

# Quaderni

1



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO  
Dipartimento di Filosofia, Storia e Beni Culturali

Collana Quaderni n. 1  
Direttore: Andrea Giorgi  
Segreteria di redazione: Lia Coen  
© Dipartimento di Filosofia, Storia e Beni Culturali  
Palazzo Verdi - Piazza Venezia, 41 - 38122 TRENTO  
Tel. 0461-281729 Fax 0461 281751

<http://www.unitn.it/dfsbc/pubblicazioni>  
e-mail: [editoria@lett.unitn.it](mailto:editoria@lett.unitn.it)  
ISBN 978-88-8443-410-4  
Finito di stampare nel mese di marzo 2012  
presso la Tipografia Temi (Trento)

# «Conservare l'intelligenza»

## Lezioni Rosminiane

a cura di Michele Nicoletti e Francesco Ghia

Università degli Studi di Trento  
Dipartimento di Filosofia, Storia e Beni Culturali

COMITATO SCIENTIFICO

Giuseppe Albertoni

Fulvia De Luise

Andrea Giorgi

Sandra Pietrini

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

## SOMMARIO

MICHELE NICOLETTI, <i>Presentazione</i> «Conservare l'intelligenza»: la lezione del personalismo rosminiano	7
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, Dio nella post-modernità	19
VITTORIO HÖSLE, I filosofi e l'interpretazione della Bibbia	37
ALBERTO BONDOLFI, Alcuni aspetti del pensiero etico-politico di Rosmini e il cattolicesimo liberale svizzero	77
ROBERTA DE MONTICELLI, <i>Personhood e personality</i> . I due volti dell'idea di persona	91



MICHELE NICOLETTI

PRESENTAZIONE

«CONSERVARE L'INTELLIGENZA»:  
LA LEZIONE DEL PERSONALISMO ROSMINIANO

Nel suo bel dialogo con Joseph Ratzinger,<sup>1</sup> Jürgen Habermas, discorrendo di filosofia e religione, ha richiamato la filosofia all'impegno di 'tradurre' quei contenuti concettuali che le tradizioni religiose in specie quella ebraica e quella cristiana hanno saputo custodire nei secoli. Contenuti che non sono solo risorse di senso, fatti consolatori nella disperazione della vita, ma parole e concetti capaci di dire l'umano, in particolare nel momento del suo fallire, del suo essere vinto.

La filosofia è chiamata a questo lavoro di secolarizzazione non distruttiva di tali parole, a questo lavoro di 'traduttrice' che l'ha resa grande in autori – gli esempi sono di Habermas – come Hegel o Benjamin. Non è senza significato che un pensatore come Habermas rimandi la filosofia anche a questo compito di tradurre ciò che la sapienza religiosa custodisce. Qui si intuisce che la tradizione religiosa dà da pensare ancora oggi, dà parole e concetti, in uno scambio che, naturalmente, è reciproco, è fatto anche di prendere.

Nella tradizione cristiana, questo lavoro di traduzione del logos divino in parole umane è reso possibile dalla dimensione 'incarnatoria' del divino: è Dio stesso che si 'traduce' in forma umana nel Figlio, nel Messia. Con l'irrompere nella storia del Logos messianico – e i nomi di Hegel e di Benjamin non sono casuali solo a pensare al ruolo appunto dell'incarnazione nell'uno e della

---

<sup>1</sup> Cfr. J. Habermas, J. Ratzinger, *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, «Zur Debatte», 1 (2004), pp. I-VI; trad. it. *Etica, religione e Stato liberale*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2005.

venuta del messia nell'altro – si ripete il miracolo della natività che tanto ha affascinato Hannah Arendt. Qualcosa di nuovo sempre nasce, qualcosa che non è il mero prodotto del prima, l'eterno ripetersi dell'uguale, ma è il *novum*, è il frutto della libertà. Nasce nell'umano qualcosa che non è dall'umano. A partire da questa – divina – traduzione del Logos si rendono possibili in misura prima inaudita le traduzioni umane. I Padri della Chiesa hanno attirato l'attenzione sul fatto che il logos divino viene alla luce nel mondo da un grembo materno umano e che sempre di nuovo noi siamo chiamati a cooperare a questo miracolo della natività del logos che si compie nel nostro grembo. Come si vede da questo richiamo a quest'immagine così bella del nascere del logos dal grembo umano, il tema dell'incarnazione dà al lavoro filosofico del 'tradurre' una dimensione più profonda. In questa traduzione non è in atto una semplice trasposizione. È in atto – ogni volta – una nascita.

È con questo spirito che dal 2006 il Dipartimento di Filosofia, Storia e Beni Culturali dell'Università di Trento in collaborazione con il Comune di Rovereto, l'Accademia degli Agiati e la Biblioteca Rosminiana ha dato vita a una serie di iniziative legate alla figura e al pensiero di Antonio Rosmini. Tra queste iniziative vi è stato l'invito rivolto a personalità significative della filosofia contemporanea ad offrire un loro contributo di riflessione sui temi cari a Rosmini e in particolare sul dialogo tra religione e filosofia e sul concetto di persona.

Dal 2006 al 2010 in qualità di *visiting professor* si sono succeduti su una sorta di ideale 'cattedra' intitolata ad Antonio Rosmini: Hanna-Barbara Gerl Falkovitz, Vittorio Hoesle, Alberto Bondolfi, Roberta De Monticelli. Nel loro semestre di attività a Rovereto e Trento hanno tenuto corsi per gli studenti e svolto numerose conferenze per la cittadinanza. Ognuno di loro, all'inizio del semestre, ha tenuto una lezione inaugurale i cui testi sono qui raccolti e pubblicati. Ed è a loro, oltre che alle istituzioni che hanno reso possibile la realizzazione del progetto, che va espresso un sentimento di profonda gratitudine per aver intessuto in modo alto questo dialogo tra sapienza religiosa e riflessione filosofica di cui Antonio Rosmini, nel panorama della cultura europea, ha rappresentato un esempio originale e significativo.



1. *Origini teologiche e declinazioni filosofiche: per una antropologia personalista*

La riflessione di Rosmini nei diversi campi in cui si è dispiegata – dalla filosofia alla teologia, dalla morale al diritto e altri ancora – ha posto al centro il concetto di ‘persona’ come luogo di incontro tra sapienza religiosa e riflessione filosofica. Lo ha fatto con forza singolare in un panorama culturale come quello dell’Ottocento in cui lo scontro tra prospettive radicalmente individualistiche e prospettive collettivistiche sembrava non lasciare spazio a nessuna possibilità diversa e più alta di concepire l’umano. E invece proprio la riproposizione della centralità della persona, già affermata con forza da Kant alla fine del ‘700, ha potuto porre le basi per quella salvaguardia a un tempo della singolarità dell’umano e della sua intrinseca relazionalità che oggi avvertiamo irrinunciabile.

Il concetto di ‘persona’ trova originariamente la sua elaborazione più compiuta nella riflessione teologica con particolare riferimento alla dottrina trinitaria. Lo stesso termine ‘personalismo’ appare spesso a partire dalla fine del ‘700 per designare una concezione di Dio che concepisce quest’ultimo come ‘essere personale’ contrapposta al ‘naturalismo’ che invece concepirebbe Dio come ‘natura’ tendendo verso una concezione del divino come immanente alla natura stessa. È questa concezione dell’infinito come essere personale che fa della realtà personale un valore infinito. La persona viene così ad indicare il culmine dell’essere. All’origine di tutte le cose sta la persona di un Dio creatore: cioè a dire che all’origine di tutte le azioni c’è un essere personale. Ciò che vale per il divino, vale anche per l’umano fatto a sua immagine e somiglianza, per cui all’origine delle azioni umane (individuali e sociali) vi è una persona. È la persona che riceve da Dio questa capacità di *dare inizio*. La persona non è un mero ripetitore di un movimento, ma può anche essere iniziatore. Di qui la responsabilità della persona nei confronti delle azioni umane, anche di fronte ai grandi drammi della storia. Nessun essere umano può chiamarsi fuori di fronte a ciò che gli uomini compiono. Tutto ciò che è compiuto dall’uomo ha nell’uomo un suo iniziatore. Non ci si può nascondere dietro grandezze impersonali come la natura, la società o la cultura. Queste possono premere in una direzione piuttosto che nell’altra, ma possono agire solo attraverso l’iniziativa umana. L’uomo è così fatto responsabile del male umano, ma al tempo stesso a lui si riconosce la capacità di opporsi ad esso, di resistervi.

