



Filosofia Italiana

Recensione a

F.V. Tommasi, *Umanesimo profetico. La complicata relazione tra cattolicesimo e cultura*, Edizioni San Paolo, Milano 2015

di Federica Pazzelli

«Una sconfitta per l'umanità»: così il cardinale Parolin si esprimeva in merito al referendum popolare che ha da poco reso l'Irlanda, la cattolicissima “verde isola”, il ventiduesimo Paese ad aver legalizzato le nozze tra persone dello stesso sesso.

Per contro, è recente un discorso del pontefice alle ACLI in cui papa Francesco, che in più occasioni si è dimostrato un attento lettore dei segni dei tempi, sottolineava con parole amare come l'attuale tasso di precarietà occupazionale, specialmente tra i giovani, «tolga dignità» alla vita umana e ne impedisca la piena realizzazione.

A ciò si aggiunga, in modo peregrino ma forse non inopportuno, che inizio a scrivere queste righe alcuni giorni dopo la domenica di Pentecoste: a cinquanta giorni dalla Pasqua, lo Spirito Santo viene donato alla comunità dei discepoli di Cristo, a conferma e inveroimento del dono dei dieci comandamenti a Mosè sul monte Sinai. Dalla Legge incisa una volta per sempre su tavole di pietra allo Spirito effuso e sempre vivo in cuori di carne.

Riporto queste informazioni, anche nella loro contraddittorietà e paradossalità, a titolo aneddotico, eppure in qualche misura – per una di quelle curiose circostanze che fanno a volte cogliere una qualche connessione tra alcuni accadimenti a partire dal libro che si sta leggendo – questi dati si compongono in un quadro felicemente coerente, testimoniando come il libriccino di Francesco Valerio Tommasi, *Umanesimo profetico. La complicata relazione tra cattolicesimo e cultura*, edito di recente per San Paolo Editore, si inserisca in modo quantomai opportuno nel mosaico dei nostri giorni.

In realtà, la genesi di questo testo ha radici molto profonde: nel volumetto infatti, nato in parte come ampliamento di un articolo risalente al 2013 e apparso sul trimestrale «Paradoxa» (in un fascicolo dedicato proprio a *Intellettuali e cattolici*), confluiscono numerose riflessioni intervenute e maturate nel corso degli anni, variamente occasionate dalle esperienze accademiche, culturali e pastorali dell'autore, ma anche dallo stimolo – tutt'altro che marginale – proveniente da conversazioni informali. *Umanesimo profetico* è dunque il risultato di una stratificazione progressiva e, per molti versi, composita. Ne deriva una concentrazione di contenuti estremamente densa, senz'altro mitigata dallo stile pacato e sobrio dell'autore e dall'intento divulgativo che lo anima, ma indubbiamente non semplice da restituire in poche battute.

Quel che posso fare è provare a fermare un paio di punti, da cui poi sarà forse possibile articolare un discorso più ampio sul testo. Quelli che, mi pare di poter dire, sono i nuclei della tesi di Tommasi, del resto separatamente trattati nelle due sezioni di cui si compone il libro ma indubbiamente tra loro legati: anzitutto, un accento marcato sulla *storicità* del cattolicesimo, da tradursi sia nell'affermazione di una necessaria assunzione di responsabilità nei confronti della realtà presente e mondana, sia nella constatazione di una sua ineliminabile componente di relatività e, dunque, defettibilità; in secondo luogo, e strettamente connesso al primo punto, del cattolicesimo viene richiamata la *carneità*, vale a dire la sua dimensione fisica, corporea, vitale.

In termini più generali, si potrebbe dire che quello di Tommasi sia un appello a che il cattolicesimo recuperi la propria dimensione di immanenza. Proprio alla tradizionale dicotomia tra immanenza e trascendenza, infatti, possono essere ascritti i vari nodi che il testo lascia emergere, e che in varia misura e da molteplici angolazioni concorrono a definire la tesi dell'autore: la Chiesa e i cattolici non devono obliare la realtà nella quale sono immersi, pur sporgendo il capo a contemplare ciò che è "oltre". «Cittadini del mondo – Profeti nel mondo», titolano le due sezioni del testo. Per dirla con le parole della *Lettera a Diogneto*, ricordata da Tommasi: «i cristiani abitano nel mondo, ma non sono del mondo» (p. 57) o, all'inverso e spostando l'accento della questione: «i cristiani non sono del mondo, ma abitano nel mondo». Il cristiano, o meglio il cattolico, è immerso nella natura, ma con lo sguardo rivolto al

sovranaturale. In collocazione anfibia tra immanenza e trascendenza, e senza possibilità di mediazioni. Da questo punto di vista, *La complicata relazione tra cattolicesimo e cultura* è già da subito anche «la complicata relazione tra cattolicesimo e natura» e, per ciò stesso, «tra natura e cultura».

