

sia aperta la disamina a livello riflessivo, le problematiche d'ordine religioso conoscono una larga rinnovata espansione d'interesse. A conti fatti l'odierna fase culturale coltiva un approccio alle dinamiche vissute dall'uomo che ne esplora l'energia o ne garantisce lo statuto in netta chiave post-illuministica dato che la spinta ratificata dall'illuminismo coincide con la pretesa d'ostacolarvi qualsiasi disegno che accosti i fenomeni della vita reale considerandoli sulla base del tempestivo appello alla religione. Le recenti opere letterarie non prolungano l'ideale di un'autonomia radicale dell'uomo dai fattori della religione che i modelli letterari apparsi nell'era appena trascorsa rivendicano in termini affatto indiscussi.

D'altronde le opere avviate nel tempo presente insistono con il mettervi in luce un avvertimento che esse stesse dichiarano determinante in vista d'un approccio che sappia cogliervi la mossa ingegnosa della quale esse rappresenterebbero le eloquenti espressive apportatrici. Il criterio, che inseguono, pensa la letteratura come il ragguardevole medio della scoperta del vero da parte dell'uomo. L'angolatura «rivelativa» stabilisce il punto di vista che gli interventi dell'arte letteraria reclamano a chi ritenga d'affrontarne, soddisfacendovi l'unico congruo procedimento, la parola dettata dall'elaborato letterario. La prospettiva segna un esito alquanto paradossale rispetto alla persuasione che nel loro complesso i discorsi hanno propugnato, difatti, scartata l'abituale spaccatura tra il mondo della letteratura – il mondo della religione, il proposito della letteratura sembra diventarsi una sorta di largo concorrente della religione.

Il richiamo, che coglie nell'arte il laborioso andamento rivelativo, registra la radicale norma interpretativa a cui il costruito della parola letteraria convoca lo svolgimento ermeneutico di chi intenda attingerne, insieme alle prerogative capitali, il traguardo ultimo. La pressione del suggerimento attraversa la composta serie di contributi articolati nel volume che Dörte Linke, Florian Priesemuth, Rosa Schinagl predispongono pianificandovi l'analisi secondo tre distinte parti (*Theologie – Germanistik und Literaturwissenschaft – Autorinnen*). Il volume raccoglie alcuni dei contributi esposti nella serie di incontri condotti durante il *Sommersemester* del 2016 presso l'*Institut für deutsche Literatur* della *Humboldt-Universität* di Berlino. I saggi, con l'aggiunta di indagini complementari, continuano un'occasione di studio governata in Germania da lavori

universitari di cui auspicano una fortunata estensione creativa tra i ricercatori contemporanei.

A Georg Langenhorst, autore di noti volumi sulla problematica che il lavoro collegiale affronta, spetta di presentarvi gli elementi nodali della domanda di fondo alla quale il tema comune delle diverse analisi rinvia. Lo scenario della questione lo definisce il problema della distinta figura identitaria del soggetto umano, la debita risposta al problema la fornirebbe in maniera probante il discorso post-critico dalla portata affermativa su Dio. Questa risposta tende a un ragionamento inclusivo con obiettive ragioni delle conquiste poste dal periodo moderno, dunque accompagni le indagini non soltanto a precisarvi il significato della dimensione autoritaria delle confessioni religiose ma pure a revisionarvi i singoli procedimenti metodici della disciplina teologica, come peraltro alcuni teologi sia elvetici (Albrecht Grözinger, Andreas Mauz, Adrian Portmann) che tedeschi (Maik Schult, Philipp David) hanno prospettato alla verifica critica.

L'impegno assegnato alla disciplina teologica la rinvia al «testo» (in prima battuta quello di natura letteraria), a tale riguardo la teologia deve procedervi al riesame della questione tanto epistemica che epistemologica in modo da agevolarvi l'apertura sul testo che, specificando cosa esso comporti, non ne fallisca la rilevante dimensione estetica. Il percorso rende visibili le ragioni dello speciale contatto che, mentre spiega la connessione tra i due ambiti in causa, quello della religione o del credito della fede – quello della letteratura, rispetta i tratti singolari di ciascuna sfera d'interesse, dunque mostra come nessuna delle due discipline vi diventi sovrapponibile all'altra. I risultati non sembrano modesti, se da un lato la *Wirkungsgeschichte* dei motivi narrativi della bibbia includerebbe il mondo della letteratura, dall'altro la teologia prenderebbe a carico la questione oltremodo risolutiva su che cosa sta ora intendendo per linguaggio.