È l'uomo all'origine del potere umano. Il potere politico è potere dell'uomo sull'uomo, ma è anche potere che nasce dall'uomo. Siamo noi a dare potere a chi lo esercita, sia esso un nostro delegato o anche un dittatore. Questi ultimi sono gli attori delle nostre azioni, ma noi ne siamo gli autori, come ha ben descritto Hobbes nelle pagine del *Leviatano* dedicate a questo tema della 'persona' sovrana. Anche nella situazione estrema di chi viene conquistato, il potere che il conquistatore esercita è pur sempre un potere che viene 'autorizzato' dal conquistato, perché se questi vi si opponesse – preferendo la morte alla schiavitù – il conquistatore non avrebbe il suo potere. Si può dire perciò che la radice del potere umano sta nella persona.

Ma il fatto che Dio sia persona mette in luce anche un altro carattere della persona. La persona non è solo origine, è anche fine. E come Dio è fine di tutto l'essere, così l'uomo, in quanto essere personale, è fine dell'essere umano. La dimensione personale dell'uomo esprime questo suo carattere di finalità intrinseca. Il riconoscimento del carattere di fine della persona umana – per sé stesso e per tutte le azioni che lo riguardino – è stato bene messo in luce dalla riflessione kantiana («agisci in modo da trattare l'umanità, tanto nella tua persona quanto nella persona di ogni altro, sempre contemporaneamente come fine, mai semplicemente come mezzo») ed ha conseguenze politiche assai rilevanti. La persona non può essere considerata come un mero strumento né di un'azione individuale, né di un'azione sociale. Perfino là dove la persona si macchia di un crimine, nemmeno in questo caso può essere utilizzata come un mero strumento: la pena che le si deve comminare non può essere finalizzata a educare gli altri (ciò sarebbe trattare il reo come un mezzo), ma deve rispettare fino in fondo il fine che la persona del reo è.

E ciò vale anche sul piano sociale. Il carattere di fine che viene riconosciuto alla persona nella sua singolarità impedisce di trattare qualsiasi uomo come un mezzo per il bene della generalità, sia essa l'umanità o la società o la classe o il partito. La persona è un bene indisponibile. Nemmeno la persona stessa può disporre di sé trattando se stessa come una cosa: nessuno ad esempio può darsi schiavo ad un altro, perché così facendo non realizzerebbe la propria natura di essere libero, ma si ridurrebbe a mera cosa. Al tempo stesso la persona è inviolabile: in essa non si può entrare con la forza. Ciò vale sia per la dimensione corporea della persona (per secoli il corpo di molte persone – schiavi, servi, donne, bambini,

poveri – è stato trattato come un bene a disposizione di altri), sia per la dimensione spirituale: nessuno può entrare con la forza nell'interiorità di un altro, nessuno può violare la sua anima. La stessa inviolabilità della proprietà privata è una sorta di estensione alle cose proprie (si pensi anzitutto alla casa) di questo diritto a vedere tutelata la sfera della propria esistenza personale. Oggi noi avvertiamo profondamente le minacce di violazioni dell'intimità della persona, nell'anima e nel corpo.

L'affermazione di un valore infinito della persona fa della persona stessa il luogo dell'intreccio tra infinito e finito. Il valore infinito della persona è connesso al rapporto che la persona ha con l'infinito, o più precisamente che la persona è. La persona è relazione con l'infinito. La sua natura porta dunque in sé una differenza irriducibile, quella tra infinito e finito, due realtà con cui la persona è legata costitutivamente: onnipotenza divina, finitezza dell'umano. Mantenere questa differenza non significa solo evitare i rischi di un appiattimento della persona su una sola dimensione, ma significa anche mantenere lo spazio della libertà.

Il legame tra le persona e l'infinito non ne schiaccia la libertà, anzi la fonda: «Nessuno può comandare a chi è ai comandi dell'infinito»<sup>2</sup> dice Rosmini per sottolineare come l'unica Signoria di Cristo su tutti gli uomini faccia sì che nessun uomo è signore dell'altro e dunque tutti sono radicalmente liberi.

Il luogo di tangenza tra onnipotenza e finitezza è anzi l'unico luogo possibile della libertà. Questa è una bella idea kierkegaardiana:

La cosa più alta che si possa fare per un essere, molto più alta di tutto ciò che un uomo possa fare di essa, è renderlo libero. Per poterlo fare, è necessaria precisamente l'onnipotenza [...]. Soltanto l'onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve. [...] Ogni potenza finita rende dipendenti [...] l'arte della potenza è di rendere gli uomini liberi.<sup>3</sup>

Di nuovo la realtà della persona ci si rivela legata alla logica dell'Incarnazione. L'Incarnazione è quest'idea della potenza che nel donarsi riprende se stessa per fare spazio alla libertà dell'altro.

---

<sup>2</sup> A. Rosmini, *Filosofia del Diritto*, a cura di R. Orecchia, Cedam, Padova 1967, vol. I, p. 192 (n. 52).

<sup>3</sup> S. Kierkegaard, *Papirer VII A 181*, trad. it. *Diario*, a cura di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1980-1983, 12 voll., qui vol. III, p. 240s.

È l'idea della libertà cristiana, così radicale, da poter generare l'ateismo, la morte di Dio. Mistero del male su cui di nuovo il fatto dell'Incarnazione ci costringe a pensare. Anche nel momento della morte del Figlio sulla croce il Padre rispetta la libertà dell'uomo. Anche in quel supremo momento. Anche a prezzo della morte del Figlio che muore – in questo dramma – di dolore secondo l'interpretazione di Rosmini:

poteva ucciderlo [Cristo] e l'uccise il dolor dello spirito che gli si sopraggiunse; essendo io di parere che un dolore eccessivo di spirito possa impedire ogni funzione vitale dell'anima nel corpo e quindi possa, lasciato il corpo morto, staccarne l'anima [...] Il Padre volle mettere all'ultimo cimento possibile tanta fede, tanto abbandono; e lo lasciò morire senza confortarlo, senza soccorrerlo.<sup>4</sup>

Proprio in questo vertice drammatico si rivela il nesso tra libertà-salvezza-permissione del male e custodia dell'alterità o, se si vuole, della singolarità irriducibile. La morte del Cristo opera la salvezza dell'umanità attraverso la libertà. L'astenersi del Padre lascia lo spazio ad una salvezza operata nella libertà. La redenzione attraverso la morte in croce non solo salva *nella* libertà, ma salva anche *la* libertà e l'abbandono salva l'alterità, la singolarità irriducibile. L'abbandono è una forma del dare. Paradossalmente, nell'abbandono, il Padre rifiuta di usare il Figlio come mezzo. L'astenersi è il riconoscere che la persona deve essere sempre considerata come fine. L'intervenire è sostituirsi, è considerare l'altro come superfluo. La centralità di questa libertà nella salvezza, la sua inaggrabilità nel rapporto con Dio, è il fondamento teologico della libertà religiosa e della tolleranza, come ha ben visto Locke, ma l'argomento è ripreso pure nell'ultimo Rawls, dove trova spazio su questo punto Maritain, Murray e il Vaticano II.

L'Incarnazione è salvare nella libertà. Nessuno può essere salvato contro la propria volontà. Nessuno può fare il bene ultimo di una persona contro la volontà della persona stessa. Agostino ci ha insegnato che la beatitudine è l'adesione soggettiva al sommo bene oggettivo e Rosmini ha tratto tutte le conseguenze politiche da questa dottrina. Senza libertà non c'è il bene. Lo sperimentiamo – come ha ben visto Hegel – nella dinamica dell'amore: l'uomo vuole essere amato, ma vuole essere amato *liberamente*. Per cui è co-

---

<sup>4</sup> A. Rosmini, *Epistolario completo*, Tip. Giovanni Pane, Casale Monferrato 1889, vol. IV, pp. 238-39 (n. 1641).

stretto non solo a volere la propria libertà, ma anche la libertà dell'altro. In questa dinamica si fonda la centralità della libertà religiosa e la sua fondazione teologica.

