

# Cristianesimo e filosofia nella riflessione di J. B. Metz

di Carmelo Dotolo

Configurare la relazione tra cristianesimo e filosofia nel pensiero del teologo J. B. Metz, implica rileggere la complessa vicenda del conflitto interpretativo che ha caratterizzato il rapporto tra cristianesimo e filosofia, sovente oscillante tra forme di solidarietà teoretica e di sospetto ideologico, soprattutto se questo chiama in causa la genealogia della *Neuzeit* quale orizzonte tematico. E' noto, infatti, come la lettura che ha percepito nella modernità un determinato mutamento nel modo di concepire la realtà, abbia aperto nel novero delle interpretazioni l'ipotesi di un *novum* epistemologico<sup>1</sup> che, per quanto paradossale, risulta incoordinabile con gli scenari conoscitivi precedenti l'inaugurarsi stesso della modernità. Dinanzi alle pretese di una rappresentazione unitaria del reale e di un ingessato *ordo cognitionis* veicolato dalla tradizione cristiana, il moderno, soprattutto nella versione dell'Illuminismo, opera un salutare *déplacement* nella individuazione della "differenza divenuta cosciente"<sup>2</sup> quale intenzionalità profonda della modernità. Non è senza ragione il fatto che accanto all'espressione modernità, si addensa un corollario terminologico attraversato da un significativo spessore ermeneutico: parole come *crisi*, *emancipazione*, *frattura della tradizione*, *progresso*, *rivoluzione*, assumono i contorni di concetti-orizzonte dal valore esponenziale, indicativi di una trasmutazione in atto e di una progressiva, per quanto problematica, autoaffermazione (*Selbstbehauptung*)<sup>3</sup> dell'umano. Seppur in presenza di una certa ambiguità teoretica, si può individuare nella secolarizzazione la parabola espressiva di una cesura emblematica che mentre produce una profonda divaricazione tra l'ambito delle esperienze e gli orizzonti di attesa<sup>4</sup>, si fa interprete di una inedita immagine di mondo i cui profili non sembravano più corrispondere alle tipologie presenti in una determinata lettura cristiana del mondo e della storia. Se la secolarizzazione nella sua versione illuministica sia l'interprete del paradigma della crisi o sia solo una teoria della metamorfosi radicalizzata nella *Stimmung* postmoderna<sup>5</sup> è questione tutt'ora dibattuta. E' certo, però, che sembra emergere un deficit interpretativo, laddove la contrapposizione teoretica tra secolarizzazione e cristianesimo, tra filosofia e teologia, motivata anche da ragioni storiche non sbrigativamente superabili, non ha permesso di cogliere quella tensione che caratterizza la riflessione filosofica e teologica<sup>6</sup>, che può favorire la ricerca di convergenze in ordine ad un confronto e a una reciproca fecondità.

<sup>1</sup> Cf. le annotazioni di C. CIANCIO, *Il paradosso del nuovo*, «Annuario Filosofico» 11 (1995) pp. 9-22.

<sup>2</sup> U. PERONE, *Modernità e memoria*, Torino 1987, p. 4. Cf. anche G. FORNI, *Riflessioni sull'idea di modernità*, Genova 1992; V. VITIELLO, *Topologia del moderno*, Genova 1992.

<sup>3</sup> Ci riferiamo alla importante e discussa tesi di H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Genova 1992. Per un inquadramento cf. W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975, pp. 537-549; P. DE VITIIS, *Hans Blumenberg e il dibattito sulla secolarizzazione*, «Filosofia e Teologia» 9 (1995) pp. 529-542; G. DELANTY, *Modernity and Postmodernity. Knowledge Power and Self*, London-New Delhi 2000, pp. 34-41.

<sup>4</sup> E' quanto tematizza R. KOSELLECK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova 1986, pp. 300-322. In un saggio breve *Accelerazione e secolarizzazione*, Napoli 1993, scrive: "In primo luogo, non è più Dio il signore dell'azione, bensì è l'uomo che provoca il progresso. In secondo luogo, non è più il tempo stesso a essere deprivato della sua sostanza naturale, e pertanto accorciato, bensì è l'uomo a servirsi del sempre uniforme tempo della natura per misurare i progressi da lui stesso indotti" (p. 27).

<sup>5</sup> La bibliografia in proposito è articolata e ampia. Per questo si rinvia a: W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 1993<sup>4</sup>; A. MOLINARO, *Filosofare-secolarizzare. Modernità e postmodernità*, «Filosofia e Teologia» 9 (1995) pp. 501-511; F. L. MARCOLUNGO, *Provocazioni del pensiero post-moderno*, Torino 2000; C. DOTOLO, *La relazione tra teologia e postmodernità: problemi e prospettive*, «Antoniano» 76 (2001) pp. 651-685; M. MANTOVANI, *Sulle vie del tempo. Un confronto filosofico sulla storia e sulla libertà*, Roma 2002, pp. 43-92.

<sup>6</sup> E' indicativo quanto annota G. FERRETTI, *Il reciproco avvicinamento teoretico di filosofia e teologia*, «Filosofia e Teologia» 7 (1993) pp. 32-33: "Proprio perché la fede, con l'aiuto della teologia, non si è lasciata relegare nel campo dei miti, né ricondurre a pura e semplice speculazione razionale, la filosofia ha dovuto riconoscere i limiti dei suoi programmi di costruzione logico-razionale totalizzante, come pure il rischio mortale che correva se si appiattiva sui saperi dell'oggettività scientifica empiricamente verificabile. E così si è mantenuta aperta a quello che, con Schelling,

E' in questo quadro di riferimento che va collocata la riflessione filosofico-teologica di J. B. Metz<sup>7</sup>, soprattutto perché mette in movimento alcune tematiche che costituiscono una area dialogica decisiva tra filosofia e teologia. Senza entrare in una elaborazione puntuale, è opportuno segnalare ed elencare quanto nella riflessione metziana sia oggetto di quella particolare solidarietà tra cristianesimo e filosofia che attiene ad uno dei compiti più urgenti e affascinanti della responsabilità teoretica ed etica contemporanea. Innanzitutto, l'affermazione del *principio dell'alterità* non solo come spazio per un diverso modo di pensare l'identità, ma anche come consapevolezza della impossibilità di riduzione impositiva delle differenze, che richiede una prospettiva nuova per pensare un ordine condiviso nel quale operare un autentico confronto tra culture e tradizioni religiose diverse. In secondo luogo, l'attenzione all'*escatologia* come ambito a partire dal quale l'esercizio della critica filosofica e teologica della fattualità storica è chiamata a smascherare la tentazione di rimitizzare il volto originario e protologico della verità, la quale chiama ad una ermeneutica dell'ascolto contro il soggettivismo e l'ineffabilismo. Ermeneutica resa possibile dall'evento che il cristianesimo iscrive nella storia come ulteriorità ontologica, rispetto alla quale lo stesso pensiero ermeneutico non può comprendersi in modo apatico nei confronti della verità. Infine, la provocazione del *tema della memoria*, che nella sua particolare semantica recupera la questione antropologica della soggettività, nel cui orizzonte filosofia e teologia individuano i lemmi per una elaborazione del rapporto tra soggettività finita e assoluto, tra creaturalità e Alterità divina.