Ai chiarimenti, che Langenhorst delinea attorno alla domanda su come riunirvi mondo della letteratura – mondo della religione, seguono, tra i contributi ordinati a dibattervi secondo la manifesta prospettiva teologica il tema, i sondaggi apprestati da Maik Schult, Notger Slenczka, Florian Priesemuth, Rosa Schinagl, Christoph Gellner. Per l'argomento esaminato, overosia gli impulsi, che uno scritto letterario elaborato su un o da parte di un filosofo professionista restituisce alla disciplina teologica, un sensibile

guadagno dei termini inclusi nel problema lo suggeriscono dapprima Priesemuth quindi Schinagl. Il primo, partendo dalla consapevole riprova degli intrinseci limiti del linguaggio riflessivo, esamina l'ottica fornita da Hans Blumenberg attraverso cosa egli in un patente tono personale denomina la metafora assoluta. Il saggio approntato da Schinagl ritrova la questione del concetto nella logica propostane da Hannah Arendt.

Blumenberg, accanito frequentatore, ma pure meticoloso catalogatore, dei materiali rinvenuti nelle opere letterarie, specie quelle di marca occidentale, introduce un programma di metafora-logia che affronta il problema su quale originale struttura sorvegli il linguaggio umano. La metafora, lungi dall'apparirvi il dispositivo legato alla mera attitudine informativa, statuisce il rinvio dell'ampia cerchia categoriale dei segni linguistici al (correlato) campo extra-linguistico. Tra le metafore quella assoluta differisce dalle altre pure disponibili per il fatto d'esservi sciolta da qualsivoglia correlato. Che cosa la metafora assoluta promuova lo segnala Sibylle Lewitscharoff nello scritto letterario *Blumenberg*. Una pista di alto rilievo per la teologia che approfondisce il tutto avendo per radice l'esperto riferimento alla piega assunta dall'originario episodio cristico.

Anche la Arendt tratta dell'intimo valore conoscitivo della metafora sottolineandone il ruolo esclusivo sulla linea che ordina il simbolo - l'immagine - il concetto. La coesione dei tre particolari ingredienti anima il gesto umano che concede persuasiva espressione all'«indicibile», una scelta che pervade il compito della filosofia, del componimento poetico, della teologia ma pure il progetto d'una teoria politica, a cui la Arendt non rinuncia replicando agli eventi del secolo Ventesimo. La rassegna esibita da Schinagl finisce con lo stabilirvi ampi puntuali materiali che attenderebbero tuttavia d'esservi illuminati da una cogente teoria speculativa del fondamento ultimo della *conditio humana* alla quale, sotto profili differenti, tanto la letteratura quanto la teologia attinge. L'interrogativo sull'origine ultima, ma dunque sul destino inalienabile, delle parole umane resta la domanda raccomandata ma non sciolta dai tredici pregnanti sondaggi del volume.

Sergio UBBIALI

G. SAMEK LODOVICI, *La socialità del bene. Riflessioni di etica fondamentale e politica*

su *bene comune, diritti umani e virtù civili* (Philosophica 181), ETS, Pisa 2017, pp. 341, 22 €.

Il messaggio centrale dell'ultima monografia di Giacomo Samek Lodovici si trova circa a metà del volume, dove si afferma, con riferimento ad Aristotele, che senza amici, cioè «senza relazioni interpersonali di stima, di amore e di amicizia, "nessuno sceglierebbe di vivere, anche se possedesse tutti gli altri beni"» (160). Così, egli propone uno sguardo nuovo sulla società e in contrapposizione al paradigma individualistico della filosofia e della teoria politica moderna e contemporanea. Cambiare in questo senso prospettiva, presuppone, però, di chiarire il rapporto tra "libertà e verità" (primo capitolo, 21-60), per confutare sin dall'inizio l'identificazione di "liberalismo" e "democrazia" con "relativismo" da parte di molti autori (vengono menzionati Zagrebelsky, Vattimo e altri). L'alternativa proposta da Samek (61) consiste, poi, nello sviluppo di un concetto personalistico del "bene comune" (terzo capitolo, 87-200), insistendo sulla necessità, proprio per la società tardo-moderna, di non rinunciare alla possibilità metafisica di orientarsi sia nel conoscere, sia nell'agire (politico) alla verità e al bene comune. In questo modo si rifiuta decisamente una riduzione dei diritti, della democrazia e dell'economia di mercato a mere istituzioni procedurali, riconsegnando a loro sostanzialità etica, senza far-derivare quest'ultima dallo Stato, ma anche senza considerarla un mero risultato di interazioni individualistiche. Così, la dimensione interpersonale di virtù e bene comune è per Samek l'unica possibilità di tematizzare una risorsa etica per un "altro liberalismo". Ciò significa, sul piano pratico e politico, la richiesta per un maggiore impegno per le virtù civili e una migliore attenzione agli aspetti educativi, nei vari settori sociali, specialmente quello scolastico e mass-mediatico.