Ma la persona è anche carne e la carne non è – di nuovo nella logica dell'Incarnazione – un ostacolo sulla via della salvezza, ma ne è un cardine. *Caro salutis cardo*. Si potrebbe leggere l'insistenza del personalismo di Mounier sull'incarnazione come una reazione allo spiritualismo, all'astrattezza degli intellettuali, come un gusto per la concretezza della vita o un po' di passione per Nietzsche e la sua fedeltà alla terra, che pure è presente. Ma c'è dell'altro. Questa centralità della dimensione corporea – di un corpo non fisico ma vivente – costringe a ripensare il tema della soggettività in chiave non solo intellettualistica. La persona è soggetto non solo in quanto è capace di agire consapevolmente, ma anche di 'patire'. Non a caso Rosmini considera un elemento distintivo del carattere della persona e un elemento fondamentale per riconoscere il suo diritto offeso:

Esiste un diritto ogni qualvolta esiste una persona atta almeno a patire, nel qual caso esiste nelle altre persone il dovere morale di non cagionarle dolore. E tutto ciò esiste nell'uomo appena uscito alla luce. Esiste in esso la persona.<sup>5</sup>

Infine, la logica dell'incarnazione personale esprime anche una singolarizzazione. Il mistero non è di un Dio che si fa uomo, ma, per dirla con Kierkegaard, che si fa «questo singolo uomo». E allora non è solo la carne che è riscattata e trasformata per via eucaristica in realtà divina, ma è il singolo che assume un valore infinito per via di questa incarnazione. E la domanda è se si possa filosoficamente fondare il valore insostituibile del singolo al di fuori di una prospettiva teologica. Si intenda: al di fuori di una prospettiva in cui il singolo è chiamato all'essere da un Dio personale che lo ha fatto a sua immagine e somiglianza, che vuole che egli viva nella beatitudine ossia nella libera adesione al suo bene, nel libero compiacersi del bene sommo, e che per questo si è unito a lui. Oppure un individualismo privo di fondamento teologico finisce per capovolgersi nel dominio del tutto? Questo legame di noi stessi con la nostra singolarità, questo legame eterno che è il nostro far-dello al punto che tutta la nostra vita si configura come un'accettazione di noi stessi, come un partorire noi stessi, è stato cantato in

---

<sup>5</sup> Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. I, pp. 188-89.

modo straordinario nella *Commedia* dantesca dove ognuno resta se stesso per l'eternità contro ogni ipotesi di reincarnazione in altri individui. L'incarnazione non è la reincarnazione, è il fatto che ognuno gioca la propria eternità in questo pezzetto di carne che noi siamo per una volta sola. *Caro salutis cardo*. E che cosa ancora vuol dire filosoficamente e attende di essere detto il fatto che la verità si presenti sotto le vesti non di un concetto universale o di una relazione ma di una persona singola? Forse che 'vera' possa essere detta in senso proprio solo la realtà della persona e tutto il resto per partecipazione? E allora come trafiggere le persone reali nel nome delle nostre verità?

## 2. *L'etica personalista come etica della responsabilità*

Nella prospettiva personalista la scelta tra bene e male non si pone mai all'uomo come scelta tra due principi astratti che egli si trovi dinanzi come individuo isolato, ma si offre sempre nella concretezza di una situazione storica in cui l'uomo si trova già inserito ed ha da orientarsi tra concrete possibilità diverse in cui bene e male non risultano allo stato puro, ma si presentano mescolati. Allora la decisione etica non può essere concepita come l'atto attraverso cui il bene, identificato con una norma astratta collocata in un presunto regno ideale, viene applicato quasi dall'esterno al mondo della vita, considerato come mero campo di azione. Il bene non si presenta all'uomo come un che di estraneo alla vita, posto che esso viene incontro già sempre a un uomo che è nella vita e che percepisce il vivere come bene. La vita stessa dunque non è estranea al bene, ma è già bene. Ciò vale ancor più dal punto di vista teologico, ove Dio si presenta all'uomo come il vivente, come la vita vera. Dopo che Dio attraverso il movimento dell'incarnazione, morte e resurrezione ha assunto la vita umana, passando attraverso la morte, ha sottratto la vita alla morte, ossia al dominio del male ed ha rivelato la vita in Dio come bene, la scelta etica non può più concepire la 'vita' come luogo neutro di applicazione di un'esteriore norma astratta, ma ha da ripetere o rifiutare questo movimento di incarnazione (assunzione della vita umana come luogo del proprio giocarsi), di crocifissione della vita (il 'no' detto alla vita vecchia) e di resurrezione (il 'sì' detto alla vita nuova). Questa prospettiva è stata espressa con efficacia da un teologo come Bonhoeffer:

È il sì al creato, al divenire, alla crescita, alla fioritura e alla fruttificazione, alla salute, alla felicità, al potere, all'efficienza, al valore, al successo, alla grandezza, all'onore, in breve il sì al dispiegamento della forza della vita. È il no alla defezione, già da sempre insita in tutto questo, dall'origine, essenza e fine della vita, il no che significa morte, sofferenza, povertà, rinunce, dedizione, umiltà, abbassamento, rinnegamento di sé, e che contiene contemporaneamente, in tutto questo, già di nuovo il sì alla nuova vita.<sup>6</sup>

Ed è proprio Bonhoeffer che ci mostra come un'etica personalistica, del «sì al creato», si manifesti come etica della responsabilità. Ciò emerge chiaramente là dove l'uomo deve «agire in luogo di altri»,<sup>7</sup> come avviene, ad esempio, per il genitore, l'uomo di Stato o il dirigente. In tutti questi casi essere responsabili significa dover agire per conto di un altro, al posto di un altro, vuol dire cioè sostituirsi a lui. Se però la responsabilità è risposta globale della vita alla vita, ciò ha precise conseguenze. In primo luogo la responsabilità non può essere riservata a un ruolo o ad un ufficio specifico: non solo genitori o uomini di Stato devono agire responsabilmente, ma ogni uomo è tenuto in certo senso ad agire in luogo di altri anche quando egli è responsabile solo di se stesso. Con questo non si deve pensare che solo un tipo particolare di uomo dotato di certe qualità possa agire per gli altri: ogni uomo è tenuto ad agire come se agisse al posto dell'umanità. Con ciò viene allargata in senso universale e non aristocratico l'assunzione di responsabilità. Inoltre, il sostituirsi agli altri non può significare solo il 'decidere per gli altri', ma deve significare una disponibilità al «dono (*Hingabe*) totale della propria vita».<sup>8</sup> Sostituirsi agli altri nella decisione – e, come nel caso di un genitore o di un uomo di Stato, in una decisione in cui 'ne va' della vita di un altro – è possibile solo se si è disposti anche a dare la vita per l'altro al cui posto si decide. Con ciò, implicitamente, viene giudicato irresponsabile un potere che, dall'esterno di una situazione volesse esercitare una *potestas indirecta* in decisioni che possono mettere a rischio la vita di coloro al cui posto si decide. Il diritto di 'decidere per altri' non viene legato solo ad uno *status* dato dalla natura, dalla cultura o assegnato dalla società, ma trova il suo bilanciamento, per così

---

<sup>6</sup> D. Bonhoeffer, *Ethik*, hrsg. von I. Tödt, H. E. Tödt, E. Feil, C. Green, Kaiser, München 1992, p. 252.

<sup>7</sup> Bonhoeffer, *Ethik*, p. 257. È questo anche il significato prevalente nell'opera di Hans Jonas *Das Prinzip Verantwortung*.

<sup>8</sup> Bonhoeffer, *Ethik*, p. 258.

dire esistenziale, in un dovere di solidarietà che va fino alla radicale donazione di sé. In terzo luogo, la responsabilità non può essere intesa come responsabilità nei confronti di una causa – e qui il richiamo alla *Politik als Beruf* di Max Weber è evidente – ma come «un rapporto da persona a persona».<sup>9</sup> Esiste certamente anche una responsabilità verso le cose, i valori, le istituzioni, ma non si deve dimenticare che la loro origine e il loro fine è l'uomo stesso. Per questo la responsabilità nei confronti di una 'causa', sia pur nobile, è valida solo entro i limiti di un orientamento alla persona concreta. «Al di fuori di essi produce una pericolosa distorsione della vita che consiste nel predominio delle cose sulle persone».<sup>10</sup> Senza questo limite la responsabilità nei confronti di una causa (il popolo, la nazione, il socialismo ecc.) può portare a sacrificare la vita di uomini come prezzo necessario al conseguimento di un ideale.

