

ITINERARIUM

RIVISTA MULTIDISCIPLINARE
DELL'ISTITUTO TEOLOGICO "SAN TOMMASO"
MESSINA – ITALY

71-72

Anno 27 - 2019/1-2



Itinerarium 27 (2019) n. 71-72, gennaio-agosto 2019

Editoriale

CASSARO Giuseppe Carlo, *“Christus vivit” . Una lettera giovane per giovani di ogni età* 13

**Sezione Monografica (a cura di Annunziata ANTONAZZO):
L’officina di Prometeo. Percorso multidisciplinare sul mito**

MACRIS Daniel, *Preveggenza e dolore senza tempo. Alcune note su Prometeo* 21
 BALDARI Luigi, *Il mito di Prometeo nella psicoanalisi* 23
 COZZUCOLI Claudia, *Prometheus, Demiurg der Menschheit* 31
 PARENTE Daniela, *Prometeo e il fuoco del progresso.
 Interpretare il mondo per cambiare il cambiamento* 37
 PARLAGRECO Umberto, *Frankenstein da mostro a icona pop* 47
 GULISANO Paolo, *«Si può fare!». L’imperativo tecnologico e il superamento del limite* 53
 GENSABELLA FURNARI Marianna, *Prometeo e l’Ecce homo in Filippo Bartolone* 57

**Sezione Monografica (a cura di Cesare MAGAZZÙ): La famiglia nella pastorale
del Servo di Dio Cardinale Giuseppe Guarino**

GIOMBANCO Guglielmo, *«Accompagnare – Discernere – Integrare»
dell’Esortazione Apostolica Postsinodale Amoris Laetitia.
Per una pastorale diocesana sull’amore e la famiglia* 75
 SIRNA Concetta, *Annunciare il vangelo della famiglia oggi.
Il messaggio educativo dell’Amoris Laetitia* 97
 MANTINEO Antonino, *La famiglia nella pastorale del Servo di Dio
Cardinale Giuseppe Guarino* 115

Miscellanea

BRANCATELLI Stefano, *La ricezione del Concilio Vaticano II durante l’episcopato
di mons. Giuseppe Pullano, vescovo di Patti dal 1957 al 1977 (seconda parte)* 121
 COSTA Giuseppe, *Galati 4,21 – 5,1: Agar e Sara.
Una rilettura in chiave interreligiosa* 133
 LA ROSA Luigi, *La catechesi biblica di Isabel de Villena (seconda parte)* 147
 CALTAGIRONE Calogero, *Il «diventar» soggettivo in Søren Kierkegaard.
Riconsiderazioni sulla dimensione etico-religiosa per «divenire» umani* 157

Discussioni

ROMEO Roberto, *l’Anacoreta Zancleo. La vita virtuosa dei Santi Nicandro
e compagni del gesuita messinese Antonino Laguidara (1685)* 169
 CIAROCCHI Valerio, *“I doli dū Signuri”. Musiche, canti, voci e rumori rituali
della Settimana Santa in Sicilia: una prospettiva catechetica* 181
 SCARAVILLI Pierangelo, *Lettura liturgica della Sacra Scrittura.
Una proposta metodologica* 199
 PACILÉ Maria Teresa, *Dal soggetto totalitario al soggetto responsabile:
Lévinas e un nuovo paradigma di soggettività* 213

Itinerarium 27 (2019) 71-72, 57-69

PROMETEO E L'ECCE HOMO IN FILIPPO BARTOLONE

Marianna GENSABELLA FURNARI*

1. Prometeo dio della storia

«O luminoso etere, o venti da le rapide ali, o sorgenti de fiumi, sorriso innumerevole delle acque del mare, o terra di tutto madre; e te del sole occhio onniveggente, io qui invoco: guardate che cosa soffro io dio, da dei» (vv. 88-92).¹ Nell'invocazione alla natura, alla sua grandiosa bellezza, che ritroviamo nel *Prometeo incatenato* attribuito ad Eschilo, irrompe «l'io sono di Prometeo»,² il suo titanico, disperato affermarsi come uomo/dio.

Così alla fine degli anni cinquanta Filippo Bartolone³ rilegge uno dei miti più noti del mondo greco, antropomorfo come tanti, ma distinto dagli altri per il suo significare il passaggio dalla preistoria alla storia: «Prometeo vuol essere un dio, ma

* Professore ordinario di Filosofia morale, Dipartimento Civiltà Antiche e Moderne, Università degli Studi Messina.

¹ Riprendiamo la traduzione del Valgimigli (Eschilo, *La trilogia di Prometeo*, 1904), citata da Bartolone in *L'origine dell'intellettualismo dalla crisi della libertà*, U. Manfredi, Palermo 1959; riedito postumo a cura di V. CICERO col titolo *Socrate. L'origine dell'intellettualismo dalla crisi della libertà*, Vita e Pensiero, Milano 1999, ora col titolo *Socrate* in: F. BARTOLONE, *Ontologia e liberazione. Opere edite in vita (1948-1978)*, a cura di V. CICERO - F. FRANCO - M. GENSABELLA, Morcelliana, Brescia 2019, 418. Di seguito citato come *Socrate*, da quest'ultima edizione. Per traduzioni più recenti del testo attribuito ad Eschilo: *Prometeo incatenato* a cura di E. MANDRUZZATO, Edizioni Lindau 2015; *Prometeo incatenato. I persiani. I sette contro Tebe*, tr. di E. Savino, Garzanti 2015.

² Cfr. F. BARTOLONE, *Socrate*, cit., p. 419. Molto ricca appare la bibliografia sul mito di Prometeo nelle note del *Socrate*, tra cui spicca per diversi richiami il testo di K. KERÉNYI, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Mondadori, Milano 1989.

