

SEZIONE B

LA TEOLOGIA NEOCULTURALE DI PAUL TILLICH, DIMENSIONE RELIGIOSA E PENETRAZIONE ULTIMA DELLA CULTURA



SECTION B – PAUL TILLICH AND NEOCULTURAL THEOLOGY. RELIGIOUS
DIMENSION AND ULTIMATE PENETRATION OF CULTURE

INTRODUZIONE: PAUL TILLICH E L'APERTURA CULTURALE DALLE SORGENTI DELLA RIFORMA



PAUL TILLICH AND HIS POSITIVE VIEW ON CULTURE FROM THE SOURCES OF
REFORMATION

Qual è, nella dinamica cristiana, il retto atteggiamento di fronte alla cultura? Bisogna tenere rigidamente un atteggiamento critico riguardo alle culture dominanti? O si può, a un certo punto, seguire una via culturale? L'ultimo passo attraverso la ricerca teologica del XX-XXI secolo riguarda soprattutto questo problema della penetrazione culturale cristiana nel vivo della convivenza umana. Da questa attenzione alla dinamica culturale, da parte di un esponente e di una corrente del tutto significativa nella teologia del XX secolo, si suggerisce la qualifica di 'neo-culturale' come rinato interesse nelle teologie sorte dalla Riforma per l'ambito culturale in senso positivo. Si potrebbe dire: qui si guarda più alla cultura che alla 'politica' (anche se questo termine potrebbe essere carico di tanti malintesi). L'ironia delle sventure di Paul Tillich sarà proprio il suo discernimento sulla politica, e

particolarmente sulla politica come avvento del nazional-socialismo ¹. La sponda che consideriamo adesso sembra essersi interessata a ricercare una specie d'itinerario complessivo per la penetrazione cristiana nella cultura, considerata come fatto a se, senza poi entrare nel merito delle diverse culture o di un giudizio su culture dominanti e del come superarle. Si tratta qui, maggiormente, di un dialogo culturale più ampio, della fede cristiana con l'ambiente culturale che la circonda. L'autore che, con la sua riflessione, c'interessa particolarmente a questo punto è il professore Paul Tillich ². Nato tedesco ma espatriato negli Stati Uniti per opposizione al sistema totalitario della Germania negli anni 20-30, egli stesso testimonia che la disciplina linguistica anglosassone gli ha dato una capacità di chiarezza e di sobrietà nell'esprimere la sua teologia, evitando le complessità di formulazione nella quale i teologi tedeschi si lasciano prendere ³.

La diversità, nel punto di partenza, appare subito, quando si avvicina il pensiero tillichiano. Là dove l'orientamento liberativo si interessava e vedeva tutto in chiave di conflitto, la corrente neo-culturale sembra discernere -in tutto- delle possibilità e delle potenzialità di legami e correlazioni. Qualche spirito ipercritico penserà, un po' malignamente, che gli uni vedono contrasti dappertutto, anche dove non ci sono, e l'altro vede ovunque collegamenti, anche dove non esistono! La passione della relazionalità ha anche permesso alla sponda neo-culturale di interessarsi ad un problema di fondamentale portata: la separazione e l'opposizione, talvolta affermata e sviluppata, tra cultura e religione. Se il pensiero liberativo ha vi vacemente manifestato i suoi sospetti verso la religione, che li

¹ ENCICLOPEDIA WIKIPEDIA, *Paul Tillich*, in «Internet» 2008, http://it.wikipedia.org/wiki/Paul_Tillich: «Lapide nel Paul Tillich Park, New Harmony,



Indiana.

Gli anni di Berlino (1919-1929) sono per Tillich un periodo intenso di pensiero e di scrittura. Sviluppa una filosofia della storia fortemente ispirata all'avvenimento socialista e centrata sull'idea del *kàiros*. In seguito, durante il periodo di Francoforte, (1929-1933), in cui Tillich anima il gruppo radunato attorno ai "Nuovi Quaderni del Socialismo", i suoi scritti manifestano un carattere più strettamente politico, avvicinandosi maggiormente al marxismo. Espone anche una teoria dello Stato e dei poteri. Il dialogo con i colleghi del nuovo Istituto di Ricerche Sociali (Scuola di Francoforte) è particolarmente sostenuto in quest'epoca. La lista degli scritti di questo volume termina nel 1931, poiché si impone un nuovo interlocutore, che costringerà Tillich a riorientare il suo dibattito sul socialismo: si tratta del nazismo, con cui il teologo si scontrerà a partire dal 1932. Alla vigilia della presa di potere da parte dei nazisti, nel gennaio 1933, Tillich pubblica un grande testo di filosofia politica, «La decisione socialista», che gli vale le dimissioni dal suo posto all'università di Francoforte. Il movimento nazista, considerato come un romanticismo politico, è fatto oggetto di un'analisi critica e di una valutazione nel paragone con il principio della società borghese e il principio socialista. Nello stesso periodo si instaura un dibattito serrato tra Tillich e un suo vecchio amico, il teologo Emmanuel Hirsch, il quale, nella stessa epoca, saluta l'avvento del nazionalsocialismo».

Paul Tillich, nasce il 20 agosto 1886 a Starzedeln (Germania settentrionale) da padre ministro luterano conservatore; vive a Schönflies (oggi nella Germania Orientale). La sua formazione si fa a Berlino, Tübingen e Halle; senti l'influenza di Schelling, Schleiermacher e Nietzsche. Nella guerra 1914-1918, fu cappellano dell'esercito (esperienza fondamentale nel 1916 alla battaglia di Champagne). Fautore del socialismo religioso. Insegna a Marburg, dove conosce Heidegger. Nel 1933, in seguito a opposizione al nazismo, emigra e insegna al «Union Theological Seminary» di New York. Nel 1948, scrive *The Shaking of the Foundations*; nel 1952, *The Courage to Be*; nel 1955, *The New Being*. In questo anno diventa professore a Harvard; scrive *Biblical Religion and Search for Ultimate Reality*; nel 1957, *The Protestant Era*; nel 1958, *Dynamics of Faith*. Nel 1962, dagli editori tedeschi riceve il premio per la pace. Altri suoi scritti: nel 1963, *Morality and Beyond*; nel 1966, *On the Boundary* (autobiografia); *The eternal Now*; *The Future of Religions*; nel 1967, *My Search for Absolutes*; nel 1975, *Gesammelte Schriften*.

³ P. Tillich, *Beyond Religious Socialism*, in «religion-online», in «Internet» 2008, <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=475>: «The summer of 1948, when I returned to Germany for the first time since 1933, gave me a clear test of the amount of adaptation I have undergone. The change has been first of all a change in my mode of expression. The English language has worked on me what my German friends and former students considered a miracle: it has made me understandable. No Anglicisms occurred in the innumerable speeches I delivered, but the spirit of the English language dominated every sentence—the spirit of clarity, soberness and concreteness. This forced itself upon me, often against my natural inclinations. It taught me to avoid the accumulation of substantives to which German is prone and to use verbs instead. It forbade the ambiguities in which, because of its origin in medieval mystical literature, German philosophical language so often indulges. It prohibited the use of logically unsharp or incomplete propositions. It pricked my conscience when I dwelt too long in abstractions. All this was very well received by my German audiences and was felt as my most impressive change of mind».

spesso opprime -accettando magari la religiosità popolare, che cerca di evadere da questa oppressione-, la visuale neo-culturale non farà difficoltà 'a priori' circa l'esistenza della religione come valore, sempre pronta, però, a mantenere e a seguire un suo pensiero critico sulle situazioni religiose particolari, che possono essere in totale contrasto con l'intenzione della dimensione religiosa nella cultura. Quasi quasi, il contrasto appare tra chi vuole una giusta religione e chi vuole una religiosa giustizia... La religione, nell'orientamento neo-culturale, sarà la via migliore per una partecipazione più impegnativa alla cultura multiforme della e nella comunità umana. L'articolazione cristiana non deve dunque temere la religione, o temere di essere religiosa, nel senso più nobile della parola. Anzi, se il messaggio cristiano non occupa e non anima questa vena vitale della configurazione umana, altri contenuti si immetteranno comunemente in questa arteria: ciò è stato tentato dalla scienza, e perdura con la tecnica¹, e chissà forse lo tenterà la stessa giustizia... i miti e i simboli non sono falsificazioni della realtà, ma espressioni fondamentali dell'immaginazione culturale. Nell'intimo del pensiero, di cui cerchiamo di seguire le tracce in questa seconda tappa di confronto, sembra che la convinzione saldamente ancorata maturi verso un riesame più schietto: non basta chiedersi se la religione o i simboli servano o non servano a qualcosa. In altre parole, avvicinando la realtà dal solo lato della funzionalità, non si comprende tutta la realtà. Si vorrà innanzi tutto guardare cosa ci sia oltre la funzionalità di una struttura, o istituzione. Lungo il cammino della teologia neo-culturale, P. Tillich sembra sempre cominciare col de-funzionalizzare le realtà che avvicina, studia e presenta. De-funzionalizzando (non riducendo ad una funzione), si discerne meglio l'elemento di gratuità delle cose e delle vie umane. De-funzionalizzando, si può ri-ordinare la prospettiva, o meglio, ri-prospettare l'ordine stabilito secondo ciò che più efficacemente vale (nel senso della dimensione ultima).