Quando l'etica della responsabilità richiama giustamente al 'realismo', a non inseguire principi astratti, ma a tenere presente le conseguenze concrete dell'azione, il personalismo ricorda come la 'realtà' nel suo significato più profondo non sia un brutto fatto, ma l'essere personale stesso. È questa realtà che l'agire umano deve rispettare, è questo il 'senso' della realtà che occorre coltivare e non «l'atteggiamento servile di fronte al fatto».<sup>11</sup> In questo rispetto della realtà va poi tenuto presente che il nostro agire non è onnipotente, ma ha dei limiti precisi, non solo sul versante per così dire oggettivo, ossia della realtà materiale con cui esso ha da misurarsi, ma anche su quello soggettivo. Ciascuno di noi, infatti, come soggetto responsabile, non è l'unico soggetto ad agire, ma è collocato in un mondo in cui altri soggetti agiscono responsabilmente. Se anche gli altri sono responsabili, il mio sostituirmi agli altri non può significare sollevare gli altri dalla loro responsabilità, come se gli altri non fossero all'altezza di decidere e solo io potessi farlo. Al contrario l'azione responsabile è quella che pone gli altri di fronte alla loro responsabilità e dunque li rende partecipi della decisione stessa.

L'agire responsabile è dunque l'agire che accetta fino in fondo la propria parzialità, il proprio essere imperfetto, portatore di limiti e impurità, non innocente né santo. Tanto più quando esso si trova

---

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 259.

<sup>10</sup> *Ivi*.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 260.



nel caso limite in cui non è sorretto dalla guida delle leggi e deve affidarsi alla propria decisione, allora più che mai non può pretendere di farsi legge a se stesso, ma deve riconoscere la colpa che esso si assume agendo e deve rimettere il proprio agire al giudizio degli altri. Il sottrarsi al giudizio scardina la struttura della responsabilità e abbandona l'autonomia all'arbitrio. Il sottoporsi al giudizio non rende l'azione giusta e santa, ma evita che chi la compie si erga a giudice. Che la forza si trasformi in giustizia.

### 3. *Persona e storia tra limite e apertura*

Proprio questo senso del limite rimanda alla dimensione temporale, storica della persona e delle sue creazioni. La presenza del male nella storia, su cui lungamente Rosmini ha meditato, impedisce ogni illusione perfettistica, ossia ogni illusione di poter raggiungere nella storia un'umanità perfetta.

Rosmini ha un'immagine potente là dove commenta il passo dell'Apocalisse che si riferisce al regno millenario di Cristo sulla terra e all'avvento dell'Anticristo. Alla fine dei tempi Cristo stesso regnerà sulla terra per mille anni: è il simbolo di un perfetto regno di giustizia cristiano sulla terra, retto da Dio stesso. Ebbene dopo mille anni di questo regno, viene liberato nuovamente il demonio e in un attimo un diavolo già una volta sconfitto è capace di sedurre un'umanità retta per mille anni da Cristo stesso. Nessuna società cristiana, neppure la più perfetta, mette al riparo dal maligno. Eppure non tutti nel dilagare del potere dell'Anticristo cadono sedotti: «vi sarà nella chiesa – è ancora Rosmini a scrivere – un certo numero di santi di somma e invulnerabile virtù» che sapranno resistere e magari con il loro impegno riusciranno a salvare dallo sterminio intere nazioni; «questi – prosegue ancora Rosmini – saranno umili, esclusi dal potere sociale, e ritirati nelle solitudini»<sup>12</sup> e come ai tempi di Nerone sapranno opporsi alle persecuzioni.

Questa intelligenza della persona e della storia è ciò che ancora oggi può offrirci non solo una comprensione più profonda della realtà, ma anche una guida alla nostra azione. 'Conservare' questa intelligenza non è solo il compito della filosofia, ma anche della sapienza religiosa, e su questo terreno comune il loro dialogo può essere fecondo:

---

<sup>12</sup> A. Rosmini, *Teodicea*, Città Nuova, Roma p. 540 (n. 929).

Il Cristianesimo adunque [...], acciocché potesse riuscire a salvare la società civile, dovea far niente meno, che *conservare l'intelligenza* la qual periva nell'uman genere.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> A. Rosmini, *Filosofia della politica*, Pogliani, Milano 1937, p. 326.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

DIO NELLA POSTMODERNITÀ

1. *La condizione postmoderna: l'assenza della verità*

La postmodernità, soprattutto nella sua versione francese,<sup>1</sup> si è occupata fin dagli anni '70 del Novecento de *'l'absence'*, cioè dell'assenza di un senso vero, vincolante, di un senso in grado di ancorare a una totalità ciò che è eterogeneo, ciò che è disgregato in una molteplicità di saperi senza scopo. Certamente, quando si parla di conoscenza, la *scepsi* è un tema classico della filosofia, presente fin dai suoi inizi; tuttavia l'apologia socratica del vero si costituisce attraverso il rifiuto della relatività, rivendicata invece dai sofisti.

Oggi però questa *scepsi* è caratterizzata da una forma particolare: l'*assenza* di verità è avvertita come qualcosa di *normale*. Non si tratta semplicemente di riproporre argomenti classici come la relativizzazione o la negazione, ma dell'assenza nel senso di 'essersene-andati', 'nasconder-si'. Si tratta per così dire di un dramma del ritiro, che – forse – si profila come irreversibile e che sembra lasciare spazio solo al ricordo di ciò che è andato perduto. Qui il problema non è tanto quello della verificabilità *teorica*, ché anzi nel pragmatismo questo problema è stato 'aggirato' rifiutando le falsificazioni. Piuttosto il problema è un altro: la verità pratica *orientata alla vita*, che finora era stata pensata con il termine 'senso', perde il proprio senso (se mi è consentito usare una tautologia). La verità non può più essere riferita all'agire corretto (anche nel senso di un agire orientato a un fine).

Il pensiero postmoderno si è ribellato alle 'grandi narrazioni' del senso, al progetto di una dottrina dell'essere e al problema di una 'essenza' delle cose, ma – ed è sorprendente – anche alla ragione

---

<sup>1</sup> Cfr. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, VCH, Weinheim 1991<sup>3</sup>.

illuminista, che si occupa di tutto e che spiega tutto. È proprio ciò che è valido eternamente, ciò che si presume totale, ossia il concetto universale, il pensiero che procede da quella che sembra un'unica origine, a escludere ciò che è sempre 'Altro'. Piuttosto, il pensiero dovrebbe spiegare una rinuncia: la rinuncia a un discorso concluso nell'ambito di un «sistema di pensiero anonimo e cogente»,<sup>2</sup> che condurrebbe a un'esclusione fatale del pensiero dell'alterità. Al posto di tale discorso dovrebbero subentrare nuove 'figure fondamentali': codici di diverso tipo, diversi tipi di razionalità, una razionalità 'trasversale'.<sup>3</sup> La capacità persuasiva di questa pluralizzazione od opzione per la molteplicità è evidente in ogni aspetto del mondo della vita, anche e soprattutto nella propria vita che è in continuo cambiamento: tale capacità viene sostanzialmente attribuita al fatto che

i modelli tramandati producono sempre più miseria e conducono a uno stato comatoso. La modernità ha fatto questa esperienza. La postmodernità cerca di emanciparsi da tutto questo. L'immagine, a cui la sua speranza si riferisce, è quella della pluralità. Nessuno può garantire la sua riuscita. Ma le sue promesse non sono infondate.<sup>4</sup>

A questi modelli 'ricevuti' si ribella anche l'arte contemporanea: uno dei suoi materiali più interessanti è il corpo, anzi la 'carne'. Basti qui un esempio: l'ultima intuizione che riguarda il 'potenziale' femminile consiste in *performances*, in cui le donne usano il proprio corpo come opera d'arte. L'artista francese Orlan (uno pseudonimo), attraverso un procedimento di dissolvenza al computer, ha creato un ritratto ideale di se stessa a partire da famosi ritratti femminili: in base a tale ritratto l'artista si sottopone a trasformazioni chirurgiche, attraverso documentazione video. «Volendo diventare un'altra, io divento me stessa».<sup>5</sup> Ovvero: «My body is my art». Il corpo viene utilizzato come protesta contro

<sup>2</sup> M. Foucault, *Entretien avec Madelaine Chapsal*, «La Quinzaine Littéraire», n° 15 (16 maggio 1966), coll. 14-15 (trad. it. di G. Costa, in J. Revel [a cura di], *Archivio Foucault I. Interventi, colloqui, interviste 1961-1970*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 117-22).