³ Filippo Bartolone (Monforte S. Giorgio (Me) 25.9.1919 - Messina 9.8.1988). Professore ordinario di Filosofia morale, insegna per più di quaranta anni presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Messina. Il suo pensiero, formatosi inizialmente in dialogo con l'assoluto realismo di Vincenzo La Via, si tende tra l'interpretazione dei classici greci e il ripensamento della rivelazione cristiana. Il confronto con filosofi come Rosmini, Heidegger, Barth, Bloch, Pareyson, e con scrittori come Dostoevskij, lo conduce all'elaborazione di un'originale ontologia della libertà. Su di lui si veda: la voce *Filippo Bartolone* nel volume 2 dell'*Enciclopedia Filosofica Bompiani* (Milano 2006), curata da chi scrive; e sempre a mia cura la sezione monografica *Il magistero filosofico di Filippo Bartolone*, "Itinerarium" anno 6 n.11, 1998, con contributi di P. Prini, M. Gensabella Furnari, F. Saija e una lezione inedita su *L'ontologia della libertà: a confronto con L. Pareyson*; l'Introduzione di Vincenzo Cicero al *Socrate*, 1999, cit.; il profilo biografico a mia cura e l'introduzione di V. Cicero in *Ontologia e liberazione*, cit.; il testo a cura di V. Cicero e M. Gensabella, *Filippo Bartolone. Parole e memoria*, "Atti del convegno tenutosi a Messina il 12 dicembre 2018 in occasione dei 30 anni dalla morte del filosofo", Morcelliana, Brescia 2019.

non più il dio della natura: bensì il dio della storia».⁴ La natura invocata nella sua magnificenza dal titano è al tempo stesso la natura da cui vuole trarre fuori gli uomini, rendendoli attraverso il dono del fuoco davvero “uomini”. Il fuoco, infatti, è «ciò per cui solo l’uomo è umano; e tuttavia non è ciò che l’uomo è o ha da sé».⁵

Da questo carattere “altro” del fuoco deriva il carattere doppio di Prometeo. Per un verso è tra tutti gli dei della mitologia greca “il solo *Emmanuel*, più ancora è l’unico salvatore nel senso meno lontano dalla soteriologia cristiana”, poiché il suo dono appare come “un atto redentore che riscatta l’uomo stesso”, traendolo fuori “dall’assurda notte dell’esistenza preistorica”.⁶ Per altro verso Prometeo dona ciò che lui stesso non ha, il suo dono è a monte un furto sacrilego: «codesto dio non ha di divino che il ‘fuoco’: che non gli appartiene assolutamente in proprio, giacché per disporne, a beneficio degli uomini, deve trafugarlo, nascondere alla Divinità e alienarlo, fino ad umanizzarlo, renderlo semplice fattore di potenziamento intellettuale e tecnico dell’uomo». Tra chi dona e ciò che è donato c’è uno scarto non da poco, una differenza che è violata: «Divino è l’oggetto, ma umano il portatore del dono redentivo. Prometeo non ha che libertà e realtà umana».⁸

Chi è dunque Prometeo? Un dio che salva e che proprio per questo può accostarsi, pur con tutte le differenze del contesto della mitologia greca, alla figura cristiana del Salvatore, o un ladro che trafuga qualcosa che è divino, che non appartiene a lui, che rimane ancora dalla parte dell’umano? Dobbiamo celebrarlo come salvatore e come martire per la punizione che il suo gesto salvifico comporta, o considerare giusta la sua punizione e condannarlo a nostra volta come ladro sacrilego?

Titano sospeso tra l’umano e il divino, Prometeo è interpretato da Bartolone nel *Socrate* come figura di quell’errore filosofico che la sua analisi coglie al cuore del pensiero greco: il dono/furto del fuoco è cifra del tentativo di “ridurre l’assolutezza dell’essere alla sua mera, avulsa presenza ideale, è l’ontologismo, è il razionalismo dialetticistico ed è infine l’immanentismo, che più o meno evidenti si notano nella complessa visione intellettualistica del pensiero greco”.⁹

Un’interpretazione quindi che, pur mettendo in luce le potenzialità della figura di Prometeo come colui che consente il passaggio alla storia, volge in negativo per la mancata apertura di quel passaggio alla trascendenza: il suo mito si risolve in un “semplice mitologema dell’esistenza storica dell’umanità nella sua pregiudizievole chiusura in se medesima”.¹⁰

Il testo della fine degli anni cinquanta rilegge quindi il mito di Prometeo all’interno del problema teoretico del rapporto tra l’idea dell’essere e l’essere nella sua assoluta realtà. È lo sfondo teoretico in cui, nello scenario della filosofia cattolica italiana del tempo, tra la critica al neoidealismo e l’assoluto realismo di Vincenzo La

⁴ F. BARTOLONE, *Socrate*, 179.

⁵ *Ibidem*, 180.

⁶ *Ibidem*, 183.

⁷ *Ibidem*, 195.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, 201.

¹⁰ *Ibidem*, 202.

Via,¹¹ Bartolone interpreta i punti di forza e i limiti del pensiero greco, lo stesso in cui va costruendo i primi lineamenti della sua ontologia della libertà.

2. Prometeo figura della volontà di potenza della politica

Diverso, anche se come vedremo, con notevoli consonanze, è lo sfondo teorico in cui si ritaglia la ripresa della figura di Prometeo nel testo della fine degli anni settanta, *Liberazione e responsabilità*. Profondamente mutato è il dibattito filosofico che fa da sfondo, segnato in quegli anni dalla possibilità di un incontro tra cristianesimo e marxismo. Come nota Italo Mancini, alcuni eventi esterni avevano contribuito negli anni sessanta al maturare di una reciproca attenzione tra cristiani e marxisti: per un verso il crollo dello stalinismo, e per l'altro il pontificato di Giovanni XXIII, con l'apertura del Concilio Vaticano II e lo sviluppo del movimento ecumenico.¹² Da qui l'apertura di un dialogo sulla possibilità di incontro tra cristianesimo e marxismo: un dialogo che si svolge in ambito filosofico, teologico, ma anche politico, basti pensare al movimento dei Cristiani per il socialismo, presente anche in Italia.¹³ Il testo *Liberazione e responsabilità* si inserisce nel dibattito, rileggendo uno dei filosofi che più affronta il tema, Ernst Bloch, e ponendo al centro due figure centrali nel marxismo e nel cristianesimo: Prometeo e Cristo. Lo sfondo è teorico, quindi,

¹¹ A Vincenzo La Via, in confronto serrato con Rosmini, Bartolone dedica la terza parte del volume *Struttura e significato nella storia della filosofia*, Patron, Bologna 1964, ora in: *Ontologia e liberazione*, cit., vol. II, 625-834; il terzo capitolo del testo *Metafisica e pensiero contemporaneo*, Spes, Milazzo 1968, ora *Ibidem*, 886-909; i saggi *Vincenzo La Via e la problematica di fondo del Kantismo*, in AA. VV., *Omaggio a Vincenzo La Via*, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Catania 1969; *Vincenzo La Via*, in "Annuario del Centenario dell'Istituto Magistrale 'R. Bonghi'", Assisi 1980. La posizione critica di Bartolone rispetto all'assoluto realismo di La Via è ripresa e condivisa da Pietro Prini nel testo *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Gius. Laterza & Figli, Roma-Bari 1996. Sul rapporto del pensiero di Bartolone con quello di La Via vedi: P. PRINI, *Filippo Bartolone e il significato ontologico della libertà*, in *Il magistero filosofico di Filippo Bartolone*, 21-29.

