in una prospettiva naturalistica, ma non per questo è sterile giacché, pur nella sua extraterritorialità rispetto alla dimensione immanente del logo, consente di porre in circolo passività e attività: la passività di una definizione teologica ricevuta per fede, e l'attività della responsabilità che scaturisce dall'avvertirsi nella duplice condizione di peccatore e di giustificato. Assentendo al *verbum externum*, l'uomo pone la propria fede al cospetto di Dio, e questi la convalida, assumendola al posto di quella giustizia che avrebbe dovuto vigere se non fosse subentrato il peccato originale. Con ciò Lutero disarticola la fede dal contesto penitenziale in cui l'aveva collocata la teologia medievale, e la salda all'uomo in quanto tale: “Non è una differenza di poco rilievo. In ciò consiste la ‘Riforma’” (S, 118). Rostagno evidenzia come Lutero si attenga al motivo fondamentale della gratuità quale contrassegno dell'intervento misericordioso di Dio: non è la realtà del peccato dell'uomo ad imporre con necessità l'intervento di Dio, ma al contrario è Dio che assume su di sé la contraddizione del peccato senza farne carico all'uomo peccatore. A partire da qui l'a. trae dal *De homine* ricchi sviluppi cristologici, che però lasciamo al lettore.

Veniamo dunque al quinto e ultimo capitolo (*Il metodo*), in cui dall'elaborazione teologica di Lutero si enuclea il paradigma di un'etica teologica, in continuità con l'impianto di *Etica protestante*, riproposto in una sintesi ancora più efficace e pregnante. Il punto di partenza è sempre lo stesso: il *verbum externum*, annunciante un inatteso e immeritato nuovo inizio, mostra la relazione di Dio con l'uomo come una “origine *intraducibile* della persona umana e del suo rapporto con sé e con gli altri. Intraducibile perché nessuna applicazione storica, nessun permesso o divieto, norma o licenza, può avere la prima consistenza della libertà”¹⁸. Si è visto che nel libro del 2008 l'approccio luterano all'etica veniva posto in circolo con la coppia kantiana di noumeno e fenomeno; ebbene, tale circolo è riattivato qui, di modo che dalla profondità noumenica, inaccessibile alla categorizzazione razionale, la libertà viene poi a svolgersi sul piano fenomenico come responsabilità, quale ambito della “obbligazione reciproca”, connotata dal “senso del limite e del provvisorio” (S, 138). Mantenendo i due piani della libertà nella loro distanza, che viene meno solo nella trascendenza di Dio, il significato dell'uomo risulta collocato nella duplice definizione già delineata; essa ora si articola come quella che proviene dal giudizio di Dio, nel suo sanzionare il peccato e insieme nel giustificare il peccatore, e quella che si distende nella dimensione antropologica, dove le buone disposizioni si manifestano come inseparabilmente intrecciate

¹⁷ Cfr. S, 110.

¹⁸ S, 131 (corsivo nel testo).

alle cattive, e dove quindi le opere permangono in un'irrisolubile ambiguità. In tal modo si conferma come la 'irrazionalità' della giustizia di Dio, eccedente i "criteri umani, [...] diventi fondamento di una giusta umanità" (S, 135).

Il passaggio successivo di questo discorso sposta il baricentro, senza soluzione di continuità, dall'etica teologica di Lutero a quella di Barth: dall'uno all'altro si mantiene la convinzione che solo il comandamento di Dio è incondizionato, mentre per converso tutte le decisioni umane sono improntate alla contingenza. Anche nella prospettiva barthiana l'uomo non si dispone nel bivio storico tra il bene e il male: la scelta è sempre situata e quindi prospettica, per cui l'etica procede per opposizioni successive che non sfociano mai in una sintesi compiuta.

S. Rostagno raccoglie la convergente lezione che viene da Lutero e da Barth nella formulazione dei due canoni dell'etica, formale e materiale, che congiuntamente strutturano il piano fenomenico della libertà. Il canone formale si impernia sul concetto di limite, quale "trascrizione etica del paradosso da cui siamo partiti" (S, 143) e rende possibile l'attivarsi dei processi intersoggettivi dell'accordo. Su di esso poggia il canone materiale, che individua nella mutualità e nella solidarietà i due contenuti morali universalizzabili. In tal modo il canone materiale attiva nell'ambito fenomenico la logica dell'inclusione, realizzando una parziale convergenza con il criterio della radicale inclusività promanante dal piano noumenico proprio "del giudizio di Dio che tutti purifica" nella "unità della condanna e della grazia" (S, 158).

Sulla base di questi due canoni si delinea il modello di una scelta responsabile, nel segno della provvisorietà. Infatti, proprio perché la condizione dell'uomo è quella di essere *simul iustus et peccator*, non vi può essere un paradigma unico e definitivo dell'etica teologica, così come, del resto, la scelta "non è mai innocente": questa non mette mai l'uomo interamente dalla parte del giusto, e trova perciò sempre delle controindicazioni, che la costringono a porsi in discussione e a riproblematizzare i suoi criteri¹⁹. L'uomo è richiamato così al pericolo di trasformare la ricerca sulla libertà da domanda a risposta, al rischio che "la propria scelta si trasformi in imposizione per altre persone" (S, 157). Così si conclude il libro:

Il soggetto che qui si è tentato di descrivere sa che non può vivere indeciso e perciò coraggiosamente prende posizione, ma non vi annette un significato che non sia contingente. Egli esprime la propria identità mediante la differenza tra uomo e Dio (Non avere altri Dei nel mio cospetto) e si apre alla differenza includendo tutti nella dimensione dell'incontro senza precedenze costituite. Il soggetto parla del proprio fondamento come di un evento esterno, cui egli partecipa intimamente perché non esiste fondamento astratto senza l'uomo che lo riceve. Egli sa tuttavia che la realtà del soggetto può soltanto essere mostrata in modo relativo nell'esperimento e nella storia. Infine è consapevole che tutto ciò è buono, a condizione che la storia non venga vantata come prova e trasformata in verità. Perché la verità sta soltanto nella definizione stessa dell'essere umano intesa come evento sempre possibile e indipendente (S, 163).

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

¹⁹ Cfr. S, 153-54.

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente in indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.