<sup>3</sup> Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, p. 325 e 327. 'Trasversale' è un concetto che appartiene alla razionalità 'contrapposta', il suo significato è anti-tetico a quello di 'trascendente'.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 328.

<sup>5</sup> Articolo *Per Messerschnitt zum Selbstbild*, «Schwäbisches Tagblatt» del 3 febbraio 1997.

un'identità che non è stata scelta liberamente. Queste utopie dell'*identità mobile*, nel senso di un disporre totale di se stessi, si impongono sempre di più.<sup>6</sup> Se ci riferiamo alla nostra questione iniziale, potremmo definirle in questi termini: l'assenza reale dell'«io» e del «mio corpo».

La parola d'ordine di questo processo è «(de)-costruzione», e naturalmente anche il genere maschile è interessato da costrutti che vincolano o da cui emanciparsi. Così gli stereotipi della mascolinità si stanno già disgregando grazie a degli anti-tipi; oppure – per rimanere nell'ambito della concettualità – vacillano di fronte «all'ideale della corporeità multipla e androgina, tipico della cultura Tecno, Pop e Cyber, ossia di fronte alle “teorie di genere” di matrice decostruttivista».<sup>7</sup> L'aspetto sintetico-transessuale lo si può rendere concreto ed effettivo, come testimoniano famosi esempi. L'arte diventa un gioco *con la propria carne*, un gioco che crea confusione – in ogni caso i confini tra carne e plastica, corpo e computer, arte e non-arte sono già da tempo aboliti.

Giunti nel nuovo millennio, il problema non è più il dualismo tra spirito e natura, tra lo spirito e la condizionatezza del suo corpo vivente e del suo corpo fisico. Questa coppia di opposti è abolita; il corpo stesso è qualcosa di cui si può disporre. La perdita postmoderna dei confini tra interno ed esterno, animato e inanimato, maschile e femminile, spirito e corpo raggiunge il suo apice nella perdita dei confini tra rappresentazione del corpo e realtà del corpo. Se da un lato il gusto per ciò che è frammentario, eterogeneo si è liberato dalla camicia di forza della modernità, dall'altro ha però posto le basi per una disintegrazione nichilista. I corpi umani divengono da semplici oggetti artistici [...], formano sculture viventi, un campo di eventi in movimento, altrimenti restano solamente «carne indifferenziata».<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Cfr. H.-B. Gerl-Falkovitz, *Zwischen neuem Somatismus und Leibferne. Zur Kritik der Gender-Forschung*, «IKZ Communio», 30, 3 (2001), pp. 225-37.

<sup>7</sup> C. von Braun, *Der Stroh-Mann. Zur Konstruktion moderner Männlichkeit*. Recensione in «NZZ» (n. 129 del 7/8 giugno 1997, p. 53) di G. L. Mosse, *Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit*, Fischer, Frankfurt 1997.

<sup>8</sup> P. J. Sampson, *Die Repräsentationen des Körpers*, in *Kunstforum International*, Bd. 132. *Die Zukunft des Körpers I*, Ruppichterorth 1996, pp. 94-111, qui p. 101.

## 2. Il divino-neutro contro il Dio unico

L'assenza di 'determinazioni' produce conseguenze anche sul piano religioso: non solo il rifiuto del Dio 'unico', ma piuttosto e più profondamente la scomparsa della sua voce, del suo volto. Da anni nella pluralità culturale è entrata così una religiosità senza pratiche: essa ha ampiamente perso il legame con le forme collaudate del culto e della pietà. Molta parte di questo fenomeno si definisce 'spiritualità', intendendo con questo termine un vago abbandonarsi, nel senso letterale della parola: un rinunciare alla propria individualità, percepita come qualcosa di eccessivamente angusto. Qui hanno una grande importanza percorsi finalizzati al superamento di se stessi in direzione di un sé 'transpersonale', che diviene una cosa sola, o meglio: che in realtà si sperimenta come una cosa sola con un fondamento primordiale, transpersonale e anonimo. Secondo questi principi (soprattutto in Ken Wilber<sup>9</sup>), la 'Persona' è pensata come un'illusione, un punto d'incrocio di forze sovrastanti, che si deve dissolvere per risolversi nel potenziale complessivo delle altre coscienze.<sup>10</sup> Così oggi sembra che al pensiero sia riservata, come prospettiva per il futuro – una prospettiva già in atto se pensiamo all'ecumene delle religioni mondiali –, la liquidazione del carattere personale di Dio, in seguito alla quale né l'uomo né la donna o in genere alcuna creatura singola possono più essere l'immagine di Dio. Il divino o la divinità vengono piuttosto resi come 'realtà dinamica', come energia primordiale e fondamento in divenire, o anche simbolicamente come acqua, luce, come un elemento o come la quintessenza degli elementi. L'esempio dell'arte e della liturgia è istruttivo: quanto più si usano l'acqua

---

<sup>9</sup> K. Wilber, *The Atman Project*, Quest, Wheaton 1980; Id., *Halbzeit der Evolution*, Scherz, Bern 1984; Id., *Das Spektrum des Bewußtseins*, Scherz, Bern 1987; Id., *Die drei Augen der Erkenntnis*, Scherz, München 1988. Sempre in ambito germanofono, anche se con una forte impronta californiana: F. Capra, *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild*, Knauer, München 1985.

<sup>10</sup> Questo impadronirsi negativo dell'io e la sua risoluzione/dissolvimento in un vago Sé, che coincide con la coscienza universale, ha somiglianze evidenti con il buddismo, per il quale l'io significa anzi il luogo proprio, e di difficile controllo, della sofferenza/volontà di vivere. Il superamento della sofferenza si traduce perciò in un deciso superamento dell'io; attraverso l'ottuplice sentiero, il discepolo si allena all'abbandono dell'illusione. Fa parte di questo esercizio anche il paradossale e mirato non-desiderio del proprio essere, per il quale addirittura nessun interlocutore divino avrebbe potuto fornire né le premesse, né la giustificazione.

e la luce come mezzi per esprimere la realtà e l'agire divino, tanto più questo 'svuotamento dell'immagine di Dio' finisce per produrre un risultato completamente diverso. Infatti, la trascendenza di Dio si confonde con l'immanenza; se prima la creazione rimandava chiaramente al suo autore, ora diventa essa stessa la luce originaria. Nel processo cui l'uomo perviene a se stesso o si annulla, il sé e il divino si confondono. Questi processi realizzano un superamento dell'unicità di ciò che è personale, e del Dio personale, in direzione di un ritorno degli dèi; è il momento del politeismo – una delle sue divinità si chiama anche *wellness*.

In questo 'discorso' postmoderno, la verità della Rivelazione – con un'idea di Dio e dell'uomo unica nel suo genere – lancia improvvisamente ed intenzionalmente una provocazione. «Fra gli dèi nessuno è come te, Signore» (Sal 85, 8). Ancor più provocatorio appare un altro discorso, simile, in questo caso solo cristiano. Si tratta di affermazioni come: «Io sono la via, la verità, la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» (Gv 14, 6). In base a queste affermazioni, Odo Marquard ha ritenuto di neutralizzare il monoteismo delle tre religioni sorelle – ebraismo, cristianesimo e islam – dipingendolo come qualcosa di potenzialmente violento: una potenzialità, questa, inconsapevole o esplicita, a cui bisognerebbe porre rimedio con la controtendenza di un nuovo politeismo o appunto con la creazione di «storie».<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> O. Marquard, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in: Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Reclam, Stuttgart 1981, pp. 91-116, qui p. 110: «Mi sembra altrettanto improponibile che essa [la filosofia] ponga fine alla sua collaborazione con il Mono-mito, prendendo anche le distanze da tutto ciò che la dispone a tale collaborazione. Questa è in particolare l'idea della filosofia come Mono-Logos ontologico: come il tentativo di rendere unica l'autorità di una ragione esclusiva proibendone la critica; tentativo, nel quale le storie – come disturbatori incorreggibili – sono proibite a priori: poiché lì si racconta, anziché giungere ad un'intesa». Tuttavia, molto prima di Marquard, già nel 1935 – prima della follia del terzo Reich – Erik Peterson ha mostrato chiaramente che proprio nel cristianesimo la fede nella Trinità di Dio non lascerebbe spazio ad alcuna impostazione fondamentalista in politica: essa sarebbe la garanzia della «liquidazione di ogni teologia politica» e autorizzerebbe un pensiero «al di là del monoteismo e del politeismo». E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935), in Id., *Theologische Traktate. Ausgewählte Schriften Bd. 1*. Introduzione a cura di B. Nichtweiß, Echter, Würzburg 1994, pp. 23-81, qui p. 24 e 59.