Infatti, tutto il libro presenta, a volte in modo più diretto e a volte in modo alquanto sottinteso, un confronto critico con il *liberalismo* moderno, di cui viene rifiutata la sua interpretazione individualistico-liberista, per trasformarlo in un personalismo non senza tratti comunitaristi, che assegnano allo Stato ampi doveri di proteggere il confine tra libertà moralmente giustificata ed arbitrio distruttivo della libertà. Tutto sommato, la proposta è quindi una vera alternativa *moderna* sia all'idea hegeliana (perché si basa sulle virtù della persona) sia a quella neoto-

mista (perché si indirizza allo Stato), tuttavia con una forte base nel (neo-)aristotelismo, in quanto fiduciosa di poter tradurre i diritti moderni e tutti i dispositivi della giustizia sociale in concetti di *virtù*, la cui realizzazione viene assicurata in un'articolata collaborazione tra Stato e gruppi sociali (famiglie, comunità religiose, gruppi della società civile). Attraverso sotto-distinzioni dettagliate, che – come ammette l'autore stesso nell'introduzione (9-20) – spesso risultano «didattic[he] e schematic[he]» (20), egli cerca in realtà un'aristotelica via di mezzo tra una comprensione politica del bene comune (Hegel, Marx), e una sua interpretazione metafisico- astratta (neotomismo), che riconosce nella condivisione relazionale del bene comune e nella virtù come base dell'amicizia o almeno della «convivenza [...] moralmente buona» i due lati della stessa *condicio sine qua non* per il funzionamento delle istituzioni liberali (261-264, 157, 163). In questo modo, Samek implementa nella sua teoria quanto è stato elaborato da tanti autori contemporanei come Petit e Frey, Böckenförde e Habermas, O'Neill e Nussbaum, sul «problema motivazionale» delle società liberali. Precisamente in questo modo riemerge anche la nuova attenzione «post-secolare» all'importanza della presenza di vita religiosa nella società (282).

A livello di teoria etica, ne deriva innanzitutto la critica alla *distinzione* tra virtù pubbliche e virtù private, e quindi la conferma della nuova *virtue ethics* di Hursthouse e altri (171), soprattutto in vista di una nuova etica politica (174), ma declinata in un senso più decisamente relazionale della persona (158). Per introdurre in maniera concreta il suo concetto, già nel secondo capitolo Samek lo descrive come reciproca correzione della proprietà privata con la destinazione universale dei beni (68-81), evitando così gli estremi del comunismo e del libertarismo. Ma evita anche di seguire gli approcci recenti del neo-aristotelismo nella direzione di un'etica individuale, trasformando il bene comune in una proposta politico-sociale per la «vita associata» e la «naturale socievolezza» (89). Ciò presuppone, però, senz'altro la possibilità antropologica dell'altruismo, alla cui prova viene dedicato un ampio ragionamento, per confutare in modo forse un po' troppo «accusatorio» il presunto individualismo egoistico della modernità (87-94). Definendo la virtù come «una sinergia, un'alleanza [...] tra tutte le dimensioni dell'umano, che canalizza l'energia della sfera

affettiva umana in vista del bene complessivo della persona» (257), egli afferma quindi allo stesso momento che tali dimensioni si realizzano soltanto in determinati contesti sociali («beni relazionali»; 106s.) la cui protezione e garanzia diventano quindi un compito o un dovere morale per lo Stato (113-124). Questa teoria riceve, poi, una sua giustificazione teoretica mediante la *legge naturale* quale «insieme di principi morali che valgono per ogni uomo in quanto è uomo, in rapporto appunto alla sua natura» (138), perché «i fatti basilari e fondativi della natura della società e della persona come essere sociale non devono essere trascurati da una concezione politica della giustizia» (143). Così si rivolge contro una comprensione riduttiva del liberalismo che cercava di pensare la società senza bisogno di virtù, specialmente di quel rispetto universale che emerge dall'amicizia – virtù favorita non solo ma soprattutto, a giudizio di Samek, dalle famiglie (125-136), ma poi anche dalle comunità religiose e di tutti i gruppi del «settore privato-sociale», cioè che secondo la teoria di Donati emergono da relazioni private ma producono dei «beni socialmente rilevanti». Proprio in quanto si tratta di gruppi fragili è «compito dello Stato proteggere e promuovere queste comunità» (259): «lo Stato deve aiutare il nostro libero esercizio delle azioni virtuose» (167), ma non costringere alla virtù o all'amicizia, e in questo senso Samek si rivolge contro qualsiasi paternalismo (177).