¹² Cfr. I. MANCINI, *Introduzione a J. LOCHMAN, Cristo o Prometeo?*, tr.it. F. Gentiloni Silveri, Cittadella Editrice, Assisi 1975, 8. Sull'impatto del dibattito su cristianesimo e marxismo nella filosofia cattolica italiana cfr. A. BAUSOLA, *Neoscolastica e spiritualismo*, in E. GARIN, M. DAL PRA, G. BEDESCHI, A. BAUSOLA, V. VERRA, *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, par. 5, *Cristianesimo e marxismo*, 309-314.

¹³ Il movimento dei Cristiani per il Socialismo (CPS) nacque in Cile all'inizio degli anni Settanta e si diffuse in molti paesi europei, tra cui l'Italia. Il movimento rappresenta "un esempio della contaminazione tra cristianesimo e marxismo che caratterizzava quel periodo" (D. SARESELLA, *Cattolici a sinistra*, Gius. Laterza & Figli, Roma-Bari 2011, 140). Tra i protagonisti in Italia spicca Giulio Girardi, sostenitore di un rapporto dialettico tra marxismo e cristianesimo (cfr. G. GIRARDI, *Marxismo e cristianesimo*, Cittadella Editrice, Assisi 1968; IDEM, *Cristiani per il socialismo. Perché?*, Cittadella, Assisi 1975). Ostacolato dall'episcopato cileno e italiano, il movimento CPS ebbe vita breve e, sebbene mai formalmente sciolto, risentì del 'riflusso' che contraddistinse la sinistra tra la fine degli anni Settanta e gli anni Ottanta (cfr. D. SARESELLA, *Cattolici a sinistra*, 142). Per la storia del movimento cfr. J. RAMOS REGIDOR, *Cristiani per il socialismo: storia, problematica e prospettiva*, Mondadori, Milano 1977. Filippo Bartolone, pur conoscendo il movimento, e in particolare le tesi di Girardi, non vi aderì.

ma profondamente mutato e, seguendo lo spirito del tempo, si declina anche come riflessione etica sul rapporto tra religione e politica.

Qual è la tensione etica che anima la politica? Quali gli obiettivi che si prefigge e che ha finora raggiunti? Secondo Bartolone, la politica non è riuscita sinora, con l'affermarsi del liberalismo, ad andare oltre l'affermazione del «pari diritto di tutti alla libertà fondamentale e 'formale'». ¹⁴ Né d'altra parte il marxismo ha dato risposte eticamente più forti, dal momento che l'istanza di giustizia sociale portata avanti contro e oltre il liberalismo «non si è concretata, in modo determinante, in realizzazioni eticamente significative». ¹⁵ Portando il peso dell'eredità del liberalismo, la rivoluzione socialista non è riuscita a superare il formalismo e l'arbitrarietà con un messaggio di libertà sostanziale. Piuttosto, nel vano tentativo di superare la giustizia formale del liberalismo, il marxismo è giunto ad un «totalitarismo politico o statualistico, che ne soffoca sotto il sovraccarico delle proprie strutture autocratiche e burocratiche, le potenzialità eticamente evincibili ed evolvibili». ¹⁶

Ma quali sono le ragioni di questa incapacità etica della politica? Quale tensione la sostiene e la guida, impedendole di giungere ad una libertà e ad una giustizia che non siano solo formali? Il mito di Prometeo diviene nel testo la chiave per interpretare la «radice di ogni prevaricazione amorale e atea della politica». ¹⁷ «Santo e martire del calendario filosofico» per Marx, ¹⁸ figura significativa nel dibattito su cristianesimo e marxismo, dove appare identificata o contrapposta a Cristo, ¹⁹ Prometeo è ripensato da Bartolone come la cifra della volontà di potenza che insidia in profondità la politica, rendendola non un *potere per l'uomo*, quanto piuttosto un *potere dell'uomo sull'uomo*.

Riprendendo, come nel testo degli anni cinquanta, il mito dal *Prometeo incatenato* attribuito ad Eschilo, Bartolone vede nel titano la raffigurazione della «terrestrità dell'uomo nel suo autopotenziamento estremo». ²⁰ L'interpretazione segue quindi la lettura critica data vent'anni prima, ma con un accento, una ricaduta diversi: Prometeo rimane figura di una chiusura nell'immanenza che, identificata nel *Socrate* con l'assolutizzarsi della storicità, è rivisitata in *Liberazione e responsabilità* in chiave politica. Il simbolo marxista della speranza che l'uomo possa superare da sé la sua alienazione diviene in Bartolone cifra della tensione negativa di una politica avulsa da un contesto assiologico: «Prometeo simbolizza in sé il destino della politica prevaricante (...), non meno di Zeus, rappresenta una forza inevitabilmente arbitra-

¹⁴ Cfr., F. BARTOLONE, *Liberazione e responsabilità*, Peloritana Editrice, Messina 1978, ora in: *Ontologia e liberazione*, cit., vol. II, 1256.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, 1255.

¹⁸ Cfr. K. MARX, *Dissertazione del dottorato, Prefazione*, in appendice ad A. SABETTI, *Sulla fondazione del materialismo storico*, La Nuova Italia, Firenze 1962, 334.

¹⁹ In *Liberazione e responsabilità* troviamo solo un fugace riferimento in nota al testo di J.M. LOCHMAN, *Cristo o Prometeo?*, cit. L'interpretazione che Bartolone dà della figura di Prometeo è ripresa mettendola a confronto con quella di Lochman nel testo di P. SALVATORE, *Prometeo e Cristo*, Aracne, Roma 2016, 146-159.