### 3. *Nonostante tutto: il postmoderno è vicino al sacro?*

Non ce lo aspetteremmo, ma la postmodernità presenta anche dei tratti postsecolari. In questa interpretazione, il postmoderno – nel turbinio delle più disparate concezioni della vita e con una nuova e profonda insicurezza – prende atto di una cosa: anche dopo l'illuminismo, anzi proprio dopo l'illuminismo, non c'è alcuna chiave immanente per comprendere l'esistenza umana; in ogni caso non nell'ambito del finito. Così si viene rimandati a quei momenti del pensiero contemporaneo in cui 'il reale' non è semplicemente liquidato, ma viene percepito come un'esigenza estranea o che rimane tale.

Jean-François Lyotard (1924-1998) è considerato l' 'inventore' di questa visione grazie al suo famoso libro *La Condition Postmoderne* (1979). Egli cerca di pensare non più a partire dalla posizione illuminista della modernità, ma a partire dall' *evento* e dal *sublime*. Nell' 'evento' si può cogliere senza difficoltà la concezione ebraica della storia: la storia umana non sarebbe qualcosa che scorre secondo i ritmi della natura, ma un evento che si struttura in base all'imprevisto. Certo, l'evento non ha connotazioni religiose; tuttavia non è nemmeno determinabile in modo filosofico. Ciò indica il rifiuto di ricorrere sempre a dei nessi 'di ragione' – Lyotard è un deciso oppositore di Habermas e della sua 'etica del discorso'. Non è necessario che l'evento sia accessibile alla ragione, né che autorizzi ad un linguaggio univoco, né tantomeno che ci si debba accordare su un linguaggio. Il 'conflitto' è già presente nel momento in cui si ha l'irruzione dell'evento.<sup>12</sup> Nessuno si accorda con l'evento; esso accade. La realtà mostra anche fratture, per le quali il soggetto autonomo non dispone di alcuna regola.

Subentra poi ' *le sublime*'. Nell'evento si mostrerebbe anche il sublime, ma non si tratta del sublime tradizionalmente identificato con Dio:

Il sublime ha due caratteristiche. Il sublime è quella novità che fa irruzione, quell'imprevisto, quella realtà che si impadronisce improvvisamente del nostro pensiero e delle nostre categorie.

È una potenza che arriva, senza spiegazione, senza annunciarsi. «Il sublime non è puro desiderio; è un misto di desiderio e do-

---

<sup>12</sup> J.-F. Lyotard, *Le différend*, Minuit, Paris 1983.



lore».<sup>13</sup> Lyotard riporta la realtà ad uno stato di smarrimento originario; anche il linguaggio umano viene meno di fronte a ciò che si mostra, al 'mostruoso'. Filosofia e arte diventano 'sorelle' nel comune naufragio del non-rappresentabile.<sup>14</sup> Perciò per Lyotard il discorso della ragione è un'autoillusione del linguaggio, la misura media del mediocre. Per lui il problema vero comincia invece là, dove il linguaggio – anche l'espressione artistica – ammutolisce davanti al mostruoso e all'incomprensibile.

Così nel mondo postmoderno c'è un pensiero postsecolare; e tuttavia non c'è alcuno spazio in cui il sacro entri in scena direttamente. Il sacro però si rende presente attraverso la sua assenza, la sua 'traccia', contraddicendo il puro auto-dominio del soggetto che si possiede e che si comprende. Questo è già qualcosa. Il pensiero filosofico è riportato a uno smarrimento, di cui la formula illuminista dell'autonomia non ha lasciato presagire nulla.

Ciò ha sortito effetto, da alcune generazioni, sulla creazione artistica – e come poteva essere altrimenti? Dio e la Trascendenza sono 'trascurati', o meglio 'mancati'. Ionesco l'ha precisato:

come per Beckett, il mio teatro si basa sull'assenza di Dio [...]. È teatro metafisico. Esprime il disagio della condizione di un'umanità che è separata dalla Trascendenza. Da qui nascono anche l'attesa e la speranza che un giorno Dio si mostrerà. – Il mio dramma *Le sedie* è la messa in scena della ricerca sofferta di un senso, è un lavoro sul vuoto ontologico. – *La Cantatrice calva* è l'espressione del nostro vuoto interiore, in cui le parole hanno sostituito la parola. La parola è divina, ma il nostro linguaggio ha perso la sostanza.<sup>15</sup>

Ma con l'assenza di Dio, il discorso si può considerare esaurito? Ad esempio – per dirla con la formula un po' malevola del grande attore Ginsberg – non è forse vero che si può «convivere bene e senza problemi con la disperazione sartriana, quella da 'Kaffeehaus'?»<sup>16</sup>

<sup>13</sup> J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime*, Galilée, Paris 1991.

<sup>14</sup> J.-F. Lyotard, *Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens*, Merve, Berlin 1986.

<sup>15</sup> E. Ionesco, *Über mich selbst*, «Deutsche Tagespost», 18 febbraio 1989.

<sup>16</sup> E. Ginsberg, *Abschied. Erinnerungen*, Arche, Zürich 1965, p. 189.

#### 4. *Botho Strauß: la presenza nella parola*

In effetti, come provocazione e per lo più dal versante della letteratura, si tende a mettere in discussione l'«assenza». Non a caso

contro il processo rapido di una modernità che si radicalizza, oggi religione e letteratura si sono unite. Cercano insieme di elaborare dei segni per ricordare, per preservare il ricordo dell'uomo concreto, nella freddezza delle astrazioni, nelle dimensioni della realtà mondana che sono lontane dall'uomo.<sup>17</sup>

Nel frastuono di parole che non dicono nulla, fatte di «eco che rimbombano in caverne vuote», si avverte l'esigenza di «parole reali»; l'autore, che in un primo tempo si esprime solo come esteta, le trova infine nelle parole della transustanziazione eucaristica. A ribellarsi in questo modo è Botho Strauß (nato nel 1944), «colui che è destinato a fallire sempre».<sup>18</sup> Costui si è confrontato, verso la fine del secondo millennio, con i pregi e i difetti della postmodernità, a cui contrappone un'amara constatazione. Per la sua riflessione Strauß si ispira all'estetica: la vera opera d'arte – è un'idea abbastanza provocatoria – sarebbe stata tradita dalle ultime generazioni europee, insieme con la fede (nella realtà, nel reale divino). Ciò allude alla decostruzione del linguaggio in frammenti testuali arbitrari, in giochi interpretativi, in spazzatura linguistica, che non pensa davvero ciò che dice. Botho Strauß si rifà qui a George Steiner (nato nel 1929), studioso di teoria letteraria, condividendone il pensiero. Steiner, contrapponendosi al gruppo dei post-strutturalisti – Barthes, Lacan e anche Derrida – esortava al recupero del potere della parola, ritornando alle *Real Presences*, le vere presenze (della parola), espressione che l'editore tedesco Hanser giudicava troppo pia e dogmatica per essere il titolo di un libro, e che preferì invece attenuare con *La vera presenza*.<sup>19</sup> In questo libro, Steiner delineava con precisione e convinzione i contorni di quella distruzione nominalistica del linguaggio, in atto dal XIX secolo, che aveva dovuto fare i conti con infinite contraddizioni interne; contro tale distruzione Steiner rivendicava

<sup>17</sup> W. Frühwald, *Hüter der Verwandlungen. Über Religion und Literatur am Beginn des neuen Jahrhunderts*, «Schwarz auf Weiß. Informationen und Berichte der Künstler-Union-Köln», 2 (2002), pp. 6-18, qui p. 11.