I L'ATTRATTIVA DELLE FRONTIERE SUPERABILI

La personalità e l'opera del teologo P. Tillich ci interessa, nel confronto che stiamo considerando, proprio perché anche egli si presenta come un uomo di frontiera². La sua appartenenza iniziale alla sponda di riaffermazione cristiana di tipo barthiano ha fatto pensare -nei primi tempi del suo arrivo negli Stati Uniti- che egli fosse solo un 'neo-ortodosso'³. Forse, con questo concetto di frontiera, egli si distingue da parecchi esponenti dell'altra sponda del nostro confronto, i teologi della liberazione, e si avvicina nello stesso tempo a loro: e precisamente nel senso che ha la frontiera in seno al proprio contesto di vita e di cultura. Ma là dove i portavoce della liberazione dichiarano situarsi dall'una o dall'altra parte di certe frontiere, P. Tillich si definisce sulla frontiera o su diverse frontiere⁴.

¹ Vedere Parte II, cap. II, n° 3, «Sta cambiando l'identità della scienza».

² P. Tillich, *Auf der Grenze*, Hamburg 1965, S. 9: «Als ich die Aufforderung erhielt, die Entwicklung meiner Gedanken aus meinem Leben heraus darzustellen, entdeckte ich, dass der Begriff der Grenze geeignet ist, Symbol für meine ganze persönliche und geistige Entwicklung zu sein. Fast auf jedem Gebiet war es mein Schicksal, zwischen zwei Möglichkeiten der Existenz zu stehen, in keiner ganz zu Hause zu sein, gegen keine eine endgültige Entscheidung zu treffen. So fruchtbar diese Haltung für das Denken war und ist, weil Denken Offenheit für neue Möglichkeiten voraussetzt, so schwierig und gefährlich ist sie vom Leben her, das ständig Entscheidungen und damit Ausschliessen von Möglichkeiten fordert. Aus diesem Anlagen und diesem Spannungen ergaben sich Schicksal und Aufgabe zugleich».

³ P. Tillich, *Beyond Religious Socialism*, in «religion-online», in «Internet» 2008, <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=475>: «When I first came to America, in 1933, I was labeled a "neo-orthodox" or a "neo-supernaturalist." This was certainly incorrect, but I must admit that some of my early utterances before American audiences could have created such an impression. My task in the thirties was to give my students and other listeners an account of my theological, philosophical and political ideas as they had developed during the critical years from 1914 to 1933. I brought with me from Germany the "theology of crisis," the "philosophy of existence" and "religious socialism," and I tried to interpret these to my classes and readers. In all three of these fields -- the theological, the philosophical and the political -- my thinking has undergone changes, partly because of personal experiences and insights, partly because of the social and cultural transformations these years have witnessed».

⁴ P. Tillich, *Auf der Grenze*, Hamburg 1965, S. 56-57: «An viele Grenzen stehen heisst, in vielerlei Formen die Bewegtheit Unsicherheit und innere Begrenztheit der Existenz zu erfahren und zu dem Ruhenden, Sicherem und Erfüllten, das auch zu ihr gehört, nicht gelangen zu können. Das gilt vom Leben wie von Denken und gibt den hier angedeuteten Erfahrungen und Ideen etwas fragmentarisches, Tastendes, Unsicheres. Mein Wunsch, den Gedanken eine abgeschlossene Form zu geben, hat das Schicksal der Grenze, das mich auf den Boden eines neuen Kontinents geworfen hat, wieder einmal durchkreuzt. Die Vollendung in der Masse meiner Möglichkeit ist Hoffnung, deren Erfüllung in Alter von fast fünfzig Jahren ungewiss ist. Aber ob erfüllt oder nicht

Le frontiere che attirano la sua attenzione sono quelle dove si trovano degli emarginati, emarginati soprattutto dal loro proprio ambito di fede e di religione¹. L'interrogativo, di una penetrazione cristiana più autentica, diventa una prospettiva angosciata, considerando la situazione e le esigenze di questi emarginati della fede, nel vivo della loro esperienza e delle loro frustrazioni. Secondo dove si individua una frontiera, la figura di P. Tillich può sembrare un frutto attardato della cultura occidentale o un uomo nato cento anni troppo presto². L'identità della frontiera viene considerata - dal nostro autore - come l'ambito dove si rinchiudono coloro che non si sono integrati in un dato sistema chiuso. La vita del teologo tedesco è stata in gran parte dedicata a combattere questi sistemi chiusi, riassunti nel simbolo del "Grande Inquisitore": cioè di colui che esclude sempre e sistematicamente coloro che non corrispondono all'immagine che egli impone³. La sua sintonia con Dostoevskij ricorda quella stessa di Moltmann, che lo scoprirà negli anni del dopo guerra e della prosunzione post-nazista della Germania (cfr supra). Ma, nonostante questa sua caratteristica di uomo della frontiera, egli non è stato un rivoluzionario⁴. La sua configurazione di pensiero è in qualche modo più complessa, di un fiducioso sguardo verso la possibilità di penetrazione tramite una purificazione radicale e immediata di tutte le culture opprimenti ed ambigue. La sua saggezza di riflessione lo fa talvolta guardare al passato, con un pizzico di nostalgia, così da poter essere considerato in una certa misura come un romantico. Forse per temperamento, forse per carisma, P. Tillich appare piuttosto incline ad evacuare delle frontiere che altri hanno voluto erigere. Lo stesso orientamento della sua azione manifesta una sollecita intransigenza nel porre frontiere di autenticità e di immediatezza, per la penetrazione cristiana.

II

LA TEOLOGIA NEOCULTURALE ED I SUOI ANTECEDENTI TEOLOGICI O LA SUA ANTICIPAZIONE

Si affermerà talvolta che Tillich ha un debito tra i più espliciti verso Schleiermacher ed il suo 'senso di Dio', che sarà sottolineato dai teologi radicali⁵. Ma si ricorderà anche che proprio Tillich,

erfüllt, es gibt eine Grenze menschlichen Tuns, die nicht mehr Grenz zwischen zwei Möglichkeiten ist, sondern Begrenzung durch das, was jenseits jeder menschlichen Möglichkeit liegt: das Gute und die Wahrheit selbst. Vor ihr ist auch unsere Mitte nur Grenze und unsere Vollendetes nur Bruchstück».

¹ P. Tillich, *Ultimate Concern*, London 1963, p. 191: «I presuppose in my theological thinking the entire history of Christian Thought up till now, and I consider the attitude of those people who are in doubt and estrangement or opposition to everything ecclesiastical and religious, including Christianity. And I have to speak to them. My work is with those who ask questions, and for them I am here. For the others, who do not, I have the great problem of tact. Of course, I cannot avoid speaking to them because of a fear of becoming a stumbling block for primitive believers».