²⁰ F. BARTOLONE, *Liberazione e responsabilità*, 1254.

ria ed infine tirannica che si ritorce contro se stessa. Egli incarna (...) la zeusità (...) giunta alle estreme conseguenze negative della propria volontà di potenza».²¹

Se nel testo degli anni cinquanta il mito era letto come “uno scandalo teologico”, uno «scandalo in famiglia, nell’immensa famiglia politeistica della religiosa mitologia ellenica dell’età di Eschilo»,²² in *Liberazione e responsabilità* lo scandalo assume i toni di uno scontro ai vertici di tipo politico. Prometeo si contrappone ad un “dio signore”, Zeus che «configura in sé una potenza prevalentemente politica, che viene assolutizzata mitologicamente».²³ L’impresa prometeica di “rubare” a questo dio signore il fuoco per darlo agli uomini potrebbe apparire, quindi, cifra di un passaggio positivo da un’alienazione dell’umano nel divino, l’alienazione messa in luce da Feuerbach, ad una riappropriazione dell’umano. Ma in effetti non si ha in Prometeo che il passaggio da un’alienazione all’altra: «all’estraniamento del divino indebitamente calato nell’umano»²⁴ corrisponde l’estraniamento dell’uomo che, attraverso il furto del fuoco, appare un uomo che vuole egli stesso “indiarci”. Colui che nel mito ruba il fuoco agli dei per gli uomini, non è allora né un santo, né un martire, ma il protagonista di “un tentativo di ominizzazione e di civilizzazione” che, in quanto fondato su una “deificazione dell’umano”, ha in sé un’ illimitata volontà di potenza, che non può non rivolgersi contro l’uomo stesso.

I due ministri di Zeus che incatenano Prometeo, *Kratos* e *Bia*, Potere e Violenza, «rappresentano quella che, almeno di fatto, è stata ed ancora è la caratteristica dell’azione politica, quando questa mira, come al limite, non sa non mirare, ad imporsi ad ogni costo».²⁵ Ministri di Zeus, Potere e Violenza sono figure di quella “zeusità” che passa dal dio signore al Titano: figure non esterne, quindi, ma interne a Prometeo stesso.

Da Zeus a Prometeo, e da Prometeo a Zeus, corre un desiderio che è volontà del potere e del pre-potere. La liberazione dell’uomo che Prometeo prefigura è una liberazione inficiata da un vizio d’origine: libera l’uomo dalla sottomissione ad un dio signore, in cui si è indebitamente trasposto e assolutizzato il potere politico, ma non lo libera dalla violenza implicita nell’assolutizzazione di quel potere. Sottraendo il fuoco ad un dio violento e tiranno, Prometeo lo dà all’uomo, cercando di farlo dio, rendendolo quindi altrettanto violento e tiranno: non si esce, insomma, dalla logica della volontà di potenza. La liberazione configurata dal “furto” porta con sé un germe di violenza, da cui non può che venire violenza: l’imprigionamento da parte di *Kratos* e *Bia*.

3. Politica e religione

Da Prometeo alla politica, dal mito a ciò di cui il mito è figura, vediamo come “l’esaltazione incondizionata dell’avulsa politica” ponga questa «in conflitto con se

²¹ *Ibidem*, 1256-1257.

²² Cfr. F. BARTOLONE, *Socrate*, cit., 418.

²³ F. BARTOLONE, *Liberazione e responsabilità*, cit., 1254.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, 1253.

stessa come volontà di potenza che, non avendo altro fine al di là di sé, appare priva di un valore capace di orientarla e disciplinarla eticamente». ²⁶ Il fuoco rubato agli dei diviene cifra della caduta di un valore “altro” che inveri ed orienti la politica. Priva di questo, la politica appare come «potere brutto che (...) per imporsi ad ogni costo, come la dantesca ira infernale, si volge contro se medesima colpendo il proprio contenuto umano». ²⁷ In un’impresa politica che miri solo ad un auto-potenziamento dell’umano, il “voler potere” incatena la libertà, come *Kratos* e *Bia* incatenano Prometeo. Da qui l’emergere, nell’orizzonte vuoto di significato di una politica ridotta ad avvalersi di mere strutture, di quell’angoscia che già Leopardi aveva messo in luce nella sua sarcastica, nichilistica, interpretazione del prometeismo. ²⁸

Dove conduce questa critica al prometeismo, metafora di una critica ad una politica priva di una prospettiva valoriale che la trascenda? Non c’è qui il rischio di una negazione dell’autonomia della sfera politica, di un tentativo di sottomettere quest’ultima alla religione? Il rapporto tra politica e religione è uno dei *fil rouge* di *Liberazione responsabilità*, un filo intrecciato ad un altro, il confronto con le tesi sostenute da Ernst Bloch in *Ateismo nel cristianesimo*: ²⁹ entrambi fanno da sfondo e sostengono l’interpretazione della figura di Prometeo e la contrapposizione ad essa della figura dell’*Ecce homo*. La contrapposizione delle due figure si inserisce nell’intenso dibattito filosofico-teologico, ma anche politico sulla possibilità o meno di un incontro tra cristianesimo e marxismo, e dà ragione delle perplessità del pensatore sui termini e i limiti di tale incontro.

Le più evidenti riguardano il rischio di una collusione/confusione ideologica tra politica e religione. In *Liberazione e responsabilità* la politica deve avere un suo spazio, un suo luogo: «il luogo geometrico della politica è quello in cui si pensa, si parla, si agisce peculiarmente per costruire la città dell’uomo nella sua distinta secolarità». ³⁰ La politica non è quindi subordinata alla religione, non è “omogenea” ad essa: la distinzione salva l’una e l’altra sfera dal rischio di una caduta nell’ideologia. E tuttavia Bartolone rende sottile, per certi versi ambigua, la distinzione: rispetto alla religione la politica infatti non è omogenea, ma non è nemmeno “eterogenea al punto da risultarne del tutto indipendente e dotata di una sua autosufficienza”. ³¹ Cosa significa questa non autosufficienza della politica che sembra attutire e rendere dubbia la sua autonomia? In realtà Bartolone vuole evitare che la politica sia priva di un rinvio ad una dimensione altra, che si assolutizzi, divenendo valore unico, di un uomo divenuto dio a se stesso.