In un passaggio esemplificativo, l'autore sostiene che «non sono accettabili argomentazioni che traggano conclusioni etiche negative nei confronti dell'omosessualità o della fecondazione artificiale in base all'argomento per cui la biologia della riproduzione funzionerebbe altrimenti "per natura". Se la tecnica supera il dato naturale, così come avviene con la scoperta di nuovi farmaci o cure, perché la si dovrebbe rifiutare?» (p. 47). Se infatti – ed è questo l'assunto di partenza – la natura è essa stessa un concetto storico, dunque mai dato una volta per tutte, ne consegue che ciò che è definito "per natura" o "contro natura" è esso stesso un derivato storico e culturale. Del resto, se sul piano di una teologia della storia è legittimo asserire che la creazione e la natura siano parte del processo di redenzione, analogamente sul piano di una antropologia della storia si potrà dire che la natura sia parte del processo storico-culturale.

Tale aspetto, che individuo come il primo di quelli che, a mio parere, sono i due nuclei della tesi di Tommasi, può essere sintetizzato affermando che: «La natura va ricondotta alla cultura. Natura è cultura» (p. 47). Questa formula può essere declinata in almeno un duplice senso: sul piano morale, affermare la storicità – e dunque la relatività – del concetto di natura si traduce nella comprensione delle istanze delle moderne scienze e tecniche e in una loro giustificazione etica; su un piano che potremmo definire "politico", si risolve nel riconoscimento di una pluralità irriducibile di punti di vista e prospettive, non necessariamente assimilabili e riconducibili a unità, non necessariamente riconciliabili. Ancora una volta: non occorrono mediazioni.

È questo il cattolicesimo cui pensa Tommasi: un cattolicesimo originariamente e inevitabilmente intriso di cultura, perché esso stesso fenomeno storico; un cattolicesimo "progressista", aperto al dialogo con le istanze della modernità; un cattolicesimo "democratico" («il cristianesimo "o sarà democratico o non sarà"», p. 54), ovvero che si faccia attento ascoltatore dei molti e che, anzi, assuma "i molti" (o "i tutti", richiamando l'universalità inscritta nell'etimologia) quale orizzonte di comprensione della realtà. Per ciò stesso – e arriviamo al cuore della questione – un cattolicesimo *umanista*, nel senso dell'*Humanisme intégral* di Jacques Maritain (1936), esplicitamente richiamato dall'autore nel titolo del libro. Un cattolicesimo umanista è un cattolicesimo imbevuto di storia e con le mani impastate nei bisogni concreti delle persone, e soprattutto consapevole della pluralità, relatività e provvisorietà delle proprie prospettive: «non posso pretendere di avere la "verità in tasca"» (p. 51). O, come scriveva Gustavo Bontadini nelle sue *Conversazioni di Metafisica*: «Ognuno di noi – e non soltanto il metafisico, il religioso, il cattolico – ha la verità in tasca: soltanto, può ben riconoscere che ci sono anche le tasche altrui».

Quella incalzata da Tommasi è una religione che pienamente assuma su di sé la responsabilità del mondo e della storia, non demandando alla fine dei tempi il proprio compito messianico. Nella consapevolezza, sempre, che entrambi i lati della relazione – religione e mondo, fede e realtà – sono elementi storici e per ciò stesso sempre provvisori, mai assoluti o estranei a qualsiasi possibilità di problematizzazione. È in questo senso che, scrive ancora Tommasi, «il cristianesimo deve rappresentare un'istanza anarchica» (p. 56): in esso deve animarsi la capacità di relativizzazione del mondo ma anche, radicalmente, di se stesso. È una tesi forte, specie nei termini in cui viene espressa: «il cristianesimo – leggiamo ancora – deve rinunciare al possesso della trascendenza come punto di partenza da cui poter dedurre il resto. Deve abbandonare la pretesa egoistica di poter essere il depositario di una verità come serie di assiomi di natura sacra da dover tradurre e declinare in ambito politico. [...] La chiave è rinunciare una volta per tutte agli schemi rassicuranti e mediativi. Non ci sono punti di riferimento a cui ancorarsi» (pp. 59-60).