² H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1968, S. 438: «Als Paul Tillich nach dem Kriege zu Gastvorlesungen nach Deutschland zurückkehrte, meine ein Theologe in einem Gespräch über ihn, seine Theologie sei wie eine 'Spätfrucht' des abendländischen Geistes. Ein Jahr später rief ein anderer Theologe in derselben Stadt anlässlich eines Vortrages Tillichs emphatisch aus: 'Dieser Mann ist hundert Jahre zu früh geboren!'. Was ist nun richtig? Beides trifft auf Tillich zu. Er hat in seine Theologie die Ernte des antiken und des christlichen Geistes des Abendlandes eingebracht. Aber er hat sie nicht eingeschlossen und aufbewahrt, sondern verarbeitet und in Brot verwandelt für den Menschen heute und morgen. Er hat die Vergangenheit 'aufgehoben' für die Zukunft. Und die Zukunft ist in ihm stärker als die Vergangenheit, die Vision des Werdenden mächtiger als die Bestandaufnahme des Gewesenen».

³ Mc. A. Brown, *Introduction*, in P. Tillich, *Ultimate Concern* (Biography), London 1963, pp. 13-14: «He was born in Prussia in the year 1886, the years after the death of Fedor Dostoevsky. This fact may not seem especially noteworthy, until one considers that much of Tillich's life has been a fight against Dostoevsky's Grand Inquisitor. 'History has shown', says Tillich, 'that the Grand Inquisitor is always ready to reappear in different disguises, political as well as theological'. And so he has constantly been on the lookout for authoritarian systems which threaten to stultify the life of the individual».

⁴ Mc. A. Brown, *Introduction*, in P. Tillich, *Ultimate Concern* (Biography), London 1963, p. 14: «Yet it must not be thought that Tillich was a complete revolutionist. He has often been called a romanticist. As noted, his romanticism involved nature, but it was also concerned with history 'as a living reality in which the past participates in the present'. In spite of his early criticism of the nineteenth century, of which he was a part, he sometimes looks back to it with nostalgia for the intellectual freedom he remembers».

⁵ K. Hamilton, *Revolt against Heaven*, Exeter 1965, p. 100: «Among neo-liberals Tillich is the one who has most to say about his debt to Schleiermacher. Nevertheless, it is apparent that modern philosophical theology generally is developed under the shadow of Schleiermacher, making God-consciousness its common starting-point. Everywhere within this perspective we discover that Kierkegaard's *Religiousness A* makes its appearance. The perspective is one of immanence, for, although the definitions of God advanced may contain the word *transcendent*, they actually refer to a deity immanent within experience and transcendent only as the ground of experience. So Williams finds God to be the source of the drive of all things toward their fulfillment; H. Richard Niebuhr finds him to be that from which all selves derive their significance; Ferré finds him to be the love-power proven in community; and Tillich finds him to be the ground and abyss of the Being which we are aware of in all that exists».

nella sua dimensione di ‘filosofo della religione’ marcherà la sua differenza voluta e conscia con l’approccio schleiermacheriano e persino con Hegel, fino a Lutero stesso ¹.

DALLA RIAFFERMAZIONE BARTHIANA ALLA RISCOPERTA NEOCULTURALE DEL SIMBOLO

Tutta l’articolazione organica teologica del XX secolo trova qui il suo punto di arrivo: con Barth ed il rifiuto di un uso razionalizzante della teologia alla via d’uscita simbolica nel linguaggio teologico ².

LA PERSONA UMANA DI OGGI AL CENTRO DELLA SCOMMESSA TEOLOGICA: QUALE UMANITÀ IN ECO AI TEOLOGI RADICALI

Il contributo della teologia neoculturale, con la riscoperta simbolica che inaugura per il prospetto riformato, trova nell’approccio rahneriano del “simbolo reale” una convergenza significativa che permetterà di sottolineare quell’altro elemento al centro delle discussioni teologiche della teologia del XX secolo: la possibile (e quale) analogia tra trascendenza e mondo creato ³.

L’ANTROPOLOGIA TRASCENDENTALE DI RAHNER NELLA PROSPETTIVA TILLICHIANA

Progressivamente, il legame tra Tillich e Rahner è stato percepito con più chiarezza nel percorso della teologia del XX-XXI secolo ⁴. Sorge la prospettiva ‘trascendentale’ come chiave di interesse per

¹ Tillich admits that Schleiermacher’s “feeling of absolute dependence” is similar to his own “ultimate concern” (*ibid.*, p. 42) Nels Ferré (*Searchlights*, p. 90n.) reports that, in conversation, Tillich said that Schleiermacher was his “spiritual father”.)

² H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1968, S. 429: «In bewussten Gegensatz zu Barth, der mindestens während seiner 'dialektischen Periode' Himmel und Erde, Gott und Welt, Religion und Kultur auseinanderreißt, hat Tillich sich von Anfang seines Wirkens an bemüht, die Kluft zwischen Religion und Kultur zu überbrücken, auch wenn er sich deswegen verdächtigen lassen musste, kein Theologe, sondern ein Kulturphilosoph zu sein, und das galt seit dem Ersten Weltkrieg, in Erinnerung an den Zusammenbruch des liberalen Kulturprotestantismus, als theologische Beleidigung. Aber Tillich steht hier bewusst gegen die reformierte Überlieferung in der deutschlutherischen Tradition, in einer Linie mit Luther, Schleiermacher und Hegel».

³ Ph. Aubert, *Le protestantisme, une religion de l'herméneutique*, in «Internet» 2006, prolib.net/theologie/202.005.hermeneut.aubert.htm: «Paul Tillich développera une théologie à la fois héritière et critique à l'égard de Bultmann et de Barth. Pour lui, la théologie est par excellence une science des frontières. Elle se doit d'entretenir un dialogue avec toutes les recherches humaines ou scientifiques. L'œuvre de Tillich peut se résumer en un formidable essai de traduction du langage religieux. Il insiste fortement sur le fait que tout langage religieux est symbolique, il ne faut donc pas prendre les formules dogmatiques au pied de la lettre, mais entrer dans le jeu des interprétations possibles que livre le symbole. Le symbole rend en fait impossible toute tentative d'objectivation de Dieu, il est signifiant plus que parlant, il montre plus qu'il ne dit. Cet aspect du symbole est particulièrement visible dans la culture, car pour Tillich, toute culture est fondamentalement religieuse, elle reflète la tentative humaine d'échapper au nécessitarisme de la nature ou au déterminisme de l'histoire en manifestant une transcendance. En reprenant les catégories de l'essence et de l'existence, Tillich parlera du péché comme d'une aliénéation existentielle, de la mort comme d'un état de non-être, de Dieu comme la réconciliation entre l'essence et l'existence. Son œuvre reste importante, car elle a permis à de nombreux théologiens de se débarrasser d'un langage suranné; une phrase résume bien la tentative de Tillich: «Soyez très exigeant avec votre pasteur ou vos amis religieux quand ils vous jettent des interprétations fausses ou mal comprises des symboles religieux. Tendez-leur un piège en leur demandant: "Que voulez-vous dire?" Alors vous découvrirez qu'il est peut-être possible de leur apprendre que les symboles ne peuvent plus désormais être utilisés d'une manière aussi déformée».

⁴ L. Roberts, *The Achievement of Karl Rahner*, New York 1967, p. 34: «Paul Tillich believed that there had to be a "natural resemblance" between finite beings and the ultimate source of being. Otherwise we would have no way of justifying either the use of analogy or of symbols. Rahner takes a similar hard look at the nature of the symbol which occupies an important place in theology. For Karl Rahner, symbol does not mean artificial symbol □ that to which J convention gives meaning, as the color red symbolizes danger. Nor does it mean a specifically natural symbol □ as smoke symbolizes fire. Rather these would serve to demonstrate the analogous character of symbol. Rahner's interest lies in the "real" symbol».