<sup>18</sup> Così suona il titolo dato da Thomas Steinfeld alla recensione del libro di Strauß, *Das Partikular*, Hanser, München 2000, in «FAZ» del 15 aprile 2000.

<sup>19</sup> G. Steiner, *Von realer Gegenwart*, Hanser, München 1990.

la comprensione primaria della parola, pienamente consapevole di sfidare in tal modo il Golia della postmodernità e i «bizantini»,<sup>20</sup> cioè i teorici irrigiditi nell'«assente». Botho Strauß accoglie l'esortazione innovativa di Steiner alla «rivolta contro il mondo secondario» per difendere la 'presenza' – ma che cosa ne va propriamente con questa espressione? Spiega Strauß:

Si tratta né più e né meno della liberazione dell'opera d'arte dalla dittatura del discorso secondario; si tratta della riscoperta non del suo potere proprio, ma del suo potere teofanico, della sua carica trascendente.<sup>21</sup>

Anche la *parola* è opera d'arte, da sempre, anzi fin dal suo inizio, fin dal suo essere lo spazio del *logos*. Infatti, contro ogni decostruzione va affermato con forza che 'parola' equivale a 'senso'.

Ovunque nelle belle arti si faccia esperienza del senso, si tratta in ultima analisi di un senso indubbio e che non si può comprendere razionalmente; un senso che dà testimonianza della presenza reale, della presenza del Logos di Dio.

Subito dopo Strauß aggiunge:

Nella celebrazione eucaristica si stabilisce esattamente il limite, la fine del segno (e del suo significato): il prete consacrato trasforma il pane di frumento e il vino della vite nella sostanza del corpo e del sangue di Cristo. In questo modo la sostanza cessa di essere questi elementi di nutrimento; rimangono solo le loro forme esteriori. A differenza di quanto avviene nella teoria razionale del linguaggio, l'uno (il segno, il pane) non sta al posto dell'altro che manca (il corpo reale), ma piuttosto assume l'alterità di questo. Allo stesso modo in una poetica sacrale si dovrebbe dire: la parola *albero* è l'albero, poiché ogni parola – quanto alla sua essenza – è parola di Dio e dunque non ci può essere alcuna differenza pneumatica tra il creatore della parola ed il creatore della cosa.<sup>22</sup>

Così, con questo libro pubblicato nel 1999, bisognerebbe chiedersi che cosa sia accaduto nella cultura contemporanea – nel caso che qualcuno se ne fosse accorto. Sicuramente, un terremoto silenzioso. Ma la cultura infastidita dal cristianesimo l'ha percepito

<sup>20</sup> G. Steiner, *Der Garten des Archimedes. Essays*, Hanser, München 1998, p. 49: «nella nostra odierna cultura bizantina».

<sup>21</sup> B. Strauß, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit* (1991), in Id., *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt*, Hanser, München 1999, p. 41.

<sup>22</sup> *Ibidem*

come un terremoto? Senza dubbio qui l'argomentazione è 'estetica' – ma anche quando l'argomento estetico non funziona più, prevale l'opinabilità, che ne è l'effetto secondario, prevale la non questionabilità. Per Strauß, solo la comprensione della parola sacramentale, che si realizza nell'eucarestia, si dischiude ai segni dei segni:

Se scompare l'eucarestia, allora scompare anche l'opera d'arte, che proviene dallo spazio del divino e non solamente dallo spazio psichico e illusorio del suo autore. Se dovesse venir meno l'eucarestia, la parola creativa della *presenza*, scomparirebbe anche la poesia, anzi: scompare l'uomo, che è «un essere sacramentale [...] Tutto ciò che egli crea è offerta sacrificale, oblazione. Prima diamo qualcosa, poi ce lo doniamo a vicenda, poi lo passiamo ad altri. La prima direzione dell'opera è quella verticale, la sua funzione di Menhir».<sup>23</sup>

È vero ciò che dice Strauß, cioè che «la mezzanotte dell'assenza è trascorsa»?<sup>24</sup> Questa affermazione suscita una speranza incredibile e affascinante per la cultura odierna, una cultura che trionfa nel vuoto e che tende a riportare tutto al non senso. È ancor più incredibile che l'affermazione stia sotto il segno dell'eucarestia, cioè sotto il segno della promessa di una *presenza*, smentita dal discorso decostruttivo e distruttivo. «L'eucarestia come rottura della chiacchiera, come dimostrazione della realtà grazie alla parola – una sfida alla pura autoreferenza del discorso, al libero gioco testuale di tipo nichilista».<sup>25</sup> È una dimostrazione di Dio 'solo' estetica – ma non è forse proprio quella che oggi è necessaria? «C'è la Trinità di Rublev, quindi Dio c'è».<sup>26</sup> Non ci si riferisce qui alla psiche di Rublev, che si crea il proprio Dio. Ci si riferisce a Dio, che si è reso presente in Rublev.

Se questa dimostrazione dell'esistenza di Dio è plausibile – dimostrazione basata sul fatto che l'opera d'arte è satura di realtà – si può anche dire che se nel mondo del gioco semantico c'è l'eucarestia, allora c'è il *Logos* teofanico, il segno illuminato da Dio e gravido di realtà. C'è un senso nel parlare.

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 43. Questa affermazione risale a Pavel Florenskij, filosofo della religione russo, matematico, fisico e poeta (1882-1937, ucciso in un «campo di lavoro e di rieducazione» sovietico per «attività controrivoluzionaria di propaganda e di agitazione». Cfr. P. Florenskij, *Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rußland*, Urachhaus, Stuttgart 1990<sup>2</sup>.

### 5. *Il pensiero debole: Gianni Vattimo*

Non meno provocatoria è la tesi del filosofo torinese Gianni Vattimo, riguardante la necessità, oggi, di un *pensiero debole*. Vattimo si riferisce alla fine delle affermazioni ‘forti’, che ha in Nietzsche il suo pioniere: la fine di una metafisica tradizionale, di un ‘mondo vero’, riservato a ‘Dio’ e definito dalla sua onnipotenza. Rispetto a questo, il mondo umano rimarrebbe qualcosa di derivato, condannato a pensare per deduzioni che muovono da premesse metafisiche. Inaspettatamente però – anche per Vattimo stesso – proprio dopo la ‘morte’ di questo Dio senza mondo, e quindi in modo a-metafisico, il discorso si riconnette a un tema centrale del cristianesimo: la cristologia. Se infatti si legge la cristologia alla luce del detto di Nietzsche sulla «morte di Dio», è proprio nella disponibilità di Gesù alla sofferenza, nella sua ‘debolezza’ divino-umana – non nella sua onnipotenza, ma anzi nella sua morte – che emergerebbe allora una teologia in grado oggi di dialogare con la filosofia.<sup>27</sup> Nello stesso tempo questa teologia eliminerebbe all’origine proprio quella metafisica staccata dal mondo, lontana dalla storia, quell’immagine di Dio dell’ontologia greca, nella quale Dio è privato del suo carattere personale ed è concepito come un essere assoluto. Secondo Vattimo, l’incarnazione di Gesù, che include le gioie e la caducità della carne, dischiude la possibilità di un pensiero nuovo, che non implica in nessun modo il congedo dal cristianesimo, ma ne rende piuttosto possibile una ricomprensione, nuova e più originaria. La domanda ‘Che cos’è l’uomo?’ andrebbe perciò reinterpretata in senso post-moderno, assumendo come riferimento il Dio-uomo.

### 6. *La religione come compensazione (carente) della filosofia?* *Jürgen Habermas*

Anche dagli interventi dei filosofi che si sono finora dimostrati poco portati al discorso religioso, una cosa appare evidente: il potenziale di senso della religione, *a fortiori* quello della tradizione giudaico-cristiana e del suo grande patrimonio, non lo si può facilmente liquidare con la ragione illuminata e i suoi progetti, con i giochi virtuali, con una psico-igiene. Di fatto sembra profilarsi una

---

<sup>27</sup> G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1998.

svolta: l'esigenza, inaspettata, di una concezione nuova (antica?) del senso. In particolare dopo l'11 settembre 2001 si è fatta strada l'esigenza di un'antropologia che si situi 'aldilà del nichilismo' e 'aldilà della costruzione virtuale'.