Mentre riconosce il valore positivo della politica come “liberazione dal subumano”, Bartolone evidenzia il rischio che sia dominata dall’ambizione ad un auto-potenziamento dell’umano, «avulso dalla radice e dal fine autentici della valenza di

²⁶ *Ibidem*, 1258.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Cfr. *Ibidem*, 1260; cfr. G. LEOPARDI, *La scommessa di Prometeo*, in *Operette morali, Tutte le opere*, Firenze 1969, I, 102-7.

²⁹ Cfr. E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo* (1968), tr.it. F. Coppellotti, Feltrinelli, Milano 1977.

³⁰ F. BARTOLONE, *Liberazione e responsabilità*, cit., 1283.

³¹ *Ibidem*.

fondo dell'esistere, e quindi incentrato in un modello di umanità, che risulta, in ultimo, una mitica identità oppressiva ed oppressa». ³² È quindi la indebita "simbiosi di politica e religione" a portare in sé il germe della violenza, una simbiosi che Bartolone denuncia, sia nella cifra della politica che si fa religione, ponendosi come valore unico, sia in quella della religione che si fa politica, ossia della teocrazia. ³³ Al fondo della politica assolutizzata la sua lettura rinviene un *eros* prometeico che persegue la "definitiva identità dell'uomo": un *eros* che, dal momento che questa identità non può mai darsi, diviene "forza dirompente e spezzata", *hybris*, violenza, che "inventa e persegue un *ethos* da risentimento". ³⁴

L'alienazione che ritroviamo nella vita politica, e che la consegna ad un destino di pre-potere, non è allora, come vuole Marx, un'alienazione economica, quanto, come pensava Feuerbach, un'alienazione religiosa, che è però interpretata, andando oltre Feuerbach, come l'estraniarsi dell'uomo non in un Dio trascendente, ma in un'essenza umana divinizzata. ³⁵ Per Bartolone è proprio da questo sé mitico che occorre liberarsi: poiché l'esistente non si afferma mai "in un sé che ne esprima la sufficiente identità", ma ha sempre il suo significato "davanti a sé", l'uomo è insaziabile "fame di identità". ³⁶

4. Ateismo e cristianesimo: a confronto con Ernst Bloch

Ed è proprio sul tema dell'identità che il confronto con Bloch diviene serrato ed entrano in gioco le figure di Cristo e di Prometeo. Vi è una verità condivisibile nel rapporto stretto che Bloch vede tra ateismo e cristianesimo, quasi una reciproca appartenenza, quando dice che "solo un ateo può essere un buon cristiano" ed anche che "solo un cristiano può essere un buon ateo"? ³⁷

Dipende da come si interpreta l'affermazione di Bloch, in particolare su due punti fondamentali: la sua rivisitazione del concetto di dio, e la sua interpretazione della figura di Cristo. La differenza tra gli dei pagani e il Dio cristiano faceva denominare *atheoi* i martiri cristiani sotto l'impero di Nerone, come Bloch ricorda, ³⁸ e come Bartolone non manca di ricordare a sua volta in *Liberazione e responsabilità*. ³⁹ Ma il problema è come intendere quella differenza tra le due concezioni del divino.

Bloch rilegge la Bibbia cercandone l'anima di verità attraverso la *sua* idea di dio come ideale ipostatizzato dell'essere umano non ancora attuato nella sua realtà e l'idea strettamente connessa di un "trascendere senza trascendenza". ⁴⁰ Si tratta quin-

³² *Ibidem*.

³³ Cfr. *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, 1274.

³⁵ Cfr. *Ibidem*, 1267-1269.

³⁶ *Ibidem*, 1266.

³⁷ E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., Prefazione, 33.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Cfr. F. BARTOLONE, *Liberazione e responsabilità*, 1287.

⁴⁰ E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., 114.

di di contrapporre da una parte Zeus «che dopo aver inchiodato Prometeo alla rupe si installò nel trono di Dio, perché Dio nella trascendenza»,⁴¹ e dall'altra il Dio biblico dell'Esodo, facendo emergere come momento di verità di quest'ultimo «il momento anti-faraonico e cristocentrico contro il servaggio degli idoli».⁴² Una lettura volutamente eretica della Bibbia, su cui un ateismo non banale può concordare,⁴³ consente a Bloch di ritrovare dietro il volto del Dio biblico l'utopia di un uomo giunto all'identità: «rinunciando a quel superiore che è posto lassù nel cielo di Zeus assumiamo in cambio il volto del nostro vero istante (*nunc stans*), 'il volto svelato' *potentialiter* di quel che ci sta dinanzi».⁴⁴

In *Ateismo nel cristianesimo* si ha, come nota Bartolone, una rivalutazione «della religione come mito che, ateisticamente inverato, esce dalla sua 'miticità' teologica per entrare nella sua autentica sostanza e funzione utopica».⁴⁵ Mettendo in luce "l'eredità sovversiva" della "*biblia pauperum*",⁴⁶ Bloch rintraccia nella religione una tendenza inversa a quel legame indietro con un'origine trascendente, che la segnava alla lettera come "re-ligio":⁴⁷ una tendenza in avanti verso ciò che per la Bibbia è "il nostro volto svelato" e che per la sua filosofia è "il diventare identici".⁴⁸

Vi è però un'altra interpretazione della differenza tra il concetto del divino dei pagani e quello cristiano che Bartolone mette in luce: una differenza che giustifica la denominazione dei cristiani come atei, inversa a quella blochiana, per il suo insistere sulla trascendenza. È la differenza tra un divino inteso come volontà di potenza, Zeus il dio signore che si contrappone a Prometeo e lo punisce, lo inchioda dall'alto, e il Dio cristiano, in cui la trascendenza è affermata come radicale alterità dall'uomo, e che si dà come «libertà nella verità e verità nella libertà e non è perciò mai forza arbitraria o cieca, che debordi al di là della verità o sia impari ad essa».⁴⁹ Di fronte a questo Dio che si rivela come verità trascendente, risolutamente altra dall'uomo, parlando alla sua libertà, atei e cristiani possono trovare spazi di incontro nella ricerca libera della verità.⁵⁰

Il Dio cristiano è però un Dio che si fa uomo ed è anche qui, nella figura di Cristo che l'incontro tra atei e cristiani può aver luogo, dando al tempo stesso adito a fraintendimenti. Cristo è anche il "Gesù per gli atei". Lo è perché parla con tutti,

⁴¹ *Ibidem*, 29

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, 30.