### 1 Oltre la bipartizione dello spirito del cristianesimo

“Incomincio con una osservazione sullo spirito del cristianesimo volta ad accertare un punto che lo riguarda. Questa osservazione è necessaria perché, a mio avviso, molto presto è intervenuta

---

Pareyson ha chiamato lo «stupore della ragione» di fronte alla realtà che sempre oltrepassa le sue costruzioni razionali. Dall'altro lato, la teologia cristiana non ha potuto basarsi sulla «ovvietà» della fede della comunità cristiana [...] convinta che se a fede cristiana è destinata ad ogni uomo, essa deve avere in sé, almeno potenzialmente, la possibilità di «pensare il proprio fondamento» e di esibirlo come tale all'intelligenza critica universale dell'uomo”. Non è superfluo segnalare il dato che oggi la relazione filosofia-teologia costituisce una feconda *quaestio disputata* nello scenario della riflessione epistemologica (a cui la rivista *Filosofia e Teologia* ha dato un decisivo contributo), ulteriormente tematizzata e dibattuta a partire dalla enciclica *Fides et Ratio*. Indicativamente cf. M. CACCIARI, *Filosofia e Teologia*, in P. ROSSI (ed.), *La Filosofia II*, Torino 1995, pp.365-421; R. FISICHELLA, *Oportet philosophari in theologia*, I-III, «Gregorianum» 76 (1995) pp. 221-262; 503-534; 701-724; A. BERTULETTI, *Teologia e Filosofia: proposta di lettura*, «Teologia» 21 (1996) pp. 265-275; H. VERWEYEN, *Teologia e Filosofia: fecondo dialogo o conflitto insanabile?*, *Ibidem*, pp. 276-295; I. U. DALFERTH, *Teologia e Filosofia: auspicabile dialogo o insanabile conflitto?*, *Ibidem*, pp. 296-321; C. VIGNA, *Metafisica ed ermeneutica*, «Hermeneutica» (1997) pp. 23-43; G. MORETTO, *Ermeneutica e teologia*, *Ibidem*, pp. 137-170; M. RUGGENINI – G. RUGGIERI – A. MILANO – M. C. BARTOLOMEI, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica teologica*, «Studia Patavina» 45 (1998) pp. 729-821; L. LANGLOIS – J.-M. NARBONNE (edd.), *La Métaphysique son histoire, sa critique, ses enjeux. Actes du XXVII<sup>e</sup> Congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française*, Paris-Québec 2000, pp. 499-686; R. MANCINI – G. CACCIATORE (ed.), *Cristianesimo in eredità. La filosofia di fronte alla Fede*, Assisi 2000; U. REGINA, *La soglia della fede. L'attuale domanda su Dio*, Roma 2001; Per quanto riguarda l'impatto provocato dalla *Fides et Ratio* sia sufficiente il richiamo al dibattito internazionale in S. PIÉ-NINOT, *La Enciclica Fides et ratio y la Teología Fundamental: hacia una propuesta*, «Gregorianum» 80 (1999) pp. 645-676 e alla informata rassegna di A. MODA, *Invito alla lettura*, in «Credere Oggi» 21 (2001) pp. 145-150.

<sup>7</sup> Per un inquadramento del suo pensiero cf. K. FÜSSEL, *Johann Baptist Metz*, in *Mysterium Salutis*, XII, Brescia 1978, pp. 784-786; W. KERN, *La filosofia come fermento della teologia fondamentale in alcuni modelli recenti della teologia tedesca*, in AA.VV., *Istanze della teologia fondamentale oggi*, Bologna 1982, pp. 13-19; 35-47; M. DELGADO, “Jüdisches Korrektiv”. *Das Christentum von Johann Baptist Metz*, in ID (Hrsg.), *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom „Wesen des Christentum“ zum den „Kurzformeln des Glaubens*, Stuttgart-Berlin-Köln 2000, pp. 246-258. In particolar modo T. RAINERS PETERS, *Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes*, Mainz 1998. Utile è quanto lo stesso teologo tedesco scrive in *Un cenno biografico. “Come sono cambiato”* (1996), in *Sul concetto della nuova teologia politica 1967-1997*, Brescia 1998, pp. 225-229. Oltre al volume testé citato, le opere principali sono: *Zur Theologie der Welt*, München 1968 (tr. it. *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1969); *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977 (tr. it. *La fede, nella storia e nella società. Studi per una teologia fondamentale pratica*, Brescia 1978). Faremo riferimento direttamente alle traduzioni.