⁵ St. Halling, *Lecture. Meaning beyond "Heroic" Illusions? Transcendence in Everyday Life* (Paper presented at Seattle University, November 19, 1998 under the sponsorship of the Ernest Becker Foundation and the Pigott-McCone Endowed Chair), in «Internet» 2008, http://faculty.washington.edu/nelgee/lectures/speeches/halling_1.htm: «Transcendence. In Spring of 1997, Professor Lloyd Averill gave a memorable talk, in this very room, arguing that the spiritual ought to be addressed in the halls of higher education. He defined the spiritual as "the awareness of transcendence, the experience of realities that are not bounded by time, sense, and self" (Averill, 1997, p.4). Recently, the psychologist Amedeo Giorgi (1992) has suggested that the notion of transcendence must be taken into account if one is to understand human beings as more than just part of the natural world and more than controlled by the forces, be they social or biological, that act upon them. It is astonishing that such a fundamental aspect of our existence, however one conceptualizes it, can be overlooked or dismissed. But dismissed it is within a number of contemporary perspectives on the person, and, as Lloyd Averill noted, within most of higher education. From a psychobiological perspective such as that championed by Edmund Wilson (1998), matter is the foundation for human life and culture. From the point of view of social constructionism, which has gained a significant foothold in both psychology and sociology, humans are largely "encapsulated" within cultural, historical, linguistic, and professional traditions and perspectives (Gergen, 1989). Although Becker's perspective is in some ways congruent with that of social constructionism--he speaks of everything cultural as fabricated and given meaning by the mind (Becker, 1975, p. 4)--he takes it for granted that we are able to move beyond our present circumstances in imagination and in thought. It is precisely because we anticipate our own death and reflect on the meaning of our lives that we attempt to rise above nature. In *Escape from Evil* (1975), Becker describes the human as the animal whose "development is not prefigured by instincts and so he is open to becoming what he can. This

gli studiosi dell'esperienza umana e del pensiero contemporaneo. Si accenna alla 'self-transcendence' che viene ulteriormente sviluppata da Becker, come chiave della dimensione ultima ed incondizionata¹.

LA SECOLARIZZAZIONE DI D. BONHOEFFER

Tra Tillich e Bonhoeffer, una tensione creativa potrebbe essere colta, tra 'ultimo' e 'penultimo', tra sistematizzazione e anti-sistematizzazione²...

LA PROSPETTIVA SOFIANICA IN TILlich

La teologia di convergenza ricapitolativa, nella chiave sofianica di Florenskij –tra impegno cristiano (liberazione) e penetrazione culturale (neoculturale- raccoglie nell'intuito tillichiano quell'accento di appartenenza che risale fino a Bulgakov, includendo implicitamente lo stesso Teilhard de Chardin³.

L'INDIRIZZO TILlichIANO E LA TEOLOGIA DEL PROFONDO

Dal riferimento a Dostoevskij e al senso del 'sottosuolo' dell'anima nella sua angoscia⁴, Tillich rimanda a quello che sarà l'intento della 'teologia del profondo' che chiude la prospettiva teologica del

means literally that each person is already somewhat 'ahead of himself' simply by virtue of being human and not animal" (p. 34). In what follows I will discuss the concept of transcendence, turning to thinkers such as Martin Heidegger, Paul Tillich, Merleau-Ponty, and Karl Rahner for critical insights).

¹ St. Halling, *Lecture. Meaning beyond "Heroic" Illusions? Transcendence in Everyday Life* (Paper presented at Seattle University, November 19, 1998 under the sponsorship of the Ernest Becker Foundation and the Pigott-McCone Endowed Chair), in «Internet» 2008, http://faculty.washington.edu/nelgee/lectures/speeches/halling_1.htm: «Paul Tillich (1967), the eminent theologian who was an important influence on Ernest Becker, writes eloquently about self-transcendence in the context of his consideration of being and nonbeing. He points out that as human beings we are finite not only because of our mortality, our bodily nature, but because of our embeddedness within history at a personal and a collective level. But, at the same time, we can look at our own existence from a perspective that is beyond that of our immediate situation. Most importantly, we can envision our own non-being, not just in regards to our death but in regard to the possibility of the collapse of our world of meaning. We can step outside of our taken-for-granted assumptions and see ourselves as puzzling or strange creatures. The event that in particular brings the distinction between being and nonbeing to mind for us is the disappointment or violation of an expectation, such as Hektor experienced when he heard his father's confession. Tillich speaks of "ontic shock" when we are overwhelmed and awestruck to the point that fundamental questions about existence arise for us (Jones, 1991). That is, our movement forward in the world becomes the focus of our attention as it becomes problematic; confronted with the possibility not just of a particular frustration or loss but with nonbeing we experience anxiety. In Tillich's (1967) words, "Nonbeing appears as the 'not yet' of being and as the 'no more' of being" (p. 189). Because we participate continuously in both being and nonbeing, anxiety--evoked by the fear of nonbeing--is omnipresent in human life. Finally, Tillich speaks of "being-itself," "the power of being," or the "ground of our being" as that which is not a thing and has neither beginning nor end. In traditional language this is God. Paul Tillich taught at the University of Marburg with Martin Heidegger and acknowledges Heidegger's influence on his thinking (Spiegelberg, 1982). Tillich's analysis of the meaning of anxiety, for instance, clearly echoes Heidegger's (1962\1927) words in *Being and time*. Here I follow Heidegger's analysis of transcendence in his 1975 book, *The basic problems of phenomenology*. In elaborating on the fundamentally relational nature of human existence (Dasein), Heidegger emphasizes that this is, from the outset, an existence with others, and that "they join with us in constituting the world" (p. 297). We are able to experience the other as a thou, and can similarly be experienced as a "thou" by the other. "For 'thou' means 'you who are with me in a world'" (p. 298)).

² J. A. T. Robinson, *Exploration into God*, London 1967, p. 75: «Improbable as it may seem, I believe there is a creative tension in a both-and. It is the same combination which I attempted in *Honest to God* between ideas derived from Tillich and those derived from Bonhoeffer. Apparently the two men could not be more different: for the one everything is religious, for the other nothing is religious; the one focusses on ultimate concern, the other on what he called the penultimate questions; the one is a systematizer, the other an anti-systematizer - and so one could go on dividing them into separate camps, philosophical and theological. They do not indeed seem to have felt much in common themselves. There is only one, rather depreciatory, reference to the early Tillich in Bonhoeffer's Letters, and I have not noticed any serious response to Bonhoeffer's ideas in Tillich's published work - not even in his latest dialogues with students, *Ultimate Concern*, though he was specifically questioned about him. Moreover, the disciples of each tend to find the other's ideas unsympathetic, particularly the disciples of Bonhoeffer in regard to Tillich. Indeed, I have often been faced with incredulity in theological discussion as to how I could hold the two together. William Hamilton in a colloquium he chaired for me at Cornell University in 1964 described my capacity to bless and sanction both (with Bultmann thrown in as a third ball) as a piece of 'wizardry'. But when this reaction comes up I always recognize the voice of the professional theologian - and particularly the Protestant theologian. To laymen the two seem to lie together quite easily. And at first my response was to say naively that both 'rang bells' for me and that I refused to have to choose between them».

³ J. Meyendorff, *La théologie orthodoxe aujourd'hui*, in «Contacts», 1969, XXI, n° 68, pp. 309-310: «On peut en dire autant de la christologie de Tillich qui, comme Boulgakov, aime décrire le Jésus de l'histoire en termes d'une «divino-humanité» préexistante. Le parallélisme avec la sophologie russe est évident ainsi que l'enracinement commun aux deux écoles de pensée dans l'idéalisme allemand. Si Florensky et Boulgakov avaient été plus jeunes d'une génération ou si, simplement leurs travaux avaient été mieux connus, ils auraient certainement partagé l'influence et le succès de Tillich et de Teilhard».

⁴ O. Spisni, *Recensione*, (R. Garaventa, Angoscia. Napoli 2006), in «Recensioni Filosofiche ReF», in «Internet» 2008, <http://www.recensionifilosofiche.it/crono/2007-06/garaventa.htm>: «Tramite l'esperienza dell'angoscia facciamo esperienza del carattere ingiustificabile di ogni nostra scelta. Essa è coscienza della libertà. La rassegna prosegue con l'analisi dell'angoscia dal punto di vista dei rapporti intersoggettivi e delle relazioni sociali, nonché del suo ruolo nell'ambito della genesi dell'aggressività umana (Fromm). Jonas pone l'accento sulla funzione terapeutica dell'angoscia: in una società a tecnologia avanzata come la nostra, è necessario utilizzare mezzi (ad esempio la divulgazione scientifica) per acuire la percezione di problemi reali (altrimenti ormai divenuta ottusa) quali la preservazione del pianeta. Bisogna inoltre ricorrere a una «euristica della paura» (Jonas e Anders): «L'uomo della società tecnologica avanzata dovrà dunque imparare a provare un profondo ma salutare senso di paura, angoscia, terrore al pensiero dei possibili futuri

XX-XXI secolo. Egli stesso lega questa sua apertura alla chiave esistenziale che lo ha ispirato dall'inizio del suo percorso filosofico-teologico (vedere infra, la corrente di riarticolazione che si potrebbe chiamare "teologia del profondo" di Ricoeur, Drewermann, anticipata in quella di Häring...) ¹.