⁴⁴ *Ibidem*, 114.

⁴⁵ F. BARTOLONE, *Liberazione e responsabilità*, cit., 1269.

⁴⁶ E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., 114.

⁴⁷ *Ibidem*, 31 e *passim*.

⁴⁸ *Ibidem*, 33.

⁴⁹ F. BARTOLONE, *Liberazione e responsabilità*, cit., 1242.

⁵⁰ Con toni che evocano la scommessa di Pascal Bartolone scrive: "In quanto essere per Dio, l'uomo è questa libertà. Il messaggio cristiano esprime (...) questa verità: che ha anche una dimensione laica (...). Essa è il luogo di un invito rivolto a chiunque non voglia rinunciare alla riprova di essere, al limite dell'esistenza, ancora positivamente libero. È, infatti, l'invito a scommettere che, al confine del possibile storico-fattuale, si incontra, non l'assurda illibertà totale del niente, ma ancora un'economia, anzi un'interminata economia di libertà" (*Ibidem*, 1361).

incontra tutti, non disdegna di andare a casa dei peccatori, ma si rivela a tutti, abbattendo ogni barriera creata dai poteri e dai saperi del tempo. Lo è perché predica e soprattutto pratica un amore in cui ognuno è prossimo, anche lo straniero, anche il nemico: «Gesù è per tutti, quindi anche per gli atei».⁵¹

Ma lo è anche per un'altra profonda ragione: il Gesù degli atei è il Gesù che sperimenta l'angoscia della morte nel Getsemani, che lamenta l'abbandono di Dio sulla Croce.⁵² Figlio di Dio ma anche Figlio dell'uomo, Gesù parla al cuore dei non credenti⁵³ dal profondo della sua umanità: li interpella, si fa vicino attraverso la sua sofferenza, la sua croce. In Lui e per Lui il Dio biblico si svuota di ogni potenza per rivelare l'onnipotenza del suo amore.

Ma non è questo il Cristo che Bloch riscopre nella Bibbia come figura in cui ateismo e cristianesimo possono incontrarsi. Il Cristo di Bloch è piuttosto una figura prometeica: non "agnello", ma "serpente", come sostenevano gli ofiti,⁵⁴ non un mite rabbi, ma un profeta pronto alla lotta per i poveri, i sofferenti, gli emarginati, contro i ricchi, i potenti, simbolo di un'umanità emancipata, il «ribelle Gesù, eretico per eccellenza»,⁵⁵ che non pone un dualismo tra questo mondo e l'altro, in modo che questo possa rimanere immutato. In Lui Bloch vede culminare una tensione che anima la Bibbia e che va dal "grido ribelle mai ripagato *'eritis sicut deus, scientes bonum et malum'*" del serpente, al Dio del rovelto ardente, rivisitato come un "io sarò quello che io sarò",⁵⁶ e che giunge sino alla "parola enigmatica figlio dell'uomo posta in Jahvè ed al posto di Jahvè".⁵⁷

Il Cristo che in *Ateismo nel cristianesimo* prefigura l'avvento utopico di un uomo che si è ritrovato non è il Cristo della croce, in cui l'umanità appare umiliata, ma il Cristo dell'avvento del Regno. Bloch contesta la tesi con cui Paolo ribalta la catastrofe della croce, affermando che Cristo non libera e redime "nonostante la croce", ma proprio "attraverso la croce".⁵⁸ La "pazienza della croce" appare a Bloch «tanto degna di essere raccomandata agli oppressi e tanto piacevole per gli oppressori, che corrisponde nel suo insieme all'*incondizionata obbedienza dinanzi all'autorità* come se essa in sé e per sé provenisse da Dio»,⁵⁹ Bloch, come nota Bartolone, «non riesce ad apprezzare la sarkica politica 'debolezza' attraverso cui il patire oblativo di Cristo esprime un valore».⁶⁰ La sua chiave di lettura, centrata su

⁵¹ Cfr. J. LOCHMAN, *Cristo o Prometeo?*, 47.

⁵² Cfr. F. BARTOLONE, *Valenze esistenziali del cristianesimo*, Peloritana Editrice, Messina 1968, cap. I, *Cristianesimo e ateismo in Dostoevskij*, ora in: *Ontologia e liberazione*, cit., vol. II, 991-1035. Su questo cfr. F. FRANCO, *Il dramma dell'ateismo. Filippo Bartolone interprete di Dostoevskij*, in «Theologica & Historica» 23 (2014) 105-130.

⁵³ Cfr. X. TILLIETTE, *Il Cristo dei non-credenti e altri saggi di filosofia cristiana*, a cura di G. Lorizio, AVE, Roma 1994.

⁵⁴ Cfr. E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., 220-226. Cfr. la dura critica a Bloch di X. Tilliette in *Il Cristo dei non credenti*, 96-97.

⁵⁵ E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., 177.

⁵⁶ *Ibidem*, 32.

⁵⁷ *Ibidem*, 198.

⁵⁸ *Ibidem*, 209-215.

⁵⁹ *Ibidem*, 214.

⁶⁰ F. BARTOLONE, *Liberazione e responsabilità*, cit., 1270.

un “trascendere senza trascendenza”, gli impedisce di cogliere un valore che rinvia a un regno che “non è di questo mondo”. Non c’è in Bloch solo una preferenza per il Cristo dell’avvento del Regno, ma un capovolgimento di segno che gli fa vedere il Regno stesso non nell’*eschaton* ma nell’*ou-topos*, e la figura del Cristo come una figura segnata prometeicamente,⁶¹ che rimane all’interno della logica dell’*eros*.

Anche Lochman nel suo *Cristo o Prometeo?* evidenzia come Bloch non abbia compreso l’importanza essenziale della croce nel messaggio cristiano,⁶² avanzando una rilettura a suo avviso più fondata biblicamente, e che tuttavia dia luogo non ad un *aut aut* tra Cristo e Prometeo, ma ad un *et et*, tra le due figure, lasciando così spazio al dialogo tra marxismo e cristianesimo. Se non si può identificare Cristo con Prometeo, è tuttavia possibile trovare posto per Prometeo non solo nel calendario marxista ma anche in quello cristiano.⁶³ Ad avviso di Lochman è anzi necessario trovare questo spazio, dal momento che «la chiesa cristiana ha abbandonato la via degli apostoli e dei profeti, cioè la via della salvezza, della pace, della giustizia nella storia».⁶⁴ Far posto a Prometeo, vedere la sua figura come non alternativa a quella di Cristo, significa contestare l’identificazione netta tra *hybris* e peccato, evidenziando come per il cristiano sia peccato anche l’inerzia, la tiepidezza, l’indifferenza.⁶⁵ Significa anche richiamare la Chiesa al suo impegno nel mondo: un impegno che possiamo interpretare come politico, nel senso lato, e al tempo stesso pieno del termine.