nella storia del cristianesimo qualcosa che io chiamo la «bipartizione dello spirito del cristianesimo». Solo se ci si rende conto di questa bipartizione e solo se non si cessa di superarla, il cristianesimo può inserirsi con un'azione salvifica nella crisi dell'Illuminismo, nella crisi della ragione»<sup>8</sup>. L'individuazione di tale bipartizione sta nella cosiddetta ellenizzazione del cristianesimo, responsabile di quella divaricazione o dimenticanza prossima all'autostraniamento del cristianesimo, che ha ingenerato la crisi del processo inaugurato dalla modernità, la cui intenzionalità era ben altra. Pur nell'attenzione alle sfumature di significato, il Metz ritiene che proprio la sottovalutazione dello specifico del pensiero biblico, o dello spirito di Israele, abbia condotto ad una deriva della modernità, nel momento in cui si è marginalizzata la ragione anamnestic, privandola della sua intenzionalità ermeneutica e storica. E' la ragione come "ripensamento (*Andenken*) e come memoria (*Eingedenken*)"<sup>9</sup> che rappresenta non solo la preziosa eredità del pensiero biblico, ma anche l'orizzonte di riferimento che ha alimentato l'Illuminismo come epoca della ragione, il cui esito storiografico porta sì i segni di una sconfitta catastrofica, ma anche le tracce di una progettualità non sempre interpretata nella sua valenza di significato. L'equivocità dei processi dell'Illuminismo non può deporre a favore di una sua globale negatività, ma esige una attenzione metodologica che, sulla scorta della *Dialettica dell'Illuminismo*, lo stesso Metz richiama: "Almeno dalla *Dialettica dell'Illuminismo* siamo consapevoli della duplice forma della modernità europea e della ragione che la guida. Per un verso, questa ragione si manifesta come una forma di sapere dominativo, come ragione dominatrice nei confronti della natura; e la prassi che l'accompagna è una prassi di soggiogamento nei confronti di questa natura. Per altro verso, tale ragione si manifesta, nei processi dell'Illuminismo europeo, come una nuova forma di cultura politica: si tratta di una percezione del mondo, cioè di quella ragione che vuole divenire pratica e pervenire a se stessa come libertà attinente al soggetto e solidale"<sup>10</sup>. Ora, non è in questa percezione del mondo e nella configurazione di una ragione storica che appella ad una libertà costruttiva in grado di promuovere l'uscita dalla "minor età", il potenziale della nuova età promossa dal cristianesimo ed interpretata, non senza qualche mistificazione, dalla modernità illuministica?

E' a questo livello di lettura che, sulla scia di una rilettura di alcuni presupposti ermeneutici della scuola di Francoforte<sup>11</sup>, si situa la valorizzazione e il recupero delle istanze illuministiche da parte del Metz, nelle quali si può rintracciare quella storia della libertà che costituisce un nuovo *punctum temporis* della storia dell'umanità. Il *pathos* dell'*Aufklärung*, infatti, si esprime nelle potenzialità emancipative della libertà che sottopone ad una radicale revisione le ragioni della tradizione *tout court*, soprattutto quando essa esercita una pressione metafisica inadeguata alla coscienza storica e prospetta una religione quale rivestimento ideologico dello *status quo*. Entro queste coordinate, l'Illuminismo ha disegnato una visione storica carica di forza utopica, facendosi interprete di quelle istanze di dialettica negativa e ragione critica contro qualsiasi tentazione di eclissare la libertà dell'uomo e ridurlo ad realtà unidimensionale. Per questo, scrive un interprete autorevole del pensiero metziano, M. Xhaufflaire<sup>12</sup>, "la concezione della storia moderna come storia della libertà non implica naturalmente che la libertà non sia stata tematizzata nelle epoche precedenti della storia occidentale-cristiana. Tuttavia, ciò che è decisivo nell'epoca moderna è il fatto che la libertà non costituisca più un tema fra altri temi, ma diventi l'elemento centrale e fondamentale al quale tutto il resto si riferisce".

Come non considerare, di conseguenza, l'Illuminismo cifra inesauribile di una verità teoretica attenta ai risvolti antropologici della storia culturale e politica, soprattutto di fronte ai tentativi tipici della contemporaneità postmoderna di depotenziare l'uomo, fino a dichiararlo mero anacronismo?

<sup>8</sup> J. B. METZ, *Il cristianesimo e il soggetto dell'illuminismo*, in «Filosofia e Teologia» 3 (1989) p. 459. Analoghe riflessioni in ID, *Spirito dell'Europa – Spirito del Cristianesimo*, in G. FERRETTI (ed.), *Filosofia e Teologia nel futuro dell'Europa*, Genova 1992, pp. 19-28.

<sup>9</sup> ID, *Il cristianesimo e il soggetto*, p. 460.

<sup>10</sup> ID, *Spirito dell'Europa*, p. 20.

<sup>11</sup> Cf. H. DE LAVALETTE, *La modernité théologique de l' Aufklärung selon J. B. Metz*, «Recherches de Sciences religieuses» 72 (1984) pp. 527-554; T. RAINERS PETERS, *Johann Baptist Metz*, pp. 9-28.

<sup>12</sup> M. XHAUFFLAIRE, *Introduzione alla «teologia politica» di Johann Baptist Metz*, Brescia 1974, p. 41.

In che modo interpretare la sua critica al congedo dalla storia, la cui estetizzazione volta al gusto della distrazione è proporzionale alla sua trasformazione in *posthistoire*, esercizio intellettuale a guisa di *collage* letterario? E' vero, riconosce il Metz, che la storia degli effetti dell'illuminismo reca con sé l'ambiguità di una articolata fenomenologia, individuabile nella privatizzazione dell'etica, nella riduzione della ragione a mera razionalità strumentale, nell'ostracismo della religione nei processi di coscientizzazione socio-culturali, nella perdita della tradizione che proietta l'uomo in una lacuna di senso<sup>13</sup>. Ma è altrettanto vero, però, che i *processi di rimitologizzazione* favolistica della realtà e di politeismo valoriale<sup>14</sup> quale tentativo di riacquisire una sorta di innocenza del divenire e il riaffacciarsi di una *seconda minore età* in cui il soggetto è addestrato ad un mondo astratto, virtuale, sottratto ad una visione di senso complessiva, non depongono a favore di un oltrepassamento rassegnato della modernità, ma chiamano in causa la possibilità di recuperarne l'origine cristiana<sup>15</sup>. Non c'è alternativa per il teologo tedesco; o, meglio, se c'è è nella possibilità di "spingere l'Illuminismo, magari contro la sua stessa volontà, all'interno dell'orizzonte di quella memoria (*Eingedenken*) [...] nella quale ci si riferisce all'uomo e al suo Dio. Questo significa che si corre il rischio opposto rispetto a quello contenuto nella conclusione di Nietzsche, che aveva posto chiaramente la connessione tra la morte di Dio e la morte dell'uomo finora storicamente noto"<sup>16</sup>. Non si tratta, allora, di una illusoria rimitizzazione dell'Illuminismo, quanto di una operazione ermeneutica che vuole fare emergere gli aspetti di una modernità la cui decantata fine non ha risolto affatto le questioni fondamentali messe in gioco. E' all'interno di tali premesse che si articola la proposta della riflessione metziana circa il contributo del cristianesimo ad una comprensione critica della storia e dell'uomo, evidenziando come proprio la ricomposizione della modernità all'interno di se stessa può al contempo favorire una nuova negoziazione tra la modernità e il cristianesimo e indicare una inedita pertinenza del religioso alle questioni antropologiche. In altre parole, è in gioco la questione su quale sia il contributo che lo spirito del cristianesimo può offrire al futuro della modernità. Di certo, non nel senso della gestione della sua fine, in cui la fede si propone come punto di fuga dalla storia, ma nell'ottica di una capacità profetica di diagnosticare e curare le patologie che hanno afflitto l'idealità della modernità.

