

niente di « reale », « buono », « tangibile » (p. 52). Questa linea di pensiero è in grado di mettere in evidenza certi aspetti della civiltà moderna vuoti e superficiali (e tuttavia essenziali a quella civiltà), ma nella sua radicalità assume talvolta forme dogmaticamente reazionarie: « I fenomeni egualitari-liberali del progresso sono più simili a quelli della combustione; della putrefazione, della fusione del ghiaccio, ricordano i fenomeni, ad esempio, delle epidemie di colera, che a poco a poco trasformano uomini tra loro molto diversi in cadaveri molto uniformi (uguaglianza) poi in scheletri quasi perfettamente uguali (uguaglianza), e infine in elementi liberi (relativamente, s'intende): azoto, ossigeno, idrogeno, ecc. » (p. 67). Il Riconda mette in rilievo i motivi estetici e religiosi del pensiero di Leont'ev che, insieme a una disposizione naturalistica, offrono le « chiavi di lettura » dell'opera sua. Egli trova l'elemento religioso particolarmente presente nella « polemica contro una cultura che pretende di costruirsi nel suo significato senza riferimento all'idea di salvezza e di vita eterna, che chiude l'uomo nella sua dimensione mondana, e sostituisce all'idea di Dio trascendente quella del 'Paradiso in terra' » (p. 10). Per Riconda, il pensiero di Leont'ev, nonostante l'insufficienza della sua concezione etico-religiosa, « si rapporta decisamente al nostro tempo e merita di essere riscoperto e meditato » (p. 20): Leont'ev ha saputo cogliere gli esiti « nichilistici » della cultura moderna.

La visione, che Fëdorov ha del suo tempo, è molto cupa: « Il XIX secolo si avvicina alla sua triste e cupa fine, esso non va verso la luce e la felicità, si può già dargli un nome: lo si può chiamare, in contrapposto al cosiddetto secolo dei lumi e della filantropia, il XVIII, e a quelli ad esso precedenti, dal tempo del Rinascimento, il secolo del radicarsi dei pregiudizi e delle superstizioni, e della negazione della filantropia e dell'umanesimo; ma esso ha suscitato non quelle superstizioni che nel Medio Evo alleviavano la vita, risvegliavano la speranza, ma quelle che in questi secoli hanno reso la vita più insopportabile » (p. 124).

La Bosco sostiene che Fëdorov non è un conservatore, ma « un futurista e un rivoluzionario » (p. 85), perché per lui il compimento della storia è diverso e migliore

dell'origine: è l'intenzione originaria, finalmente attuata. Il cristianesimo di Fëdorov è in anticipo sui tempi: prefigura la « svolta antropologica », le istanze fatte oggi valere dalle teologie delle realtà terrestri, della speranza, della liberazione; ma anticipa anche « il rischio di cadere in un attivismo e in un ottimismo di stampo più illuministico, o romantico, che evangelico, in quanto fondati, per dirla con Kierkegaard e Barth, più sull'immediatezza che sulla mediazione della croce di Cristo » (p. 88).

E superfluo sottolineare l'interesse di questa antologia, che ci permette di conoscere meglio due autori, per certi aspetti in realtà molto datati, per altri capaci invece di stimolare ancora la nostra riflessione sul rapporto fra cristianesimo e il mondo moderno.

(A. Babolin)

*Contemporary Jewish Religious Thought. Original Essays on Critical Concepts, Movement, and Belief*, A.A. COHEN - P. MENDES-FLOHR eds., Schribner's Sons, New York 1987. Un vol. di pp. 1163.

Il volume è un vero e proprio dizionario storico-critico, che, attraverso 140 saggi composti da eminenti studiosi, esponenti delle varie tendenze del Giudaismo contemporaneo, fa emergere con chiarezza la varietà e la profondità del pensiero religioso ebraico contemporaneo. Nonostante l'assenza di uniformità metodologica e ideologica, i saggi condividono, secondo i curatori, delle tendenze di fondo. « Rispetto a quei saggi che considerano le idee seminali del Giudaismo classico, ciascuno di essi considera la Bibbia ebraica come il fondamento dell'esistenza religiosa ebraica; ciascuno afferma gli insegnamenti talmudici-rabbinici decisivi nel dare forma all'interpretazione ebraica della parola di Dio, ciascuno fa ricorso alle intuizioni sviluppate dalla tradizione filosofica e mistica medioevale (la perdurante significanza del contributo magisteriale di Maimonide è particolarmente avvertibile); infine, la maggior parte dei saggi indicano una raffinata consapevolezza del collasso del consenso ideale e istituzionale che ha segnato

il passaggio del Giudaismo nella modernità» (pp. XV-XVI).