CAPITOLO I

MUOVERSI TRA LE VARIE FRONTIERE



MOVING THROUGH AND BEYOND DIFFERENT FRONTIERS

Con Tillich la teologia entra in un processo molto più lungimirante che appaia a prima vista. Più che il passaggio oltre certe frontiere nella sua vita individuale, è sopra tutto il passaggio della frontiera riformata-teologica che ci importa di sottolineare. Dall'austerità talvolta severa su tutto ciò che possa rappresentare il contributo umano di fronte alla Parola di Dio, segnato dall'estraneità da Dio, si apre non solo un spiraglio ma una soglia del tutto esplicita verso una considerazione serena –ma sempre lucida- della dinamica culturale, simbolica e persino 'religiosa' umana. La sponda di verifica che Tillich personifica è quella sull'ultimo passaggio –nel XX-XXI secolo- dalla Riforma formale alla riconsiderazione dei dati dell'esperienza umana non considerati attendibili dal giudizio intransigente sul prospetto umano, magari nella corrente di riaffermazione della neo-ortodossia.

1^o

VICINANZA E DISTANZA TRA LE CORRENTI MAGGIORI: RELIGIONE E SECULARIZZAZIONE

P. Tillich appare come l'ultimo teologo di questa prima 'ondata' di correnti cristiane tipiche del XX-XXI secolo, punto di arrivo delle teologie che abbiamo chiamato 'tipiche' nella loro specificità o nella loro ambientazione. Con chi si trova in concordanza d'intento o in sintonia con questo autore contemporaneo? I giudizi sono diversi. Vi è chi lo vede vicino al tentativo di Bonhoeffer, anche se quest'ultimo si era espresso in un campo più limitato ², e i due non abbiano trovato modo di avvicinarsi più esplicitamente ³. La comune volontà di togliere di mezzo ogni settorialità ecclesiale in seno alla convivenza umana può senz'altro essere riconosciuta nelle due correnti di pensiero. Ci sono anche altri

sconvolgimenti cui andranno incontro le generazioni future" (p. 114). Infine, va almeno citato il punto di vista della teologia, che vede l'importanza della fede cristiana per contrastare gli effetti dell'angoscia ontologica sull'uomo sotto forma di disperazione, nevrosi, aggressività (Tillich e Drewermann)).

¹ P. Tillich, *Beyond Religious Socialism*, in «religion-online», in «Internet» 2008, <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=475>: «On this point existential philosophy has allied itself with therapeutic or depth psychology. Only through the late war and its aftermath has it become manifest that psychic illness -- the inability to use one's finite freedom creatively -- is more widespread in this country than any other disease. At the same time depth psychology has removed what remnants of the nineteenth-century mechanistic world view still remained, and has come to understand the sociological, ontological and even theological implications of phenomena like anxiety, guilt and compulsion neurosis. Out of this new co-operation of ontology and psychology (including social psychology) a doctrine of man has developed which has already exercised considerable influence in all cultural realms, especially in theology. It was partly under this influence that I elaborated my theological system (I am not afraid of that word) during the past decade. Continuous thinking about the possibility of uniting the religious power of so-called neo-orthodox theology with the duty of every theology to address itself to the contemporary mind has resulted in the conception of a "method of correlation"-- correlation, that is, between existential questions and theological answers. The human situation, as interpreted in existential philosophy and the psychology and sociology related to it, posits the question; the divine revelation, as interpreted in the symbols of classical theology, gives the answer. The answer, of course, must be reinterpreted in the light of the question, as the question must be formulated in the light of the answer».

² R. Mengus, *Théorie et Pratique chez Dietrich Bonhoeffer*, Paris 1978, p. 185: «Parenté moins occasionnelle: ce qui réunit Tillich et Bonhoeffer dans une même recherche du réel et de l'actuel, de la foi comme source de réalisation, du protestantisme comme principe de structuration. L'intuition commune au socialiste et au conservateur ne devait malheureusement pas se féconder dans un jeu d'échange. Ni au début des années 30, ni moins encore après. Ils ne devaient pratiquement se rencontrer que dans - *Honest to God*».

³ R. Mengus, *Théorie et Pratique chez Dietrich Bonhoeffer*, Paris 1978, pp. 184-185: «Quel dommage que le dialogue ne se soit pas poursuivi, et d'abord réellement engagé, entre Tillich et Bonhoeffer! Il ne semble pas que le cadet ait montré un intérêt particulier pour l'homme 'sur les frontières'. Un autre le tenait en haleine, avec lequel Tillich, courtoisement, croisait le fer. Cela pouvait suffire à les maintenir à bonne distance. Il n'en est que plus curieux de relever la parenté des critiques adressées à Barth par l'auteur de 'Religiöse Verwirklichung' et, quinze ans plus tard, par celui de 'Résistance et Soumission'».

legami e collegamenti con autori contemporanei, nella riflessione tillichiana: uno di questi è il riferimento all'esistenzialismo, anche se elaborato in modo più personale e più ripensato di quello di Bultmann¹. Tillich stesso situa la sua appartenenza all'indirizzo esistenziale prima ancora che l'etichetta 'esistenzialismo' fosse stata coniata². Il suo esistenzialismo lo porterà a 'situare' le sue risposte teologiche in funzione di una contestualità umana che rende significativa questa risposta: o cioè la risposta su Dio ha senso solo se ci si pone l'interrogativo esistenziale su Dio (presupposto 'naturale' per la teologia)³. Certi giudizi vedono in lui uno dei protagonisti dell'insistenza primaria sull'immanenza nel pensiero teologico attuale, in tal modo debitore di Schleiermacher e dell'orientamento neo-liberale anteriore⁴. Gli stessi portavoce della teologia radicale riconoscono in lui una delle fonti per la loro prospettiva teologica⁵. Gli accenni appena delineati ci indicano comunque l'inserimento vivo dell'autore nella dinamica della teologia del XX secolo, anche a questo livello di più spiccato confronto. Trovare una ragione per ricollegare ciò che si presenta come distaccato, in questo forse si trova il nervo vitale della riflessione di Tillich, e in questa dinamica si trova anche la ragione per la quale egli si situa in una problematica culturale, per quanto la stessa cultura è la configurazione viva di un insieme di legami a tutti i livelli della vita e della convivenza umana. L'attrattiva per il superamento di frontiere può essere notata, in diversi sensi, nell'itinerario tillichiano. La sua stessa visione e comprensione, riguardo al fenomeno culturale, aveva -secondo quanto dissero i suoi studiosi- una ampiezza che non voleva limitarsi a nessun elemento riduttivo⁶. Forse, sorge proprio da questa ampiezza di visione l'interesse ridotto di Tillich per i diversi balzi e le diverse scosse culturali che le varie culture particolari attraversano⁷. Il panorama complessivo relativizza immancabilmente buon

¹ B. Mondin, *Le teologie del nostro tempo*, Alba 1976, p. 33: «Anche secondo Paul Tillich l'unica forma atta a rendere intelligibile il messaggio cristiano, oggi, è l'esistenzialismo, ma non quello fenomenologico di Heidegger che è quello adoperato da Bultmann, bensì un esistenzialismo a carattere metafisico elaborato dal Tillich stesso».

² P. Tillich, *Beyond Religious Socialism*, in «religion-online», in «Internet» 2008, <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=475>: «To turn now to philosophy: "Existentialism" was familiar to me long before the name came into general use. The reading of Kierkegaard in my student years, the thorough study of Schelling's later works, the passionate devotion to Nietzsche during the First World War, the encounter with Marx (especially with his early philosophical writings), and finally my own religious-socialist attempts at an existential interpretation of history -- all had prepared me for more recent existential philosophy as developed by Heidegger, Jaspers and Sartre. In spite of the fact that existentialism has become fashionable and has been dangerously popularized, I have been confirmed in my conviction of its basic truth and its adequacy to our present condition. The basic truth of this philosophy, as I see it, is its perception of the "finite freedom" of man, and consequently of his situation as always perilous, ambiguous and tragic. Existentialism gains its special significance for our time from its insight into the immense increase in anxiety, danger and conflict produced in personal and social life by the present "destructive structure" of human affairs».