## 2 Il compito critico-ermeneutico di una teologia fondamentale pratica

Sulla base di tali premesse, si snoda il percorso della riflessione del teologo tedesco che porta a maturazione teoretica il teorema della secolarizzazione quale particolare riformulazione della *Gottesfrage* nella sua pertinenza alla questione dell'uomo e della storia. "Lo spunto per una nuova teologia politica è nato dalla questione della possibilità di una «teologia del mondo», nei rapporti del mondo dell'epoca moderna con i suoi processi dell'illuminismo, della secolarizzazione e dell'emancipazione"<sup>17</sup>. Sebbene attorno alla tenuta teoretica della secolarizzazione e alla pertinenza epistemologica di tale categoria si sia condensata una lunga e complessa stagione ermeneutica<sup>18</sup>, va dato atto alla riflessione metziana di aver individuato nel movimento della secolarizzazione una *rottura instauratrice* nella comprensione del modo globale di essere storicamente nel mondo da

<sup>13</sup> Su questi aspetti cf. F. SCHÜSSLER FIORENZA, *La Chiesa come comunità dell'interpretazione. La teologia politica fra etica discorsiva e ricostruzione ermeneutica*, in E. ARENS (ed.), *Habermas e la teologia. Contributi per la recezione, discussione e critica teologica della teria dell'agire comunicativo*, Brescia 1992, pp. 101-109.

<sup>14</sup> Cf. J. B. METZ, *Theologhe gegen Mythologie. Kleine Apologie des biblische Monotheismus*, «Herder Korrespondenz» 42 (1988) pp. 187-193; *Sul concetto della nuova teologia*, pp.155-162.

<sup>15</sup> Si vedano le annotazioni del teologo tedesco: *Religione e politica alla fine dell'età moderna. Tentativo di una nuova determinazione (1995-1997)*, in *Sul concetto della nuova teologia*, 189-209.

<sup>16</sup> ID, *Il cristianesimo e il soggetto*, p. 465.

<sup>17</sup> ID, «Teologia politica»: *questioni scelte e prospettive*, in AA.VV., *Ancora sulla 'teologia politica': il dibattito continua*, Brescia 1975, p. 52.

<sup>18</sup> Sia consentito il rinvio a C. DOTOLO, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di G. Vattimo*, Roma 1999, pp. 35-57; 241-296.

parte dell'uomo, anche se esposta al rischio di smarrimento del senso, alla esperienza della fatuità e dell'indifferenza delle cose, fino all'angoscia della irrilevanza della vita. In altre parole, la secolarizzazione costituisce una metafora e una cifra universale dell'esistenza umana nell'età moderna, che introduce un ribaltamento nella ricerca della verità.

Ad una lettura fenomenologica del movimento della secolarizzazione emerge quella che è la caratteristica più propria: la maturità del mondo, a tal punto che per il Metz secolarizzazione e mondanizzazione sembrano identificarsi nella loro intenzionalità<sup>19</sup>. Si percepisce, cioè, una svolta radicale nella concezione della storia: il passaggio da un mondo divinistico, in cui il divino era parte integrante della visione e comprensione del mondo, ad un mondo a misura d'uomo, segno e causa al tempo stesso di una differente concezione della storia. Il mondo, in questa inedita autocoscienza, non è più pensabile come entità atemporale, lontana dai processi storici che si compiono nell'orizzonte dell'agire umano. E' piuttosto un "mondo che sorge nella storia"<sup>20</sup>. Questo processo di mondanizzazione, però, è un'istanza che nasce nel cuore stesso dell'evento cristiano. Scrive il Metz: "La mondanità del mondo, quale è andata sorgendo nel processo moderno di mondanizzazione e quale si presenta a noi oggi, in forma globalmente esasperata, è storia nel suo fondamento, anche se non nelle sue singole manifestazioni storiche, non già contro, bensì grazie al cristianesimo; essa è originariamente un avvenimento cristiano"<sup>21</sup>.

Se, quindi, la mondanizzazione è stata resa possibile dall'evento Gesù Cristo nel quale si realizza l'accettazione del mondo da parte di Dio, ciò comporta una *ermeneutica del mondo nella fede* sgombra da pregiudizi apologetici. Il compito teologico è, primariamente, la cristianizzazione del mondo; vale a dire, la sua assunzione come non-divino, all'interno, però, di un cammino di divinizzazione. Da questa angolatura, la svolta antropologica del mondo non può essere letta come crisi della fede, né "la amondanità di Dio manifestantesi nella svolta al mondo ominizzato, viene interpretata come irrealtà di Dio"<sup>22</sup>, ma come nuova opportunità per riproporre la questione di Dio. Allo stesso modo, il processo di ominizzazione non è da leggersi come autoreddenzione definitiva dell'uomo o come chiusura esistenziale ad un'esperienza del divino, ma come ulteriore condizione per il libero incontro dialogico con Dio.

Ma come appare il mondo affidato alla libertà e responsabilità dell'uomo? In prima istanza, si delinea un mondo connotato da un pluralismo socio-culturale, nel quale la molteplicità delle *Weltanschauungen* si riflette sulla relativizzazione degli orizzonti di riferimento condivisi (o presupposti tali), a cui non sfugge l'ambito della religione, intesa come una delle possibili visioni della storia, un punto di esperienza accanto ad altre esperienze, senza pretese di direttività nelle decisioni dell'uomo, visto il mutamento delle strutture di plausibilità a sua disposizione. Esposto alla complessità e alla dispersione dei sistemi di significato, fino all'estremo rischio di una degenerazione nel non senso, l'uomo non sembra essere capace di gestire con equilibrio i conflitti sociali. Anzi, gli spazi di alienazione si accompagnano fenomenicamente all'allargamento del

---

<sup>19</sup> Scrive J.B. METZ, *Sulla teologia*, p. 138: "Nella storia dell'occidente questo processo di mondanizzazione ha assunto la forma della «secolarizzazione»"

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 17. Si legge più avanti: "Perciò il cristianesimo dovette apparire, là dove esso comprese se stesso con sempre maggiore forza a partire dalle proprie origini, non già come divinizzazione crescente, bensì come ateizzazione progressiva e, in questo senso, profanizzazione del mondo, come sua demitologizzazione e de-magizzazione" (p. 32).