La Chiesa vive e opera nella storia e nel mondo, pur tesa “oltre”. Nella perenne e inconciliabile tensione tra un “già” dato una volta per tutte e un “non ancora” mai pienamente disponibile, tra storia ed escatologia, immanenza e trascendenza. Una tensione non mediabile, non conciliabile, pena il rovesciamento nella situazione paradossale di un ritorno di Cristo in terra prima della *parusìa*, come descritto nel racconto di Ivan Karamazov, o per contro un'indebita anticipazione della fine dei tempi. E tuttavia la tensione, a ben guardare, non si dà solamente tra storia ed escatologia, ma ritorna anche internamente alla nozione stessa di storia, lacerata tra exteriorità e interiorità, tra un *hic et nunc* e una presenza sempre nuova: da un lato infatti, come già affermava Enrico Castelli negli anni Sessanta, «il tempo della Rivelazione non è un tempo qualunque» e richiamarsi all'orizzonte storico equivale ad asserire l'oggettività, la datità fattuale ed esteriore di un accadimento che si è dato in un certo luogo e in un certo tempo («L'anno, l'ora, il luogo, sono un interesse. Perché il Golgota e non l'Areopago? Perché la Palestina e non l'Egitto? Anche se non c'è risposta storica, sussiste la domanda», scrive ancora Castelli nei suoi *Diari personali*); ma dall'altro lato, ciò che è dato una volta per tutte è ancora presente e sempre rinnovantesi nella storia: la Chiesa ne rappresenta, paolinamente, il corpo mistico, e l'uomo di fede ne porta, incisa nel suo cuore di carne, la traccia vivente.

Proprio in virtù di ciò, tale duplice tensione si riproduce all'interno dell'esistenza stessa della Chiesa: nel mondo ma non del mondo; visibile e invisibile. Da questo punto di vista, forse l'immagine che più ne restituisce il tratto paradossalmente ambiguo è quella del *katéchon* paolino, ciò che “trattiene” la fine dei tempi ma allo stesso tempo ne tutela l'irriducibile trascendenza e alterità. Ne deriva che la Chiesa stessa è imperfetta e defettibile: «Occorre abbandonare l'idea che ci possa essere qualcuno [...] deputato a rappresentare un'avanguardia sul cammino verso il

progresso, la città futura, la Gerusalemme celeste o la liberazione finale» (p. 59); «si vive strutturalmente nell'ambito dell'imperfetto» (p. 60). Verrebbe da chiedersi cosa ne avrebbe pensato Pio IX, il papa del dogma dell'infalibilità.

Il secondo aspetto sul quale vorrei soffermarmi, esposto nella seconda sezione del testo ma intimamente connesso al primo, riguarda l'intrinseca relazione, nel cattolicesimo umanista cui pensa Tommasi, di carne e parola. Ancora una volta, l'autore si richiama a una necessaria compresenza dialettica tra esteriorità e interiorità, oggettività e soggettività. Nell'affermazione dell'insuperabile dicotomia tra immanenza e trascendenza, l'appello a che il cattolicesimo assuma su di sé e trattenga il polo dell'immanenza è ulteriormente declinato nei termini di un richiamo al carattere narrato del cattolicesimo, da sempre inserito nella tradizione – anzi, inserito nella tradizione prima ancora che legittimato da un testo sacro.

Chi narra, chi tramanda, è il *profeta*. In questo richiamo alla tradizione, il cattolicesimo umanista è quindi da subito un cattolicesimo profetico. La figura del profeta rappresenta allora una ulteriore messa in questione dell'astrattezza della trascendenza, in questo caso della parola intellettuale, troppo spesso svincolata dal contesto in cui viene pronunciata e dal soggetto che le dà espressione: «la natura autoreferenziale, astratta e disincarnata della predicazione è il morbo che affligge gli intellettuali» (p. 79). La parola non è astratta, ma si fa da subito narrazione: in divenire, mai data una volta per tutte. Allo stesso tempo, è parola incarnata, occasionata in un dato tempo e in un dato contesto e dunque, ancora una volta, transitoria e costantemente ridefinibile.

Ma chi è il profeta? Il profeta è colui che “annunzia prima” e “parla in nome di”. È investito di un mandato divino e il suo annuncio possiede carattere di perentorietà e, pertanto, non è negoziabile. A ben guardare però, specifica l'autore, l'identità del profeta risulta in tal modo espropriata di autonomia: «molto meno che un mago, il profeta è mero testimone, un messo» (p. 78) che si fa carico del peso del messaggio che trasmette, andando perciò spesso incontro a difficoltà, se non a persecuzioni. «Il profeta è la paradossale figura di un ambasciatore che porta su di sé tutta la pena» (*ibid.*): un martire. E in effetti il *martyr* è, nella sua etimologia, un testimone.