³ J. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, London 1971, pp. 366-367: «The theology of Paul Tillich (1886-1965) also has an existential starting point, but much more than the three theologians already considered in this section Tillich goes on from existential concepts to explore the ontological structures of theology. Tillich describes his theological method as one of 'correlation'. He takes the existential situation of man on the one hand and the message of the Christian revelation on the other, and 'tries to correlate the questions implied in the situation with the answers implied in the message'. The answers are not derived from the questions, that is to say. Tillich would agree with Barth that there is no way from man to God and that God must from his side reveal himself. But the questions are not derived from the answers, that is to say. Tillich would disagree with Barth's absolute denial of natural theology. Only if man is asking the question of God and therefore has some idea of God can the revelatory answer have any meaning for him. 'Natural theology was meaningful to the extent that it gave an analysis of the human situation and the question of God implied in it' (*Systematic Theology*, vol. 1, p. 8...)

⁴ K. Hamilton, *Revolt against Heaven*, Exeter 1965, p. 100: «Among neo-liberals Tillich is the one who has most to say about his debt to Schleiermacher. Nevertheless, it is apparent that modern philosophical theology generally is developed under the shadow of Schleiermacher, making God-consciousness its common starting-point. Everywhere within this perspective we discover that Kierkegaard's 'Religiousness A' makes its appearance. The perspective is one of immanence, for, although the definitions of God advanced may contain the word 'transcendent', they actually refer to a deity immanent within experience and transcendent only as the ground of experience. So Williams finds God to be the source of drive of all things toward their fulfillment; H. Richard Niebuhr finds him to be that from which all selves derive their significance, Ferré finds him to be the love-power proven in community; and Tillich finds him to be the ground and abyss of the Being which we are aware of in all that exists».

⁵ J. A. T. Robinson, *Exploration into God*, London 1967, p. 75: «Improbable, as it may seem, I believe there is a creative tension in a both-and. It is the same combination which I attempted in 'Honest to God' between ideas derived from Tillich and those derived from Bonhoeffer. Apparently the two men could not be more different: for the one everything is religious, for the other nothing is religious; the one focusses on ultimate concern, the other in what he called penultimate questions, the one is a systematizer, the other an antisystematizer - and so one could go on dividing them into separate camps, philosophical and theological. They do not indeed seem to have felt much in common themselves».

⁶ H. Cox, *The Seduction of the Spirit*, New York 1973, p. 263: «Theology of culture à la Tillich has no denominational axe to sharpen. It seeks rather to uncover the often obscure or hidden spiritual import of man's many-splendored cultural creations. Its object of inquiry is the worlds of meaning that are assembled and polished by the inventive human spirit. Apologists define 'culture' as the symbols and stories that pattern human behavior, as well as the artefacts, rites and gestures that bring the values of a society to expression. 'Culture' does 'not' mean merely the so-called 'fine arts' or the classics. Thus no person is 'incultured', for all societies have their primal meanings and root metaphors. For the theologian of culture it is true, 'par excellence', that 'nothing human is foreign to me'. The whole world of crystallised human sensibilities is his domain».

⁷ H. Cox, *The Seduction of the Spirit*, New York 1973, p. 267: «My third departure from Tillich stems from the fact that he showed less interest than one might have expected in the dynamics of cultural change or in what we refer today as 'cultural revolution'. On those pages where he does examine cultural change he is sometimes carried away by the awesome clash of symbols with one another, of the divine and the demonic. He makes only skimpy reference to the social forces that mold weapons out of symbols and use them to perpetuate their own power. As he grew older Tillich wrote less and less on the politics of culture. Perhaps his bitterly disappointing attempt to forge new political symbols during the time of the 'religious socialist' movement in Germany, together

numero di elementi sparsi e messi in relazione, a causa della non-originalità di parecchi fenomeni, qualche volta un po' rapidamente elencati come rivoluzionari.

Come comprendere questa duttilità di accenni e la difficoltà di far entrare Tillich in un quadro già predefinito? Ci sembra che il suo intento rovescia in partenza qualche impostazione concettuale stabilita. Là dove la teologia del XX-XXI secolo argomenta sulla 'religione' da uno schema mentale ben preciso —o cioè quella 'forma umana' ed eventualmente 'umanamente deviata' di una credenza o una fede (dalla teologia della crisi e dal 'no' alla religione come copertura indebita della 'fede'), per Tillich si intende come religione ciò che si rivela come trascendenza, come dimensione ultima, come prospetto incondizionato¹. Si scioglie la contrapposizione tra 'religione' e 'fede', sciogliendo il presupposto della necessaria prevaricazione in quanto tale del 'religioso'.

2^o

LA PASSIONE DELLE CORRELAZIONI?

Se K. Barth appare facilmente come il teologo appassionato della distanza tra Dio e l'essere umano, P. Tillich può essere caratterizzato come colui che vive maggiormente la passione per i legami tra Dio e l'umanità, come si afferma talvolta (per esempio, nella teologia esistenziale)². I legami si allacciano in seno alla diversità tra poli distanti che essi collegano. Vi è qui una vera dialettica, che non si conforma alla via della semplice giustapposizione o accomodamento di termini opposti. Se la vicinanza può far sorgere il rischio di un certo monismo cristiano, il libero legame evita un tale orientamento a causa delle sfumature vive, che integra nella propria visione. Collegare non è semplicemente e staticamente congiungere o identificare una cosa nell'altra! Si potrebbe chiamare il tentativo tillichiano, un tentativo di metodo della correlazione³. Si tratta cioè di discernere eventuali

with the ghastly outcome of the man-made Nazi myth, discouraged him from delving further into the complex interaction of cultural, political and social change. It is one of the sad aspects of Tillich's life work that he wrote less about this subject as he matured. His best essays on the politics of art and the theology of social symbol were written before his emigration to America, to escape Hitler».

¹ D. Mackenzie Brown, *Ultimate Concern - Tillich in Dialogue* by D. Mackenzie Brown (Chairman of the Department of Religious Studies at the University of California in Santa Barbara. This book was published in 1965 by Harper & Row, Publishers. This book was prepared for Religion Online by Harry W. and Grace C. Adams), in «Religion-online», in «Internet» 2008, <http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=538&C=598>: «Professor: Through his monumental *Systematic Theology*, his other publications, and his long association with Western theologians, philosophers, and psychologists, Paul Tillich has presented a fresh approach to problems of the Western religious tradition. He has something to say on the contemporary role of Christianity; on Judaism, Islam, Buddhism; on international conflict; on the individual sense of moral futility and personal estrangement. By way of introducing Dr. Tillich and initiating our discussions, I shall attempt to present a few of the positions from which he has approached religious problems. He prefers to begin with the "human situation." No one probes the meaning of words and symbols more profoundly than he, but abstractions as such are not his primary interest. He does not base his system on the problem of the existence of God, which he believes is a question that should not be asked, and which, by contrast, marks the beginning of some theological systems. Such systems present five or seven or so-and-so-many proofs for the existence of God and on the basis of these proofs advance arguments that, because God exists, such-and-such must be true, and then that this or that other must also be true. Tillich begins, rather, with the human predicament. In that sense he is an existentialist. To him, the primary problem is our situation, our sense of estrangement and the tension in which we live. I would say that Tillich sees theological language and religious ritual as symbolic, in themselves lacking eternal truth but pointing nevertheless to the eternal and the ultimate. He insists that symbols — church, Communion, or baptism — must be kept meaningful as society changes. Otherwise, in the course of time they become empty and cease to point to the realities they originally symbolized. They lose their redeeming power, and appear important in themselves. This constitutes idolatry. When man venerates an idea, or a book or sacred object, without awareness of what it stands for, he may never see the religious truth behind the symbol. Tillich defines faith, and indirectly religion, as "ultimate concern." Religion is direction or movement toward the ultimate or the unconditional And God rightly defined might be called the Unconditional. God, in the true sense, is indefinable. Since the Unconditional precedes our minds and precedes all created things, God cannot be confined by the mind or by words. Tillich sees God as Being-Itself, or the "Ground of all Being." For this reason there cannot be a God. There cannot even be a "highest God," for even that concept is limiting. We cannot make an object out of God. And the moment we say he is the highest God or anything else, we have made him an object. Thus, beyond the God of the Christian or the God of the Jews, there is the "God beyond God." This God cannot be said to exist or not to exist in the sense that we exist. Either statement is limiting. We cannot make a *thing* out of God, no matter how holy this thing may be, because there still remains something behind the holy thing which is its ground or basis, the "ground of being"».