Gli argomenti discussi appartengono in parte alla tradizione del pensiero ebraico (ed esempio, « Aggadah », « Choren people », « Hasidism », « Holocaust », « Land of Israel », « Midrash », « Torah », « Zionism »), in parte alla storia generale delle idee e della cultura, anche se in una prospettiva ebraica, mai però strettamente apologetica (ad esempio, « Aesthetics », « Atheism », « Ethics », « Feminism », « Humanism », « Metaphysics », « Science », « Secularism », « Utopia ». Una voce così importante come « Judaism » è affidata a Gershom Scholem, il quale esordisce con queste frasi lapidarie: « Il Giudaismo non può essere definito secondo la sua essenza, dal momento che non ha un'essenza. Il Giudaismo non può perciò essere considerato come un fenomeno storico chiuso, il cui sviluppo e la cui essenza si possono mettere a fuoco in una sequenza finita di giudizi e affermazioni storiche, filosofiche, dottrinali o dogmatiche. Il Giudaismo è piuttosto un'entità vivente che per qualche ragione è sopravvissuta come la religione di un popolo eletto » (p. 505). La voce « Ecumenism » è di G. Wigoder che dà un'idea dell'atteggiamento di dialogo, di apertura, ma anche di franca auto-affermazione, che caratterizza l'intero volume. Il Wigoder individua « le fondamentali differenze teologiche » tra ebraismo e cristianesimo (p. 152), ma anche le possibilità di « avvicinamento » reciproco, lontano ovviamente da ogni tentativo di fusione o identificazione. La concisione di ogni saggio richiesta dalla struttura stessa del volume giova all'efficacia del discorso, sempre concentrato, ricco di sintesi dottrinali, mai semplicemente divulgativo (si vedano, ad esempio, gli articoli di P. Mendes-Flohr su « Culture » e « History »).

Collaborano al volume, oltre a P. Mendes-Flohr e A.A. Cohen, che ne sono i curatori, altre personalità illustri del giudaismo contemporaneo, da E. Fackenheim a M. Friedman, da G. Scholem a J. Agus, R.J. Werblowsky, A. Neher, Natan Rotenstreich e molti altri. Un Glossario (pp. 1077-1096) e un vasto indice analitico (pp. 1117-1163) facilitano ancor più l'utilizzazione del volume e consentono verifiche e confronti.

(A. Babolin)

G. VITTONI, *L'interlocutore assente. Della Volpe, Preti e il marxismo italiano del secondo dopoguerra*, Ed. Prisma, Catania 1986. Un vol. di pp. 156.

Secondo l'A., il dibattito svoltosi in Italia tra gli anni cinquanta e gli anni sessanta risente di alcune caratteristiche essenziali che hanno sempre differenziato profondamente il marxismo italiano da elaborazioni teoriche avvenute altrove, in particolare l'esigenza di intendere il marxismo « non come concezione del mondo, ma come critica di ogni ideologia e quindi anche critica di se stesso quando tenti di cristallizzarsi appunto come ideologia » (p. 15). L'A. sottolinea l'importanza della posizione di Banfi nella ricostruzione della filosofia italiana del secondo dopoguerra, sia per il fatto che intorno a lui si creò una scuola che diede rilevanti contributi alla filosofia italiana sia perché Banfi evidenzia la convergenza « tra la nozione di prassi e il razionalismo critico », ciò che gli consente di interpretare il marxismo « non solo come umanesimo ma anche come storicismo » (p. 26). La rilevanza di figure come Galvano Della Volpe e Giulio Preti consiste invece, secondo l'A., nel contributo da loro dato alla soluzione della « crisi dello storicismo » (p. 43). Per il Vittone, comunque, l'analisi di G. Della Volpe non riesce a produrre una teoria capace di fondare la prassi rivoluzionaria; la sua considerazione del marxismo « da un punto di vista metodologico » (p. 82) lo allontana dai grandi problemi della economia e della politica e lo porta a una « sociologia materialistica », che priva il marxismo della sua anima dialettica e teleologica. Della Volpe insegna « il mito, di origine positivista, di un unico metodo per tutte le discipline, da quelle empiristiche a quelle storico-sociali » (p. 84). Se, così, va incontro all'esigenza di pianificazione razionale della società, che è tipica della cultura anglosassone, si allontana però dall'istanza « profonda » di Marx.

Secondo l'A., il pensiero di G. Preti ha uno spessore e una originalità che lo rendono ancora oggi assai valido e stimolante. L'analisi filosofica di Preti non si identifica certo con la filosofia marxista, ma « le sue principali istanze riflettono i problemi con cui il pensiero marxista si deve oggi confrontare se vuole ancora essere una