5. L’Ecce homo

Ma è proprio necessario fare posto a Prometeo per richiamare i cristiani ad un impegno politico in questo mondo? Non basta Cristo? Diversamente da Lochman, la cui lettura rimane dietro le quinte di *Liberazione e responsabilità*, Bartolone segue la via più tradizionale dell’*aut aut* tra Prometeo e Cristo, considerando come del tutto negativa la *hybris* di cui è figura Prometeo e contrapponendole l’*agape* di cui è figura l’*Ecce homo*. A sbarrare l’altra strada più innovativa dell’*et et*, percorsa da Lochman è la chiusura nell’immanenza - sia chiusura nell’orizzonte della storia, come nel *Socrate*, o chiusura di una politica ripiegata su se stessa, come in *Liberazione e responsabilità* - di cui Prometeo è figura. Una chiusura a cui si contrappone l’apertura alla trascendenza del sacrificio di Cristo, Figlio di Dio che si fa uomo, fino alla morte e alla morte in croce.

C’è da chiedersi perché Bartolone abbia scelto l’*Ecce homo* e non il Cristo in croce. Credo si possa avanzare l’ipotesi che il motivo sia che questa figura segna l’inizio della Passione, il momento in cui la vita di Gesù si capovolge: il Messia che

⁶¹ Sul prometeismo del Cristo in *Ateismo nel cristianesimo* vedi, oltre il testo di LOCHMAN citato (59-79): G. CUNICO, *Critica e ragione utopica. A confronto con Habermas e Bloch*, Marietti, Genova 1988, 125-144.

⁶² J. M. LOCHMAN, *Cristo o Prometeo?*, cit., 73-75.

⁶³ *Ibidem*, 82.

⁶⁴ *Ibidem*, 86.

⁶⁵ *Ibidem*, 90-91.

aveva guarito storpi, ciechi, muti, liberato gli indemoniati, riportato in vita i morti, ora non può più nulla. È legato, spogliato, flagellato, esposto agli insulti, agli schiaffi, agli sputi. Non può far nulla per sé, Lui che ha fatto tanto per altri? Non può o non vuole? Perché si arrende al potere? Perché non si ribella? Dov'è la sua forza? E dov'è il popolo che cantava l'osanna e lo benediceva mentre saliva a Gerusalemme? Dove sono i suoi discepoli? Dov'è Pietro? E perché semplicemente non sottrae la sua presenza agli uomini di un potere ingiusto, come aveva fatto altre volte, quando l'ora non era ancora giunta?

Ora è giunta. E il potere di Cristo c'è ancora, ma ha cambiato segno, così come la forza di attrazione che viene da Lui, il Messia, colui che viene nel nome del Signore. È la potenza dell'impotenza, è la solitudine che non si traduce in isolamento, ma in una più forte irradiazione di amore. Scrive Bartolone: «L'uomo umiliato e offeso, che Pilato presenta agli accusatori, è indubbiamente solo, ma non è isolato e non è isolabile». ⁶⁶

Quante volte mi sono interrogata su queste parole senza capirne il senso e tuttavia intuendo che nell'apparente ossimoro "solo-non isolato", si nascondesse un significato profondo, così come nell'altro, la "potenza dell'impotenza". E il significato è proprio il capovolgimento di segno che fa dell'*Ecce homo* una "presenza sfida": una sfida inversa a quella di Prometeo, non quella dell'*eros* umano che spinge il titano a volersi dio, ma quella dell'*agape*, dell'amore che discende da Dio all'uomo, che muove il Figlio di Dio a farsi uomo, accettando tutta la debolezza della nostra umanità.

Così l'*Ecce homo* appare come figura di quel mistero della *kenosis*, dello svuotamento di Dio, che fa del cristianesimo una religione rivoluzionaria: «Il vangelo annunzia l'uomo Dio come l'uomo in cui è Dio, ma in cui Dio si è svuotato di sé; sicché colui che appare non è il 'signore' ma il 'servo'». ⁶⁷ Da questa estrema debolezza deriva un'estrema forza: è la "potenza dell'impotenza", la forza dirompente dell'*agape* che "parte da Dio per umanizzare in modo rivoluzionario l'uomo". ⁶⁸

Se Gesù avesse continuato a fare miracoli, se ne avesse fatto per sé, come gli chiedevano fino alla fine, sulla croce, non avrebbe capovolto fino in fondo la cifra del potere: possibilità sì, ma possibilità che doveva, per mostrarsi al limite, attraversare il limite, per mostrarsi possibilità di vincere la morte, attraversare la morte, per salvare tutti, farsi tutto a tutti.

Così nell'*Ecce homo* Cristo appare, contro l'interpretazione di Bloch, non come il profeta ribelle, ma in tutta la suprema mitezza dell'agnello. E tuttavia lo splendore della sua figura non diminuisce, ma al contrario irradia più luce: lo svuotamento di ogni potere divino lascia emergere l'umano che è in Cristo, e fa sì che come mai prima Dio sia "con noi". Con noi nella sofferenza, nelle offese, nelle ingiustizie, con noi nell'impotenza di fronte al male, con noi nella fede/speranza che tutto, e per

⁶⁶ F. BARTOLONE, *Liberazione e responsabilità*, cit., 1278.

⁶⁷ *Ibidem*, 1352-1353. Sulla differenza radicale tra il dio pagano e il dio cristiano cfr. anche il testo, sempre di Bartolone, *Momenti essenziali della filosofia morale*, I, Messina Editrice Peloritana 1969, ora in *Ontologia e liberazione*, cit., vol. II, 1353.