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 61. E' indicativo il fatto che in anni successivi il Metz ha ripreso tali questioni, rilevandone la gravità insieme a segnali di concrete trasformazioni. Si veda ID, *Dov'è finito Dio e dove l'uomo? Sulla capacità di futuro del cristianesimo occidentale-europeo*, in F.-X. KAUFMANN - J.B. METZ, *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Brescia 1988, 122-146; *Prospettive antropologiche e teologiche della secolarizzazione*, in S. SORRENTINO (ed.), *Teologia e Secolarizzazione*, Napoli 1991, pp. 29-45. In tale contesto, la teologia fondamentale ha un compito insostituibile, che è quello di riconsiderare gli enunciati teologici nella loro rilevanza sociale, nella convinzione che il progetto cristiano è portatore di un autentico processo di liberazione e promozione umana. Scrive il Metz in *Sulla teologia*, p. 71: "L'uomo può sperimentare che nella minaccia incombente sul mondo ominizzato, la quale in ultima analisi è la stessa che incombe sulla libertà operante in questo mondo, è un Altro che si fa incontro a lui, il Dio che tutto dispone e prevede, che si è rivelato in Gesù Cristo come il futuro libero, originario ed assoluto dell'uomo e del mondo da lui dominato"

policentrismo culturale, i cui ideali di emancipazione e di autonomia nell'organizzazione dell'esistenza non riescono a coniugarsi con l'attenzione alla universalità dei diritti dell'uomo

Il mondo ominizzato è anche un mondo in divenire, destinato non a riposare in se stesso, ma ad attraversare il guado della storia come futuro, consegnata alle mani dell'uomo quale spazio di possibilità infinite. La dimensione storica del mondo disegna un orizzonte nel quale ogni riferimento ad una alterità non-mondana è sottoposta alla crisi del sospetto, sorretto dall'ebbrezza di una fiducia nel futuro intramondano che privilegia l'estasi dell'istante. L'uomo si percepisce dominatore e costruttore del suo destino, interprete di una storia che cammina verso l'ottimizzazione della qualità della vita. Eppure, annota a più riprese il teologo tedesco, i segni di una crescente disumanizzazione sono più che un mero incidente di percorso prevedibile nell'impatto con la portata messianica dell'emancipazione. L'euforia prometeica dell'uomo quale misura del mondo e *telos* del suo stesso agire, non solo ha condotto alla degradazione della persona umana considerata oggetto di una pianificazione mercificante, ma ha fatto esplodere la violenza aporetica delle ideologie tese ad istituire una gabbia interpretativa a livello teoretico ed etico.

Espressione tragica di un mondo ridotto a simulacro della volontà di potenza dell'uomo è Auschwitz, il cui evento tematizza criticamente qualsiasi ingenua autocomprensione della modernità. "Come si può ancora credere nell'uomo o addirittura –che grande parola in questo contesto! nell'umanità, se si è dovuto assistere ad Auschwitz di che cosa «l'uomo» è stato capace? Ma come continuare a vivere tra gli uomini? In un certo senso Auschwitz ha profondamente abbassato il limite del pudore metafisico e morale tra uomo e uomo.[...] Non solo l'uomo singolo è vulnerabile, ma anche l'idea di uomo e di umanità. Solo pochi mettono in relazione le crisi presenti dell'umanità, per es. la sordità in aumento nei confronti delle grandi e universali rivendicazioni e valutazioni, il deperimento della solidarietà, il farsi piccolo che furbescamente si adatta alla situazione, il rifiuto crescente di correlare l'io dell'uomo con prospettive morali"<sup>23</sup>. E' impensabile cullarsi in un ottimismo della realtà sospinto dal mito del progresso e dell'autoaffermazione, in virtù del fatto che Auschwitz ha eluso ogni ipotesi mitica quale "forma cifrata di antropodicea, all'incirca nel senso che la sola giustificazione dell'uomo dinanzi alle catastrofi di cui è pieno il mondo è quella per cui egli non esiste affatto come soggetto imputabile di colpa"<sup>24</sup>, così come ha indicato l'urgenza di una differente tematizzazione della teodicea<sup>25</sup>.

Il compito critico-ermeneutico della teologia politica scaturisce, di conseguenza, dalla consapevolezza che il cristianesimo ha una rilevanza storica nel porsi al servizio della responsabilità della speranza, senza allinearsi acriticamente alla coscienza comune dominante, ma entrando in un conflitto fecondo e convincente con il mondo. Non è senza motivo il fatto che la dimensione ermeneutica del cristianesimo rinvia alla prospettiva di una teologia in grado di rendere possibile l'utopia della liberazione di tutti i soggetti degni dell'uomo, come la stessa religione biblica mostra. Essa è "storia della soggettificazione di un popolo, e del singolo nell'ambito di esso, al cospetto del suo Dio [...] Le storie di fede dell'Antico e del Nuovo Testamento [...] sono storie della costituzione drammatica dell'essere-soggetto degli uomini, costituzione che si attua proprio attraverso il loro rapporto con Dio"<sup>26</sup>. L'essere-soggetto di tutti gli uomini, dei vinti e dei vincitori, degli oppressi e degli oppressori, in una interazione di autentica solidarietà, è il segno della novità progettuale del cristianesimo che, nell'interrogare l'appiattimento esistenziale di una religiosità autoreferenziale e di un sacro anonimo volto alla soddisfazione del Sé, intende ridare sensatezza al nome di Dio, caricandosi delle domande sul senso e sui presupposti che qualsiasi discorso sull'Altro porta con sé. Per questo, l'opzione teologico-fondamentale scaturente dalla secolarizzazione non può non riguardare l'essere-soggetto di tutti gli uomini. Compito questo che incalza la teologia a rintracciare

<sup>23</sup> ID, *Il discorso su Dio di fronte alla storia di sofferenza del mondo*, in «Con-tratto» 4 (1995) p. 241. Cf. anche *Fra memoria e oblio: la sho'ah nell'era dell'amnesia culturale* (1997), in *Sul concetto della nuova teologia*, pp. 162-169.