² H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1968, S. 434: «In Tillichs Theologie steckt ein starker, ja gefährlicher Impuls, den Abstand zwischen Gott und Welt zu verwischen und damit jene Kluft zwischen Religion und Kultur, Tempel und Rathaus, Gebet und Arbeit, Meditation und Forschung zwar nicht zu schliessen, aber sie nach Möglichkeit zu füllen. Sein gläubiger Realismus drängt auf Einheit, fast auf einen neuen christlichen Monismus hin. Tillich leidet an der Zertrennung und Entfremdung in der Welt und ist von einer unstillbaren Sehnsucht nach der Wiedergewinnung ihrer verloren Einheit erfüllt. Er möchte verbinden, vereinigen, heilen, versöhnen».

³ F. Arduzzo - G. Ferreti, *Introduzione alla teologia contemporanea*, Torino 1972, p. 66: «Ho chiamato il sistema teologico adottato e descritto nell'introduzione metodologica del primo volume il 'metodo della correlazione', vale a dire della correlazione esistente tra le domande esistenziali e le risposte teologiche. Con 'correlazione' - una parola dai molti significati nel linguaggio scientifico - si intende l'interdipendenza di due fattori indipendenti'. Essa non è intesa nel senso logico di una coordinazione qualitativa o quantitativa di elementi privi tra loro di relazione causale, ma nel senso dell'unità di

relazioni tra aspetti dell'esperienza umana che sembrano non averne. Rispettando la specificità di ogni concetto ad un dato livello, si cerca però di valorizzarne i legami, a un livello più fondamentale. Si arriva così al punto di ricercare, con particolare attenzione, e di chiarire, con speciale interesse, le diversità di un determinato livello di esperienza, per poter meglio svilupparne le convergenze ad un piano più basilare. Si ritrova così un'altra espressione dell'intuito già più volte riscontrato tra i teologi del XX secolo, quello cioè dell'unità ultima dell'intento umano. La difficoltà rimane evidentemente quella di chiarire il tenore dinamico di questa unità, affinché non diventi monismo, o blocco compatto, di un qual cosa di chiuso su se stesso. Nella visione del nostro teologo, l'elemento di non-identificazione nell'unità ultima potrebbe forse essere rinvenuto nel suo modo di garantire sempre una presenza negativa all'interno di una configurazione positiva¹. Bisognerebbe, in qualche maniera, che il no fosse sempre presente nella fattualità del sì. La vera realtà è presente in ciò che la esprime, ma allo stesso tempo non è questa realtà; quest'ultima vi è collegata ma non ne è pienamente dipendente. Per una autentica espressione della realtà, ci vuole -tutto sommato- sempre una controparte. La controparte entra per tanto nella dinamica di manifestazione dell'esperienza autentica; o -per così dire- in partecipazione con essa, nella misura in cui la correlazione non è solo formale ed estrinseca. A questo punto, Tillich sta proponendo una "simbolica" (alla pari del 'simul justus et peccator', paradosso), più che una razionale articolazione di segni². Qui appare anche l'aggancio profondamente diverso alla sua riflessione, che pone il presente orientamento in confronto con l'intuito liberativo. Infatti, in questa visione, il 'no' appare, in una certa misura, richiesto per poter arrivare all'espressione; invece, nell'altra prospettiva, il 'no' estrinseco dovrebbe essere radicalmente combattuto e superato per arrivare ad una migliore espressione dell'autentico intento cristiano evangelico³. Il 'no' non si presenta più, nella visione tillichiana, come un 'no' oppressivo, ma come necessaria controparte nella dinamica di massima espressione. La correlazione tillichiana implementa, da parte sua, la formulazione ristretta di Bultmann sul Dio-per-noi⁴, aggiungendo un noi-per-Dio⁵. La riflessione cristiana è tutta centrata su questa interazione, dove i due estremi possono anche essere considerati indipendenti nella loro configurazione propria, ma relazionati nella realtà esistenziale.

3°

LA 'RELIGIONE NELLA 'CULTURA'

Il tentativo di P. Tillich: la sua volontà cioè di mantenere un sì cristiano nel no delle diverse situazioni umane, in una dinamica di partecipazione mutua e di rinvio reciproco nella dimensione 'religiosa' dal mondo all'espressione cristiana, è stato giudicato talvolta con severità. Per alcuni il suo sforzo è fallito⁶. Anzi, come lo scrive Bonhoeffer, il mondo stesso si sarebbe sentito pienamente

dipendenza e indipendenza fra due fattori. Poiché questo tipo di relazione è diventato oggetto di discussione, desidero cercare di chiarire la questione dell'indipendenza e dell'interdipendenza fra le domande esistenziali e le risposte teologiche in rapporto al metodo della correlazione».

¹ R. Mengus, *Théorie et Pratique chez Dietrich Bonhoeffer*, Paris 1978, pp. 183-184: «Tillich avait donc bien conscience de l'originalité d'un thème qui l'occuperait si fort. La protestation qui nous définit, expliquera-t-il, n'est qu'un phénomène second, le côté critique d'une adhésion, d'une position, d'une affirmation. Notre problème, c'est de maintenir au sein du oui la présence du non; d'obliger le consentement à tenir un perpétuel compte du refus; d'intégrer dans la figure concrète le principe de la négativité. Comment parvenir à l'unité d'un contenu et d'une contestation? Et Tillich de développer son concept d'une 'structure de la grâce' dirigé tant contre l'intellectualisation mélanchtonienne que contre le sacramentalisme catholique. La priorité ne revient ni au connaître, ni à l'être immédiatement livré dans des étants, mais à la manifestation gracieuse de l'Etre dans ses signes».

² Vedere l'ultima frase della nota precedente. Vedere anche il n° 3 del presente capitolo, «La simbolica».

³ Vedere Parte V, cap. I, «La teologia della liberazione».

⁴ Vedere Parte III, cap. I, n. 3, «Il Noi».

⁵ H. Zahrt, *Die Sache mit Gott*, München 1968, S. 396: «Tillichs Methode der Korrelation beruht auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch ist eine wechselseitige Abhängigkeit 'Gott für uns' und 'Wir für Gott'. Wohl ist Gott in seiner ewigen Verborgenheit unabhängig vom Menschen, in seiner Selbstoffenbarung aber tritt er zu ihm in das Verhältnis einer freien, lebendigen Gegenseitigkeit von Person zu Person. Die Begegnung zwischen Gott und Mensch bedeutet 'etwas reales für beide Seiten': Gott handelt, der Mensch reagiert darauf, Gott reagiert seinerseits wieder und so fort. Auf diese Weise entsteht eine lebendige Wechselwirkung zwischen Gott und Mensch. Das gilt sowohl nach der Seite des religiösen Erlebens als auch nach der Seite des theologischen Erkennens».