Alla base della sua proposta, Samek si riferisce ad un'antropologia che riconosce che l'essere umano ha bisogno di «riconoscimento», «cura» e «amore», e ciò in modo stabile e continuativo. Per questo una società non può essere ricondotta all'individuo ma deve basarsi sulla famiglia (183) e su tutte le comunità che contribuiscono ad umanizzare la società perché curano la virtù dell'amicizia. Ciò è senz'altro l'antitesi all'individualismo dell'*homo homini lupus* (87) e sostituisce alla «logica dello scambio di equivalenti, del *do ut des* o dell'equilibrio delle forze», la logica del dono (14).

L'«altro liberalismo» proposto da Samek prevede quindi uno Stato «forte» non solo nel senso della sua funzione da arbitro, ma anche di una sua concreta identificazione con un assetto valoriale che comprende, sostanzialmente, il compito di «favorire [...] la vita sociale moralmente buona dei cittadini» e quindi «promuovere [...] un'educazione morale civica» (163), ma soltanto fino a quando esso stesso riesca a mantenere un deter-

minato livello morale (164). Anche qui Samek cerca di evitare ogni paternalismo, immaginando una tale educazione piuttosto come promozione, da parte dello Stato, «dei processi pubblici di discussione razionale circa l'antropologia e l'etica da proporre nelle scuole» (164). Ciò gioverebbe anche, così l'autore, alla comprensione dei principi di solidarietà e sussidiarietà (193-200). E a livello economico, l'approccio di Samek valorizza tutte le teorie economiche che considerano il fatto che certamente non ci sono solo imprenditori orientati alla massimizzazione del profitto, ma alla realizzazione di un progetto, ed è perciò capace di riconoscere nell'impresa e nelle relazioni tra le persone un «valore intrinseco» (289). Certamente, con riferimento a Zamagni, la realtà del dono e le virtù fondamentali si evidenziano come indispensabili per il funzionamento dell'economia di mercato. Un'ulteriore concretizzazione importante della proposta di Samek si trova nel quarto capitolo sul rapporto tra diritti e doveri nell'orizzonte del bene comune (201-254), in cui si interpretano i diritti individuali e il bene comune come reciprocamente implicantesi, per cui «la giustizia richiede non soltanto di attribuire all'altro ciò che gli dobbiamo in virtù dei *suoi diritti*, ma anche ciò che *a volte* gli dobbiamo *in rapporto ai suoi bisogni*» (219). Così si trova anche qui un'alternativa ad un comunitarismo paternalistico, da un lato, e un libertarismo dei diritti, dall'altro. Se in questo modo viene accennato ad un elemento già evidenziato da Rosmini, ossia che il fine della società è l'«appagamento» della persona, allora non meraviglia se segue subito il riferimento concreto a lui (221), sebbene al riguardo di un argomento diverso. Il cambiamento di prospettiva e mentalità nell'etica pubblica, che Samek intende incentivare, sta tutto nell'affermazione: «*sul piano culturale* è più proficua una strategia di approvazione delle virtù che non una di disapprovazione della disonestà e dei vizi» (285), perché in quanto «categoria del «potere dei senza potere»» rappresentano una nuova etica pubblica, alternativa a quella del liberalismo moderno, in quanto «esprimono e realizzano la socialità del bene» (300; cfr. 14). Dal libro, che si chiude con un'ampia bibliografia (301-337), emerge però che anche questa dinamica necessita di una maggiore presenza morale dello Stato, la cui compatibilità con le virtù esercitate dai cittadini o viene data per scontata, oppure – nel caso di divergenza – sottovalutata nella sua problematicità.

Nonostante questa perplessità, Samek presenta una proposta molto interessante e degna di essere discussa proprio nel momento attuale tardo-moderno e post-secolare che mette definitivamente in crisi i concetti base del nostro ordinamento politico-giuridico ed economico moderno.

Markus KRIENKE

S. MATI, *Friedrich Nietzsche. Tentativo di labirinto*, Feltrinelli, Milano 2017, pp. 192, € 14.

«*Mihi ipsi scripsi!*». «E se Nietzsche raccontasse soltanto se stesso, dietro il pretesto di paradossali scorribande del pensiero?». L'audace interrogativo di Giorgio Colli rilancia la questione di quanto Nietzsche sostenesse realmente *quelle* tesi che gli vengono attribuite. A tutt'oggi, Nietzsche è effettivamente il filosofo più citato e più frainteso. A partire da qui Susanna Mati, docente di Estetica presso lo IUAV di Venezia, si mobilita per un'azione di contrasto al continuo saccheggio dell'opera nietzschiana, avanzando un'ipotesi di lavoro dirompente: prendere congedo dall'idea dell'esistenza di un nucleo dottrinale della filosofia di Nietzsche e ritrovarne la nativa intonazione estetica.