<sup>24</sup> ID, *Spirito dell'Europa*, p. 27.

<sup>25</sup> Su questo aspetto importante cf. J.-H. TÜCK, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz: Ambivalenz der Neuzeit im Lichte der Gottesfrage*, Paderborn 1999.

<sup>26</sup> ID, *La fede*, p. 68.

forme comunicative che pongano in crisi ed in ricerca l'indifferenza postmoderna, ponendo il cristianesimo come paradigma di significatività esplicitante le potenzialità del mistero della salvezza. Il tempo della latitanza del messaggio cristiano dinanzi al mondo è sul viale del tramonto, e la teologia dovrà evitare sempre più il "rischio di creare l' *homo theologicus* , un'astrazione dunque, e non l' *homo christianus* e l' *homo humanus* "27.

### 3 Sulla capacità di futuro del cristianesimo

Quale movimento di ricerca è in grado di avviare il cristianesimo, a cui appartengono le differenti situazioni storiche quale momento significativo dell'accertamento della sua autocoscienza? In che modo può tradurre il senso della rivoluzione antropologica espressa nella ricchezza sacramentale della Cena eucaristica, presupposto di quella prassi messianica dell'amore che connota la sequela di Gesù Cristo?

Innanzitutto, il teologo tedesco evidenzia l'istanza di recuperare una *anamnestische Vernunft*, una ragione anamnesticamente<sup>28</sup> che rappresenta uno spaccato decisivo dell'eredità biblico-cristiana, in grado di relazionarsi in maniera critica agli esiti di una modernità soggiogata dal fascino di una ragione strumentale. Non si tratta, evidentemente, di incrementare contrapposizioni tra l'idealità della modernità illuminista che nel nome della *ratio* ha operato una delegittimazione dei teoremi del dogmatismo e tradizionalismo, e lo spirito del cristianesimo che ha introdotto una temporalizzazione della storia senza assolutizzare né sacralizzare la *Geschichte*. Piuttosto, proprio la perdita della memoria storica provocata dalla riproducibilità tecnica dell'esistente e il conseguente smarrimento dell'identità del soggetto costretto a continui erramenti dell'Io, esige da parte del cristianesimo il dono di una *memoria*, categoria dell'umano, in grado di aiutare una realistica leggibilità del mondo e della storia, a fronte di una fabulizzazione del reale che occulterebbe la concreta durezza della storia della libertà. Il cristianesimo non solo ha una memoria, ma è memoria, *memoria Jesu*, nella quale il ricordo veritativo di Dio non può essere separato dalla memoria del dolore e della sofferenza che nella croce assume la primaria e radicale provocazione del messaggio di Gesù. La storia di Gesù è una storia di attenzione all'altrui sofferenza, di una responsabilità che abolisce il narcisismo latente dell'uomo, ripiegato nel peccato, assumendo l'universalismo del dolore come luogo di verifica del progetto di salvezza. Non meraviglia affatto che la croce diventi, allora, luogo di un capovolgimento teoretico ed etico, per il fatto che il *verbum crucis* narra paradossalmente l'insolito e l'inaudito di Dio che vuole provocare un'attenzione, quasi come una bussola che, enigmaticamente orienta al segreto della storia della salvezza come *memoria futuri*. "La *memoria Jesu Christi* [...] è una memoria orientata al futuro, anticipatrice, e cioè l'anticipazione di un futuro determinato dell'umanità: un futuro innanzitutto dei senza speranza, degli oppressi, dei danneggiati e dei dannati di questa terra. [...] Questa memoria costringe piuttosto nell'organizzazione dei processi storico-sociali a parteggiare in modo determinato e "disinteressato" per i non-rappresentati, per i sotto-rappresentati e soprattutto per i trapassati"<sup>29</sup>

Entro questi presupposti, si comprende il perché il cristianesimo modula nella *memoria passionis* una *differente soteriologia critica* e pericolosa nei riguardi della smemoratezza della

<sup>27</sup> ID, *Per una teologia aperta all'interdisciplinarietà e fondata su basi biconfessionali: primi elementi orientativi in riferimento ad un progetto concreto*, in ID - T. RENDTORFF, *La teologia nella ricerca interdisciplinare*, Brescia 1974, 26.

<sup>28</sup> ID, *Memoria*, in H. KRINGS - H.M. BAUGARTNER - C. WILD (edd.), *Concetti Fondamentali di Filosofia*, II, Brescia 1982, pp.1229-1241. A conferma di ciò cf. E. ZENGER, *Von der rettenden Kraft der jüdischen Gotteserinnerung*, in T. PETERS - T. PRÖPPER - H. STEINKAMP (Hrsg.), *Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz*, Düsseldorf 1993, pp. 13-14; A. MOREIRA, *La memoria pericolosa di Gesù Cristo in una società post-tradizionale*, «Concilium» 34 (1999) pp. 60-72.

<sup>29</sup> J.B. METZ, "Teologia politica" come teologia fondamentale del mondo (1972/1974), in *Sul concetto della nuova teologia*, p. 87-88. Rinviamo per ulteriori approfondimenti A. NITROLA, *Trattato di escatologia 1. Spunti per un pensare escatologico*, Cinisello Balsamo 2001, pp. 86-90; 166-172.

libertà umana. Essa è rintracciabile nella categoria di “*Compassion*”<sup>30</sup> (compassione) quale percezione partecipativa all’altrui dolore che costruisce la storia attorno al riconoscimento dell’altro e ad una mistica politico-sociale della compassione<sup>31</sup>. L’universalismo del soggetto sofferente portatore di una domanda alla quale la corrispondenza degli individui non sa e non può rispondere, tematizza non solo la differenza quale spazio per il riconoscimento, possibile solo all’interno di una relazione asimmetrica con chi non è uguale, ma fa risaltare anche la consapevolezza del non essere autosufficienti, assegnando all’esperienza della mancanza il valore della solidarietà. L’ “apriori della sofferenza”<sup>32</sup> e l’*autorità di coloro che soffrono senza colpa* rinviano alla *Compassion* come condivisione nella differenza, *ethos globale* che, oltrepassando l’inadeguatezza del consenso a fondare legami di appartenenza e di corresponsabilità, chiama ad una comunione di memoria e di narrazione che depotenzia il poter far soffrire l’altro. “Solo rapporti asimmetrici di riconoscimento, solo l’attenzione degli uni nei riguardi degli altri, emarginati e dimenticati, spezza la violenza della logica del mercato. In questa sottolineatura dell’asimmetria, non pochi sospetteranno un concetto di politica troppo enfatico. In realtà esso reclama, invece, solo l’irrinunciabile rapporto tra politica e morale. Senza questa «implicazione morale» la politica, la politica mondiale, sarebbe soltanto ciò che già oggi appare ampiamente essere, l’ostaggio dell’economia e della tecnica e della loro cosiddetta «ineluttabilità» nell’era della globalizzazione”<sup>33</sup>.

