

nel periodo della maturità egli chiamerà « della correlazione ». Esso consiste essenzialmente nel riconoscere la convergenza dello sforzo umano e della gratuità della Rivelazione; una convergenza che non annulla la distanza infinita tra Dio e l'uomo; che non deve pertanto essere intesa come una statica *proportio* che rende possibile il loro incontro; ma che è l'intuizione di una illimitata dinamica di sempre più responsabile risposta da parte dell'uomo al dono gratuito che scende dal Padre della Luce.

Non è certo possibile analizzare in una breve nota tutta la complessità della analisi che la Manferdini ha dedicato all'argomento così vasto e composto. Premeva piuttosto di rilevare che tale studio, in quanto ha individuato la tensione teonomica come unica possibilità di salvezza in un secolo abbandonato alle esaltazioni secolaristiche, inutilmente contrastato dal tentativo eteronomistico di considerare inflessibili certe forme di cultura religiosa fissate in formule, porta un contributo molto importante al risorgere di un interesse autentico e generosamente costruttivo per la dimensione religiosa.

MAURIZIO MALAGUTI

UGO PERONE, *Storia e ontologia. Saggi sulla teologia di Bonhoeffer*, Studium, Roma 1976. Un volume di pp. 154.

L'importanza di questa ricerca — che raccoglie una serie di significativi saggi — è da individuarsi nel tentativo di delineare, al di là dei luoghi comuni nel pensiero bonhoefferiano, le più originali riflessioni teologiche, che si configurano in una feconda tensione tra la storia umana e un più profondo accesso a Dio.

Il libro si apre con un suggestivo saggio concernente i vari significati che in Bonhoeffer assume il tema nietzschiano della « fedeltà alla terra », inteso, nelle ricerche giovanili, come attenzione per la realtà mondana e concreta (pp. 13-14); fissatosi, poi, nelle opere mature, come « responsabilità per la terra », e quindi come « condivisione » dei problemi concreti e storici (pp. 24-33). Questo secondo significato porta in luce « una conquista decisiva, quello dello spessore ontologico di questa fedeltà » (p. 33). Ma Bonhoeffer perviene alla massima profondità allorché intende la « fedeltà alla terra » come riconoscimento dell'autonomia del mondo. Così, « la fedeltà per il mondo si chiarisce nei termini del rispetto della sua autonomia, fugando definitivamente — ove ce ne fosse bisogno — ogni impressione che tale fedeltà finisse per assumere un cattivante significato missionario » (p. 34).

Il pensiero di Bonhoeffer è tutto teso al confronto con la cultura moderna; in questa prospettiva assume particolare significato il suo atteggiamento nei confronti dell'illuminismo, inteso non solo come epoca storica, ma per ciò che esso rappresenta in quanto *Weltanschauung*. Ora, Bonhoeffer recupera la realtà dell'illuminismo non dal punto di vista etico, né storico-economico, ma — osserva il Perone — come categoria cristiana. « Mentre sotto il profilo etico e storico l'illuminismo viene condannato, sul piano teologico esso porta a conquiste irrinunciabili. Si profila così il tema dell'autonomia del mondo e si individua il filo di continuità del pensiero bonhoefferiano. Al centro del saggio in esame si trova la teoria della formazione. Come Bonhoeffer avverte, tale parola non deve assumere ambigui connotati integristi, ma deve essere intesa biblicamente. In questa luce essa significa: 1) che il mondo prende forma soltanto derivandola da Cristo, ovvero che è stato "reso conforme alla figura di colui che solo è diventato uomo, è morto ed è risorto"; 2) che la "persona stessa di Gesù Cristo prende forma nell'uomo". Essa ha perciò un duplice significato: Cristo prende forma nell'uomo incarnandosi, l'uomo riceve da Cristo la sua nuova forma. Questa nuova realtà, questa rinnovata creazione costituisce il modello dell'agire etico. Alla radice dell'etica si trova dunque un tema cristologico » (pp. 56-57).