La struttura del saggio, articolata in quattro capitoli (*Entrata, Al centro, Ritorno, Uscita*), riflette volutamente il disegno labirintico del percorso nietzschiano. Filo di Arianna è il riconoscimento del peculiare e dominante tratto estetico di tutto il pensiero di Nietzsche. In questa linea, l'A. non mira a redigerne una esaustiva presentazione, tantomeno a compendiarlo in una sintesi concettuale, ma tenta di offrirne una possibile chiave di lettura seguendone i meandri.

La registrazione della predominanza del tratto estetico-sperimentale palesa infatti la vacuità dell'ostinato proposito di voler reperire nella filosofia di Nietzsche una dottrina filosofica compiuta.

Nietzsche non va preso alla lettera: le sue tesi non possono essere *af-fermate* né *de-finite* perché in realtà sono soluzioni artistiche, espedienti finzionali: «Nietzsche non è un pensatore logico- astratto bensì patico-estetico: un tentatore, uno sperimentatore di «verità». Mai le sue *tesi*, bensì solo le sue *ipotesi* e i suoi *sottintesi* hanno valore di filosofia» (61).

Il *dionisiaco*, l'eterno ritorno, la *volontà di potenza* e il *superuomo* non sono teoremi ma vanno considerati piuttosto

# TEOLOGIA

rivista della facoltà teologica  
dell'Italia settentrionale

*Direttore:* Pierangelo Sequeri

*Comitato scientifico internazionale:*

Francesco Botturi (Milano), Vincenzo Costa (Campobasso), Jeremy Driscoll (Oregon, USA), João Manuel Duque (Braga), François Euvé (Parigi), Klaus Müller (Münster), Martin McKeever (Roma), Sigrid Müller (Vienna), Paolo Prodi (Bologna), Salvador Pié-Ninot (Barcellona), Eberhard Schockenhoff (Freiburg i. B.), Thomas Söding (Bochum), Mihály Szentmártoni (Roma), André Wénin (Lovanio)

*Redazione:* Maurizio Chiodi, Alberto Cozzi, Massimo Epis, Angelo Maffei, Ezio Prato, Bruno Seveso, Claudio Stercal, Sergio Ubbiali, Roberto Vignolo

*Coordinatore redazionale:* Matteo Crimella

La rivista è trimestrale - Condizioni per il 2018:

Abbonamento annuale Italia: € 46,00

estero: Europa 83,00 \$ - € 74,00

Americhe, Asia e Africa 94,00 \$ - € 84,00

Prezzo del fascicolo: ..... € 14,00

Il fascicolo arretrato costa il doppio.

Per l'estero il fascicolo costa il doppio.

Per la riproduzione anche parziale degli

scritti è necessaria l'autorizzazione esplicita della Direzione.

*Direzione:* Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale

Via dei Cavalieri del S. Sepolcro, 3 - 20121 Milano

tel. 02/86318.1 - Fax 02/72003162

E-mail: redazione@ftis.it - internet: www.teologiamilano.it

*Amministrazione:* Editrice Glossa s.r.l.

Piazza Paolo VI, 6 - 20121 Milano

tel. 02/877609 - Fax 02/72003162

I contributi vengono pubblicati dopo essere stati sottoposti a *peer review*.  
Il revisore interno ed esterno sono noti solo al Direttore e al Coordinatore.  
In caso di disparità è prevista una terza lettura, affidata a revisore esterno.  
La valutazione dei revisori è sinteticamente notificata all'Autore del testo.

I versamenti sono da effettuarsi sul

ccp n° 57986200 intestato a: GLOSSA s.r.l. - 20121 Milano

*Direttore responsabile:* Pierangelo Sequeri

Autorizzazione del Tribunale di Milano n° 445 del 30-5-1989.

Tariffa R.O.C.: "poste Italiane Spa

Spedizione in abbonamento Postale - D.L. 353/2003

(conv. In L. 27/02/2004 n° 46) art. 1 - comma 1 - DCB Milano"

Fotocomposizione - Stampa - Legatura:

Àncora Arti Grafiche - Milano

# TEOLOGIA

rivista della facoltà teologica  
dell'Italia settentrionale

Anno XLIII

1

Marzo 2018



*Glossa*  
S.R.L. MILANO