E’ in una tale ragione anamnestiche che si snoda la figura della narrazione. Narrare è percepire nella trama degli eventi una sporgenza di senso che apre alla ricerca della verità, perché affida alla memoria la custodia di quanto il tempo cancellerebbe oltre l’evocazione *hic et nunc*. “Nella proposta di J.B. Metz emerge in tutta evidenza l’assunzione cosciente della circolarità ermeneutica in teologia: narrare è azione del soggetto che concretamente si situa nella vivente trasmissione dell’Oggetto, per risporlo nell’oggi con effetto pratico-critico. Ma narrare è anche azione «pericolosa» dell’Oggetto, che non si lascia catturare dalle maglie di una dialettica argomentativa, ma le spezza, per parare sensatamente, nella forza della memoria narrativa, alla storia concreta delle sofferenze umane”<sup>34</sup>. Ecco il motivo per il quale il narrare è momento significativo per la comunità cristiana che inaugura una nuova cultura, soprattutto nella *memoria eucaristica* che, nella logica della sequela di Gesù, propone costantemente una *ermeneutica del dono e della gratuità* quale profezia che lotta contro la debolezza del soggetto, la decadenza del linguaggio e il congedo dalla storia. “Questa memoria eucaristica vuole riportare la capacità di soffrire nella vita apatica, intende accettare, senza rimuoverli, dolore e angoscia, li rende sensibili alla morte, ma anche all’amore forte”<sup>35</sup>.

In seconda istanza, la necessità della *deprivatizzazione (Entprivatisierung)*<sup>36</sup> della fede cristiana. La situazione interlocutrice del mondo mondanizzato non autorizza la fede a confinarsi nel guscio di un privato devozionale, per certi versi atemporale, e, tanto meno, ridurre la dinamica della rivelazione ad un teorema accademico. Anzi, la dimenticanza della dimensione pubblico-sociale del

<sup>30</sup> J.B. METZ, *Il cristianesimo nel pluralismo delle religioni e delle culture*, «Studia Patavina» 48 (2001) p. 11.

<sup>31</sup> In tal senso, non sono del tutto retorici gli interrogativi che il Metz pone, confrontando la modalità con cui la mistica buddista dell’estremo oriente vive l’impatto con il dolore. “E cioè non c’è, forse, nella mistica buddista del dolore un’idea di fondo che l’uomo occidentale può si comprendere, ma che difficilmente può accettare come propria forma di vita? La mistica del dolore dell’estremo oriente non parte forse dal presupposto che tutte le laceranti contrapposizioni tra io e mondo possono essere superate, nel fatto che l’io, alla fine si dissolve nella preesistente unitotalità ed armonia dell’universo?” (*Ibidem*, p. 17). In tal contesto si vedano le indicazioni di H. PEUKERT, *Praxis universaler Solidarität im Verhältnis vom Erziehungswissenschaft und Theologie*, in E. SCHILLEBEECKX (ed.), *Mystik un Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. J.B.Metz zu Ehren*, Mainz 1988, pp. 172-185.

<sup>32</sup> ID, *Sul concetto della nuova teologia*, p. 208.

<sup>33</sup> ID, *Il cristianesimo nel pluralismo*, p. 13.

<sup>34</sup> B. FORTE, *Cristologie del Novecento. Contributi di storia della cristologia ad una cristologia come storia*, Brescia 1983, p. 48.

<sup>35</sup> J.B. METZ, *Dov’è finito Dio*, p. 155. Si vedano le penetranti riflessioni in *Il pane della sopravvivenza. La Cena eucaristica dei cristiani come segno di una rivoluzione antropologica*, in *Al di là della religione borghese. Discorsi sul futuro del cristianesimo*, Brescia 1981, pp. 45-61.

<sup>36</sup> Cf. ID, *Sulla teologia*, pp. 108-110.



cristianesimo, rende la fede priva di significatività, puro verbalismo fine a se stesso. In tal senso, la riserva escatologica è per il Metz la chiave di lettura del rapporto tra fede e cultura, religione e società. La rivelazione biblica testimonia che la fede è imperniata sulle promesse di Dio, ed è scandita dal *pathos* del non-ancora. La stessa parola di Dio è una parola la cui struttura lessicale si caratterizza al *futuro*: “La sua asserzione (*Ansage*), il suo annuncio (*Verkündigung*) è preannuncio (*Ankündigung*) del futuro e quindi disdetta (*Aufkündigung*) del presente”<sup>37</sup>. La teologia, pertanto, si fa escatologia<sup>38</sup>, che è forma di ogni affermazione teologica, in cui emerge la critica a qualsiasi antropocentrismo teologico e alle sue tentazioni ideologiche. Nel sorprendere l’uomo nella sua costitutiva ricerca di futuro quale condizione dell’esistenza, la rivelazione cristiana offre spazi di libertà, pace, amore, riconciliazione, solidarietà che non sono semplici parole, ma promesse escatologiche il cui senso rinvia all’evento cristologico e alla fede testimoniale della comunità ecclesiale<sup>39</sup>. Nel contesto teologico così delineato a partire dalla provocazione della secolarizzazione, si iscrive lo schema progettuale della *teologia fondamentale pratica*, il cui presupposto sta nell’idea cristiana di Dio che è un’idea pratica, entro la quale lo stesso sapere cristologico nutre la verità della prassi. La prassi cristiana è, pertanto, una forma di “ermeneutica pratica del cristianesimo”<sup>40</sup> che, attraverso il ricordo rischioso della persona di Gesù Cristo e la sua narrazione come *storia di libertà*, svolge il compito di vigilanza critica contro ogni tentativo di preconstituire la totalità di senso dell’esistenza.