Da questo punto di vista, si potrebbe individuare qualche elemento di interesse provando ad accostare ulteriormente la figura del profeta a quella del testimone. Se è vero infatti che il profeta, pre-annunziando, in un certo senso “stia tutto” nel suo annuncio, nel caso del testimone tale corrispondenza non è mai esatta, e qualcosa della sua soggettività residua sempre. L'identità del profeta infatti, potremmo dire, viene in certo modo interamente assorbita dal messaggio di cui egli è latore, tant'è che «spesso controvoglia» (p. 78) adempie al compito di cui è stato investito,

quasi assumesse il ruolo di veicolo espressivo di una volontà superiore, altrimenti incomunicabile, ma rispetto alla quale il suo giudizio viene messo in parentesi. Nel caso del testimone, viceversa, la soggettività non è mai sospesa e la comunicazione del messaggio passa attraverso una piena assunzione di responsabilità del suo significato. È per questo, del resto, che il testimone non è mai imparziale: ogni narrazione trasmessa attraverso un punto di vista è immediatamente condizionata. Se il profeta è, potremmo dire, semplice tramite linguistico e carnale della volontà divina, alla cui autorità egli si sottomette, viceversa il testimone è coinvolto in prima persona dai contenuti che riporta, vi aderisce esistenzialmente.

Del resto il testimone-martire per eccellenza, colui di cui i profeti avevano annunciato la venuta e che a sua volta annuncia la venuta del Regno, è proprio Gesù Cristo, a un tempo contenuto e strumento dell'annuncio, messaggio e messaggero, Parola e carne. Gesù assume su di sé il significato della Legge profetica (Gesù è ebreo, non dimentichiamolo) e lo inverte kerygmaticamente, rendendosi paradigma di quel messaggio di amore espropriante che annuncia e incarna, testimoniandolo non solo dunque con la sua predicazione, ma con la sua stessa esistenza, sino all'esito ultimo e radicale della morte.

Proprio per ciò, Cristo è «sacramento», ovvero il segno, l'anello di relazione (ma non di conciliazione) tra immanenza e trascendenza. Non a caso, proprio il sacramento è la categoria cui Tommasi ricorre per raccogliere la bipolarità tra «cose e linguaggio, vita e parole, significante e significato» (p. 86), ovvero quella dicotomia, ineliminabile per il cattolicesimo, tra contesto e tradizione, carne e parola. In un certo senso e *mutatis mutandis*, è lo stesso binomio rappresentato da Pier Paolo Pasolini ne *La ricotta*: parola (recitata) e nutrimento del corpo (ricotta). È il cibo che si fa narrazione. Ritorna, ancora una volta, la circolarità paradossale ma ineludibile tra natura e storia, esistenza ed evento; paradossalità di cui il senso cattolico della stessa rivelazione è imbevuto, nella costante opacità tra un significato interiore, che si delinea nei termini di un appello all'intimità del credente, e uno esteriore, che non può prescindere da una specifica datità spaziale e temporale. Dentro e fuori, «troppo e troppo poco», «parola e carne».

Raccogliendo brevemente le fila di quanto provato a delineare, il testo di Tommasi è un richiamo a che il cattolicesimo si renda voce in dialogo con la cultura contemporanea. Per far ciò, per parlare ancora agli uomini e agli intellettuali di oggi, esso deve rendersi «pensiero profetico», a un tempo interpellabile dalla storia e orientato verso l'orizzonte escatologico, in grado in tal modo di affrontare «la sfida di una società in cui la carne è solo carne, troppo poco, e le parole sono invece troppe e vane, fiato di voce» (p. 93). L'intellettuale, "l'uomo di cultura" proposto da Tommasi è un profeta, figura di una forma di sapere in cui la parola abbia primato sul pensiero,

l'alterità sull'egoità. L'immagine della profezia è un appello al pluralismo e alla intersoggettività, alla comunanza ermeneutica e alla relativizzazione storica.

Il momento presente richiede, per certi aspetti forse più ancora di quando Maritain dava alle stampe *Humanisme intégral*, un appello del genere. Quando le dinamiche economiche e sociali divengono talmente squilibrate da portare a parlare di «strutture di peccato», nelle quali è impossibile non essere colpevoli perché l'assunzione della colpa diviene originariamente collettiva, urge una risposta da parte del cattolicesimo, e l'attestazione della capacità di farsi interprete della realtà odierna (nella consapevolezza delle sue contraddizioni non mediabili e della sua irriducibile poliedricità) non è più rinviabile. Se il peccato è originariamente sociale, originariamente sociale dovrà essere la grazia: «Concepire e generare "strutture di grazia" è il compito del cattolicesimo e della cultura a venire. È la via di un umanesimo profetico» (p. 99).

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia-italiana.net

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 Filosofia-italiana.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.filosofia-italiana.net". 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.filosofia-italiana.net 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.filosofia-italiana.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@filosofia-italiana.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.