⁶ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1967, S. 161: «Der Niederlage folgte die Kapitulation und der Versuch eines völligen Neuanfangs auf Grund der Besinnung auf die eigenen Grundlagen in Bibel und Reformation. Heim machte den pietistisch-methodistischen Versuch, den einzelnen Menschen davon zu überzeugen, dass er vor der Alternative 'Verzweigung oder Jesus' stehe. Er gewann 'Erzen'. Althaus (in Fortsetzung der modern-positiven Linie mit starker konfessioneller Ausrichtung) versuchte, der Welt einen Raum lutherischer Lehre (Amtes) und lutherischen Kults abzugewinnen und überliess im übrigen die Welt sich selbst. Tillich unternahm es, die Entwicklung der Welt selbst - gegen ihren Willen - religiös zu

frainteso e assai lontano dall'itinerario proposto dal teologo delle correlazioni. Il fatto stesso di centrare la sua attenzione sulla religione, indica l'ampiezza dell'intento tillichiano. Questo taglio del suo pensiero parte però dalla constatazione –senza illusioni– sull'ambiguità della religione o dei sistemi religiosi¹. Anzi, la scelta dell'autore si ferma proprio sulla religione a causa di questa fondamentale ambiguità che presenta, nell'incontro più schietto di ciò che può esserne il meglio e di ciò che può diventare il peggio. Nell'itinerario percorso dal nostro teologo, la risonanza religiosa ricapitola la zona più delicata e vulnerabile dell'esperienza umana, nel senso sia ultimo che immediato, specificatamente nell'incontro delle due dinamiche. La sua preoccupazione è stata di rivalorizzare questa prospettiva in termini attuali². La religione è la dinamica di un sempre possibile affioramento dell'ultimo, dell'incondizionato e del divino, nell'immediatezza della realtà, la quale è interamente coinvolta in tale dinamica³. Si potrà forse chiamare questo un realismo di fede che tende ad espandere il concetto di religione in di menzioni universali? Si tratta veramente qui di una universalizzazione della visione religiosa? Questo certo è stata l'obiezione barthiana in confronto alla riflessione di P. Tillich⁴. Con tali presupposti e con una tale priorità, Tillich non si iscrive nel processo della 'teologia pluralista'⁵, che si inoltrerà nello studio delle convergenze inter-religiose, al di là della legittimità religiosa da parte cristiana. È vero che il nostro autore spazia la via e prepara il terreno, soprattutto dal punto di vista evangelico. La differenza tra Tillich e l'intento pluralista sta nel fatto che il primo parte dalla cultura per vedervi lo spazio religioso ed i pluralisti partono dalle religioni per valorizzare poi le originarietà delle culture. La cultura viene ancora trattata 'al singolare' e conquista un suo ambito legittimo di fronte alla complessiva estraneità da Dio di ogni genialità umana nella prospettiva riformata. I passi tillichiani erano indispensabili per poter arrivare alle aperture pluraliste, dopo il 'no' così radicale di Barth (cfr supra). Percorrendo i riscontri della teologia del XX secolo, abbiamo visto che l'universalizzazione e la sistematizzazione dell'espressione cristiana sono state messe chiaramente in questione⁶. Non sembra pertanto che il teologo tedesco segua queste prospettive di riflessione cristiana. Forse un modo più giusto di comprendere il suo tentativo sarebbe di situarlo come teologia della mediazione⁷. In essa, non si tratta tanto di stabilire un sistema di articolazione divino-umana, ma di puntualizzare i momenti di incontro, come correlazione, in cui diventa estremamente difficile separare sistematicamente la Presenza divina dall'espressione manifestata. La religione e la sua simbolica

deuten, ihr durch die Religion ihre Gestalt zu geben. Das war sehr tapfer, aber die Welt warf ihn vom Sattel und lief allein weiter; auch er wollte die Welt besser verstehen als sie sich selbst verstand; sie aber fühlte sich völlig missverstanden und wies ein solches Ansinnen ab».

¹ Mc A. Brown, *Introduction*, in P. Tillich, *Ultimate Concern*, London 1962, p. 3: «Paradoxically, Tillich sees religion itself as one of the great dangers of religious life. Why? Because religious systems tend to become rigid with age. And when they become rigid they suppress the inquiry, the dynamic, the love, and the insight that gave them their original inspiration and growth. Continuous individual research for the deepest meaning of rituals and symbols is absolutely necessary to preserve the vitality of religion. And unfortunately all religions tend eventually to defeat and discourage that search, a fact which presents us with the existential problem: How can we restore the meaning of religious symbols and goals which have been challenged and sometimes destroyed by the emergence of technology, bourgeois ways of life, nationalism, and the quasi-religions?».

² B. Mondin, *Le teologie del nostro tempo*, Alba 1976, p. 33: «Con la traduzione del messaggio cristiano in linguaggio esistenziale, Tillich ha offerto una soluzione al problema della 'trasmissione' del cristianesimo, ossia al problema così attuale e sentito della riespressione delle verità cristiane mediante categorie e simboli nuovi, comprensibili dell'uomo moderno».

³ H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1968, S. 426-427: «Der gläubige Realismus führt bei Tillich zu einer universalen Ausweitung des 'Religionsbegriffs'. Wenn das Göttliche und Unbedingte in jedem Augenblick an der Wirklichkeit erscheinen kann, als ihr transzendenter Grund und Sinn, dann hat alles in der Welt eine Beziehung zu Gott, dann gibt es keinen Raum 'neben' dem Göttlichen, dann kann keine Sphäre des Lebens ohne Bezug auf etwas Unbedingtes bestehen, auf etwas, das uns unbedingt angeht».

⁴ H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1968, S. 434: «Aber gerade damit droht der Theologie Tillichs nun auch eine grosse Gefahr. Sie besteht darin, dass Tillich die christliche Offenbarung allenthalben in der Welt findet und auf diese Weise ihre Besonderheit einebnet. Eben das ist Karl Barth lebenslang anhaltender Vorwurf gegen Paul Tillich gewesen. Schon in einer 1923 geführten Auseinandersetzung wirft er Tillich ein allzu 'grosszügig geübtes Generalisieren', einen 'allzu billigen Universalismus' vor. Wenn er Tillichs Schriften lese, sehe er immer eine 'breite Glaubens- und Offenbarungswalze' über alles dahingehen, über Häuser, Menschen und Tiere, als ob es sich von selbst verstünde, dass überall Gericht und Gnade waltet, als ob alles einfach einbezogen ist in die Paradoxie der Christusoffenbarung».

⁵ Cfr il vol. III, *Salvaguardare o riarticolare*, parte I, cap. 2.

⁶ Vedere parte III, cap. I, «La teologia di conciliarità» e parte IV, cap. I, «L'ecclesiologia eucaristica».

⁷ F. Arduzzo - G. Ferretti, *Introduzione alla teologia contemporanea*, Torino 1972, pp. 65-66: «Il fascino della teologia di Tillich sta certamente nel suo tentativo di una teologia della mediazione. Egli muove, nella sua riflessione, dal presupposto che la distanza tra Dio e l'uomo non può essere incolumabile e che il linguaggio di Dio è intelligibile per l'uomo. Il rischio tuttavia della teologia tillichiana è di finire per non salvaguardare a sufficienza né l'autonomia di Dio né l'autonomia del mondo. Non si può negare infatti che le opposte accuse di Barth e di Bonhoeffer non colgano, almeno in parte, nel segno. Barth accusa Tillich di non aver fatto una teologia ma una filosofia e di non aver garantito l'assoluta alterità di Dio; Bonhoeffer accusa Tillich di aver voluto capire il mondo meglio di quanto questo non si capisca da se e di non averne quindi rispettato l'autonomia. È proprio per questi motivi che Tillich, pur avendo avuto grande influenza in America, non ha lasciato dietro di se una scuola. La sua mediazione è infatti così difficile da mantenersi che viene spontaneo domandarsi se i confini tra mondo e Dio non vengano troppo spesso confusi».

formano questo punto d'incontro dove la mutua partecipazione rende ardua l'indicazione di frontiere o di limiti tra Dio e la sua espressività rivelata. Proprio nella capacità, che si dimostra autentica mediazione, e cioè punto di incontro complessivo di elementi diversi, la teologia di P. Tillich potrebbe essere intesa come una teologia della cultura. Lo sforzo, riconoscibile già dall'inizio della sua riflessione, si è portato sul superamento della scissione tra religione e cultura ¹, tanto da essere sospettato di interessarsi maggiormente a fenomeni culturali che alla teologia come tale.

¹ H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1968, S. 429: «In bewussten Gegensatz zu Barth, der mindestens während seiner 'dialektischen Periode' Himmel und Erde, Gott und Welt, Religion und Kultur auseinanderreißt, hat Tillich sich von Anfang seines Wirkens an bemüht, die Kluft zwischen Religion und Kultur zu überbrücken, auch wenn er sich deswegen verdächtigen lassen musste, kein Theologe, sondern ein Kulturphilosoph zu sein, und das galt seit dem Ersten Weltkrieg, in Erinnerung an den Zusammenbruch des liberalen Kulturprotestantismus, als theologische Beleidigung. Aber Tillich steht hier bewusst gegen die reformierte Überlieferung in der deutschlutherischen Tradition, in einer Linie mit Luther, Schleiermacher und Hegel».