Infine, il cristianesimo dà forma ad una ragione critica nei riguardi del mito, la cui seduzione neo-pagana si esplicita nei canoni dell’estetizzazione della vita e nell’alveo dell’*amor fati* che rinuncia al principio della speranza per accontentarsi del silenzio immutabile delle cose. La *neomytische Kehre* sembra esprimere il disagio di una concezione troppo angusta della razionalità, attraverso quell’immaginario romantico che porta alla riscoperta di paradigmi prerazionali presenti nelle tradizioni religiose. A dispetto di un totalitarismo conoscitivo e della pretesa fondativa dei

<sup>37</sup> J.B. METZ, *Sulla teologia*, p. 84. Va sottolineato che nell’Antico Testamento la parola personale dell’autocomunicazione di Dio risuona come promessa di un futuro duraturo e pieno di novità, nell’orizzonte di significato che il nome di JHWH apre alla mai definitiva comprensione della storia umana. E’ qui che entra in gioco la traduzione del nome di Dio così come espressa in Es 3, 14 che il Metz assume dalla ricerca esegetica: “«Io sarò colui che sarò». La divinità di Dio si rivela qui primariamente come forza del nostro futuro e non già come «essere-sopra-dio» nel senso di una aldilà sperimentabile al di fuori della storia. Dio è un «Dio davanti a noi». La sua trascendenza si svela come la forza del nostro futuro” (*Sulla teologia*, p. 85). E’ un’idea questa che il teologo tedesco riprenderà più volte e di cui avverte il rischio di univocità epistemologica, laddove dovesse essere interpretata come unica dimensione.

<sup>38</sup> Il Metz introduce una espressione non facilmente traducibile: *Eschatologischer Vorbehalt*, che M. XHAUFFLAIRE, *Introduzione alla*, p. 46, rende con *riserva escatologica*. La funzione critica e creativa della escatologia coglie l’istanza di una teologia della speranza e della responsabilità sociale, mantenendo la tensione tra emancipazione e redenzione. Scrive il Metz: “Chi spera non conduce con il futuro il gioco smanioso della saccenteria: come un bambino egli provoca piuttosto sempre situazioni imbarazzanti, come un rivoluzionario egli crea sempre nuovi conflitti. L’escatologia cristiana non è una ideologia del futuro, bensì in primo luogo una teologia negativa del futuro” (*Sulla teologia*, p. 91). E in *La fede*, p. 82, ribadisce: “Il primato teologico di un’escatologia ad impronta apocalittica è gravido di conseguenze per la teologia e la prassi del cristianesimo. Ha conseguenze soprattutto per la costituzione pratica dell’esperienza cristiana e per la sua struttura temporale: qui la speranza viene reclamata come attesa dell’imminente, che solo grazie a un (oggettivo) imbroglio semantico nei confronti delle tradizioni bibliche può essere detemporalizzata e reinterpretata come un esistenziale atemporale dell’essere-cristiano (come «attesa continua»)”.

<sup>39</sup> Nell’ottica di ecclesiologia teologico-fondamentale, il Metz pensa la Chiesa come “forza critica e liberante” (*Sulla teologia*, p. 117) della società e per questo libera da forme di “fondamentalismo ecclesiologico” (*Aspetti di una teologia fondamentale della Chiesa*, «Concilium» 16 (1971) 20. Tale concezione non è stata immune da critiche: cf. ad esempio H. MAIER, «Teologia politica»? *Obiezioni di un laico*, in AA.VV., *Dibattito sulla teologia politica*, Brescia 1972, p. 43; C. GEFFRÉ, *Una nuova epoca della teologia*, Assisi 1973, p. 144; R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar. Dinamica dell’amore e credibilità del cristianesimo*, Roma 1981, p. 52, nota 29.

<sup>40</sup> J.B. METZ, *La fede*, p. 61. E’ importante sottolineare che per il teologo tedesco la prassi è sequela critica, tematizzazione etica capace di orientare la storia umana verificata dall’ermeneutica escatologica come futuro di Dio. Cf. P. DE VITIIS, *Prassi e speculazione in teologia politica: J.B. Metz e W. Pannenberg*, «Archivio di Filosofia» 50 (1982) pp. 288-299; G. COLOMBO, *La teologia politica di Johannes Baptist Metz*, in *La ragione teologica*, Milano 1995, pp. 561-608; S. PIÉ-NINOT, *La teologia fundamental. “Dar razón de la esperanza” (I Pe 2, 15)*, Salamanca 2001, pp. 153-157.

principi, la dichiarazione di un politeismo disincantato da parte della postmodernità apre la strada alla liberazione di una ragione molteplice, in nome dei differenti aspetti che la vita e le sue storie possono assumere nella loro distratta mancanza di una direzione unica e condivisa. Ma nel contesto di un pensiero pluralistico e dietro la sospensione dell'etica promessa dalla presunta innocenza delle nuove mitologie, si annida il rischio di una deresponsabilizzazione dell'uomo e il miraggio di una religiosità che culli il disagio dell'esistenza mutando il credere in un sognare, in un *wishful thinking* privo del *pathos* biblico.

Il cristianesimo può interrompere la logica di un tale smarrimento nichilistico, può lottare per rendere l'uomo capace di futuro, perché la *memoria passionis* è riserva critica contro la morte dell'uomo, paradossale verità dentro la menzogna delle autosufficienti storie di emancipazione. Solo la memoria di Dio quale riserva escatologica può ridare sensibilità percettiva alla storia e riproporre la questione fino a che punto regge il progetto programmatico di una modernità segnata dalle idee dell'Illuminismo, se essa si distacca dalla sua origine cristiana. La sintetica e drastica conclusione del Metz non lascia dubbi: "chi vuol contrastare la scomparsa dell'uomo, chi vuol impedire la sua morte [...], la sua memoria e la sua insaziabile fame e sete di giustizia, lo può, ad essere sinceri, solo con la forza della memoria di Dio. E ciò che l'ancora-moderno e post-moderno, persuaso della morte dell'uomo, dovrebbe mettere in conto, è la forza rivoluzionaria di questa memoria di Dio che anche oggi ci fa parlare ancora di umanità e solidarietà, di alienazione, oppressione e liberazione e ci fa lottare contro l'ingiustizia che grida vendetta al cospetto di Dio, contro il depauperamento e la povertà distruttiva"<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> J.B. METZ, *Dov'è finito Dio*, pp.138-139.