⁶⁸ F. BARTOLONE *Liberazione e responsabilità*, cit., 1353.

prima la nostra umana debolezza, possa capovolgersi di nuovo. Se, come dice Marx, «essere radicali significa prendere le cose alla radice e la radice di tutte le cose è l'uomo»,⁶⁹ il cristianesimo è un messaggio che va alla radice della radice, che scava al di là dell'essenza umana, nel vuoto d'identità, proprio attraverso la *kenosis* di Dio e la *metanoia* dell'uomo. L'umiliarsi di Dio nell'*Ecce homo* «riconde alla radice prima dell'esistenza, dove la metanoia capovolge la direzione prevaricante dell'eros religioso».⁷⁰

6. L'esodo dal sé

Il problema dell'identità si tende allora tra due inverificabili: il volto «significativo dell'uomo», che non è verificabile per difetto, e il volto di Dio che «non è verificabile per eccedenza».⁷¹ È questa tensione che si ritrova nella prima lettera di Giovanni: «E non è ancora apparso quello che noi saremo. Ma noi sappiamo che ciò apparirà, che gli saremo eguali; poiché lo vedremo come egli è. E chiunque ha tale speranza in lui, purifica se stesso come egli è puro» (*I Giovanni* 3, 2). È possibile, come fa Bloch, interpretare Colui che apparirà come il “figlio dell'uomo”, inteso «come nostra vera radicalizzazione ed identificazione che può apparire solo alla fine della storia».⁷² Ma perderemmo l'essenziale del messaggio di Cristo, la differenza tra l'*ou-topos* e l'*eschaton*, tra una speranza impaziente, quella che riponevano in lui come messia politico del popolo di Israele, e la speranza incentrata in un Regno che non è di questo mondo,⁷³ anche se è seme che lievita nel mondo. Una perdita di differenza che è anche, per Bartolone un'indebita confusione tra “principio speranza” e “principio potenza”.⁷⁴

Il cristianesimo rimane ancorato ad una speranza che, come Bartolone amava ripetere con Paolo, è *spes contra spem*: speranza di cose che non si vedono, affermazione convinta di una fede in quella trascendenza del divino, esclusa dalla prospettiva di Bloch. Una trascendenza che non è necessariamente, come sembra al filosofo di *Ateismo nel cristianesimo*, il Dio di lassù che occorre eliminare per rompere il legame all'indietro della re-ligio. All'inverso è proprio a partire dalla riaffermazione della trascendenza di un Dio che è *kenosis*, svuotamento di sé, che è possibile per Bartolone, un discorso radicale sull'identità dell'uomo, non come “esodo verso il sé”, come vuole Bloch, ma come “esodo dal sé”: un esodo che sia insieme un percorso di liberazione dai falsi miti dell'io e di massima responsabilizzazione verso l'altro.

⁶⁹ Cfr. K. MARX, *Critica della filosofia del diritto di Hegel, Introduzione*, tr. it. in K. MARX- A. RUGE, *Annali franco-tedeschi*, ed. Del Gallo, Milano 1965, 134.

⁷⁰ F. BARTOLONE, *Liberazione e responsabilità*, cit., 1353.

⁷¹ *Ibidem*, 1264.

⁷² E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., 329.

⁷³ Sulla speranza cristiana cfr. F. BARTOLONE, *Liberazione e responsabilità*, cit., 127; cfr. anche di Bartolone *Valenze esistenziali del cristianesimo*, cit., 975-990.

⁷⁴ Cfr. F. BARTOLONE, *Liberazione e responsabilità*, cit., 1275.

A partire dalla trascendenza del Dio che si fa uomo, il movimento discensionale dell'*agape* dà al messaggio cristiano un senso che demistifica il potere prevaricante, la violenza insita nella tensione possessiva dell'*eros*, quella violenza che impedisce alla politica di portare avanti la sua anima etica. Sottraendosi al peccato della *hybris*, ma anche all'altro opposto del quietismo, dell'indifferenza, chi vive il messaggio di Cristo avvertirà la responsabilità di agire *nel mondo*, senza essere *del mondo*, avendo come fine una "più che giusta giustizia".⁷⁵ «L'esistenza evangelica» scrive Bartolone, «si indirizza a tutti gli uomini per farsi tutto a tutti (...). La sua pienezza è costituita dalla sovrabbondante valenza dell'*agape* (...) il suo paradigma (...) è Gesù, in particolare l'*Ecce homo* (...). L'esistenza quale *agape* è infinitamente più che giusta verso l'altro (...)».⁷⁶

Dal capovolgimento di segno dal dio/Zeus al Dio/servo deriva un messaggio che è quello del farsi non uguali, ma servi l'uno dell'altro: «Ma voi non fatevi chiamare 'rabbì', perché uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli. E non chiamate nessuno 'padre' sulla terra, perché uno solo è il padre vostro, quello del cielo. E non fatevi chiamare 'maestri', perché uno solo è il vostro Maestro, il Cristo. Il più grande tra voi sia vostro servo» (Mt 13,8-12).

Da qui deriva sia la crisi di ogni autoritarismo che l'affermazione di quell'unico principio di autorità, che, immanente in ogni persona allo stesso modo, possiamo identificare con la dignità intrinseca in ogni essere umano. Ma perché l'uomo possa trovare in sé e nell'altro questo principio unico di autorità, occorre che si metta in cammino: è l'esodo del cristiano che, come vuole Bloch è esodo "del divino da se stesso, dal suo sé inautentico e alienante", ma è anche, contro Bloch, esodo dal sé mitico dell'umano, dalla "pseudo divinità dell'uomo" che in quel divino si identifica e a quel divino vuole sostituirsi.⁷⁷

Ed è in questo percorso che la politica può ritrovare la sua anima etica: liberandosi dalla *hybris* che da sempre la insidia e di cui Prometeo è figura, e guardando al potere che irradia dalla figura dell'*Ecce homo*, dalla sua umana impotenza: un potere che si fa servizio, che rompe l'isolamento dell'io, volendo essere *con l'altro*, *per l'altro*, nella ricerca operosa che il messaggio evangelico indica ad ogni credente, la ricerca di una "più che giusta giustizia" che dia a tutti gli esseri umani uguale dignità. Realizzarla *nel mondo* senza essere schiavi *del mondo*, è la sfida di ogni cristiano. Bartolone la ricorda alle nostre coscienze con le sue riflessioni sul rapporto tra politica e religione.

⁷⁵ Cfr. *Ibidem*, 1357.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Cfr. *Ibidem*, 1361.