L'atteggiamento di Bonhoeffer nei confronti di Barth rappresenta uno dei pro-

blemi decisivi per cogliere l'originalità ed il contributo alla teologia dello stesso Bonhoeffer, nella misura in cui dalla convergenza o divergenza con il teologo di Basilea può essere valutato e scandito l'evoluzione interiore dello stesso Bonhoeffer. Ora, il Perone precisa in questi termini il rapporto Barth-Bonhoeffer: « Il suo (di Barth) rovesciamento dello schema feuerbachiano se ha garantito l'assoluta trascendenza di Dio, ha anche dichiarato nulla, con un atto di arbitrio di cui è destinato a scontare le conseguenze, l'istanza decisiva da cui l'ateismo era sorto: quella per cui tra Dio e uomo vi è reciproca esclusione. Barth ha potuto dichiarare nulla questa esclusione perché, in definitiva, nel suo schema dell'alterità non vi è più spazio per l'uomo. In lui dualità e tensione sono venute meno perché solo campeggia, nella sua terribile maestà, l'unità e realtà di Dio. Così, paradossalmente, la teologia dialettica rivela il proprio carattere non dialettico. La risposta all'ateismo di Feuerbach ne è un puro e meccanico rovesciamento » (p. 77). Pur riconoscendo la profondità delle critiche di Bonhoeffer a Barth, il Perone osserva che la soluzione bonhoefferiana del rapporto Dio-mondo non è priva di problemi, in quanto se « il superamento barthiano di Feuerbach può apparire — ed essere — per molti aspetti troppo formale e schematico, anche l'impostazione di Bonhoeffer sembra cadere nello stesso difetto, proprio là dove sostituisce allo schema feuerbachiano della necessaria corrispondenza tra l'impotenza dell'uomo e l'onnipotenza di Dio, quello, opposto, dell'impotenza di Dio a favore della salvezza dell'uomo. Questo rovesciamento che pure, come linea di tendenza, mi sembra corretto, può apparire però per certi aspetti non sufficientemente fondato. Si fa infatti avvertire qui la mancanza di una articolata analisi storica intorno alla natura dell'uomo, come anche l'insufficienza del fondamento esegetico di questa tesi » (pp. 80-81).

Con il saggio *Storia e ontologia* il Perone entra nel cuore della problematica bonhoefferiana, relativa al suo atteggiamento nei confronti della metafisica, mostrando come in Bonhoeffer c'è un rifiuto della metafisica (classicamente intesa) a favore dell'ontologia, che è in continuo e dialettico confronto con la storia. « In Bonhoeffer certo la polemica antimetafisica non manca, ma essa non implica una negazione totale del problema metafisico. Potremmo dire, se l'espressione alquanto semplificante, ma efficace, ci è consentita, che ci troviamo in presenza di un'ontologia senza metafisica » (p. 85). Il volume si chiude con importanti considerazioni concernenti il ruolo dell'etica in Bonhoeffer, che, come è noto, assume un significato intrinsecamente teologico.

Dall'esame di questi saggi emerge con sufficiente chiarezza l'importanza della problematica teologica di Bonhoeffer, intesa, però, nelle sue articolazioni più recondite e suggestive. Emerge, così, al di là di una lettura superficiale, un Bonhoeffer preoccupato sì del mondano, della storia, del rapporto uomo-Dio, ma anche del problema ontologico, di guardare cioè l'uomo, nella sua situazione adulta, ma altresì aperto ad una visione cristiana della vita e della storia. Più che un Bonhoeffer distruttore, teologo della morte di Dio e della secolarizzazione, emerge dalle pagine del Perone un Bonhoeffer teso a tracciare le linee di un rinnovamento della teologia e addirittura l'abbozzo di una originale teologia.

ALBINO BABOLIN

FRANCESCO BARONE, *Il neopositivismo logico*, ed. riveduta, ampliata e aggiornata, « Universale Laterza », Bari 1977. Due volumi di complessive pp. 728.

L'opera di F. Barone restava sempre la più completa esposizione critica italiana, e forse non solo italiana, del neopositivismo, ma aveva due difetti: era esaurita e arrivava fino al 1953, data della prima edizione. Il secondo difetto era forse meno sensibile,