Riferendosi a questo, Habermas nell'ottobre 2001 parlava della necessità di una giustizia universale – nei confronti delle vittime del passato. La giustizia, un tema centrale della filosofia sin dai tempi di Platone, resterebbe infatti un concetto vuoto se si riferisse solo a chi deve venire in futuro. La 'resurrezione' sarebbe la risposta alla sofferenza per la quale non vi può essere giustizia su questa terra:

Più di ogni altra cosa ci inquieta l'irreversibilità della sofferenza del passato – quell'ingiustizia nei confronti di chi è stato maltrattato, umiliato, ucciso, che supera ogni possibilità umana di fare giustizia. *La speranza nella resurrezione*, una speranza perduta, lascia dietro di sé un vuoto palpabile.

Queste le affermazioni sorprendenti del discorso di Habermas in occasione del conferimento del premio per la pace da parte dell'associazione delle librerie tedesche.<sup>28</sup>

In altre parole: di fronte alla mancanza di senso, ci vuole una risposta trascendente per ciò che umanamente non è né risolvibile, né pensabile. 'Resurrezione' è perciò qualcosa di più di una semplice 'richiesta' formulata in metalinguaggio teologico. Anche se la cosa in Habermas può essere formulata solo al condizionale, la resurrezione occupa un 'ruolo sistemico' nella richiesta umana di giustizia. Proprio perché la giustizia deve riguardare tutti e non solo pochi, essa travalica quella parte limitata della storia, alla quale noi possiamo contribuire attivamente; il 'resto' della storia, di dimensioni ben maggiori, (costituito dai morti e da coloro che attualmente sono viventi) rimarrà per sempre escluso, senza resurrezione.

### 7. *L'assoluzione nell'assoluto: Jacques Derrida*

Vi è anche un'altra esigenza profonda, dai toni religiosi, ma espressa da un agnostico – il che è ancor più sbalorditivo, se si

---

<sup>28</sup> J. Habermas, *Glauben und Wissen*. Die Rede des diesjährigen Friedenspreisträgers des deutschen Buchhandels, «FAZ» n° 239 del 14 ottobre 2001, p. 9.

pensa che essa fa uso di una categoria sempre più estranea anche al mondo ecclesiale. Il discorso riguarda la necessità di un'assoluzione dalla colpa e si riferisce esplicitamente ai colpevoli: essa dovrebbe giungere perfino a perdonare ciò che non è perdonabile – così si esprimeva Jacques Derrida (1920-2004) in un'intervista. Affinché tutto ciò sia pensabile, bisogna che sia riconosciuta la colpa – non solo l'errore. Per il perdono non basta il solito 'turismo politico': i nipoti dei colpevoli chiedono scusa ai nipoti delle vittime (gli americani agli indiani, gli australiani agli aborigeni, i boeri agli ottentotti, i tedeschi agli ebrei). Ma chi ha il potere di perdonare? Se un crimine unico nel suo genere viene cancellato con delle 'scuse', le vittime sono state con ciò 'risarcite'? Derrida si interroga sulla 'realtà' di un perdono che vada oltre i gesti simbolici – che pure senza dubbio hanno la loro utilità. Che cosa dovrebbe succedere perché vi sia *davvero* un perdono? Ci vuole una cultura che prepari effettivamente il perdono e che non cerchi di placare l'ira; quindi la colpa non deve essere aggirata con la politica, né spiegata con la psicologia e neppure espiata con il perdono. Dove si può trovare un perdono di questo tipo? Derrida, l'agnostico, dà una risposta sorprendente:

Si deve prendere atto – ebbene sì – che esiste ciò che non è perdonabile. Non si tratta forse dell'unica cosa che dovrebbe davvero essere perdonata? L'unica cosa che *reclama* il perdono? Se fossimo disposti a perdonare solamente ciò che sembra perdonabile, ciò che la Chiesa definisce "peccato veniale", allora verrebbe meno l'idea stessa di perdono. Se c'è qualcosa da perdonare, si tratta di ciò che nel linguaggio religioso si definisce "peccato mortale", la cosa più immonda, il crimine o l'ingiustizia che non possono essere perdonati. Da qui l'aporia che si può formulare in questo modo, nella sua formalità secca, inesorabile e spietata: il perdono perdona solo ciò che non è perdonabile. Si può o si dovrebbe perdonare, c'è perdono – semmai esista –, solo dove c'è il non perdonabile. Ciò significa che il perdono si deve presentare proprio come l'impossibile. Può diventare possibile, solo se compie l'impossibile [...]. Che cosa significa questo, per un perdono che perdona solo ciò che è perdonabile?<sup>29</sup>

'Tradotto', ciò può voler dire che c'è assoluzione esclusivamente nell'assoluto – non nel relativo del 'calcolo' umano o dello scambio. Come in Habermas, la richiesta di Derrida si pone nel-

---

<sup>29</sup> J. Derrida, M. Wieviorka, *Jahrhundert der Vergebung*, «Lettre internationale», 48 (2000), pp. 10-18, qui p. 11s. Citato da J.-H. Tück, *Versuch über Auferstehung*, «IKZ Communio», 3 (2002), pp. 274-79.

l'orizzonte dell'‘impossibile’, di ciò che è solo desiderato, non realizzabile; tuttavia essa corrisponde, perfino nelle formulazioni, alla prospettiva biblica di un inaudito rinnovamento anche del colpevole, non solo della vittima, al cospetto di una grazia inimmaginabile.

#### 8. *Oltre l'essere: la vita, il dolore, la carne. Michel Henry*

Se la risposta del cristianesimo deve essere l'inculturazione nella postmodernità, allora esso deve fronteggiare quella critica che gli rimprovera un'idea di Dio ‘immobile’, che si esaurisce in un'ontologia deducibile. Il fenomenologo francese Michel Henry (1922-2002), ispirandosi al vangelo di Giovanni, ha sostenuto l'idea che debba essere rovesciato il concetto di un Dio determinato unicamente dall'essere.<sup>30</sup> Il contenuto del cristianesimo sarebbe piuttosto – stando a Giovanni – il Vivente, anzi il Vivente per eccellenza, la Vita originaria stessa; questa sarebbe sia immutabile sia sorprendente e quindi sarebbe anche da pensare in modo incomparabilmente diverso dall'essere. Allo stesso modo, il cristianesimo non intende l'uomo come una ‘entità immutabile’, ma come un ‘vivente’, la cui vita sta in un rapporto da chiarire, un rapporto con la vita originaria, un rapporto di ‘figliolanza’ non derivata, ma originaria. Così la percezione cristiana non sarebbe tanto orientata all'essere dei Greci – anche se essa ha assunto questo essere nella propria filosofia grazie alle buone ragioni di Tommaso d'Aquino. Piuttosto, essa sarebbe più orientata alla *vita che vive di sé*, come si legge nel Vangelo di Giovanni. Grazie al Dio vivente, nell'esistenza cristiana del singolo e nella storia collettiva dell'antico e nuovo Israele agirebbe la forza trasformatrice della storia, delle sue idee sociali, delle sue diverse epoche artistiche, dei suoi mondi vitali così diversi. Secondo Henry, gli incontri con il vivente stesso non si esauriscono risolvendosi in un'unica forma, ma conoscono inculturazioni di diverso tipo.

Un pensiero come questo esprime una *presenza reale*; la vita che si mostra dappertutto è la manifestazione del Vivente originario – manifestazione che non ha bisogno di dimostrazioni. Anche nel vero finito, anzi *nella* sofferenza, emerge la vita. Il fatto che

---

<sup>30</sup> M. Henry, «*C'est moi la Vérité*». *Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996.



essa possa essere spenta evidenzia l'anomalia della morte, non il suo carattere 'naturale'. Come potrebbe la vita morire 'davvero'? Per Henry si profila qui come necessaria un'immortalità nell'orizzonte del Vivente originario. I segni della salvezza coprono abbondantemente la nudità della finitezza, non rimarcano la sua insufficienza, sottolineano la presenza di una pienezza come risposta all'insufficienza 'impropria' di questa esistenza transeunte. I sacramenti *sono presenza reale* di un orizzonte di pienezza. L'obiezione, secondo cui questa pienezza *non sarebbe ancora* visibile, è legittima. Ma l'escatologia, in cui si fa visibile la Vita originaria, non è qualcosa da attendere solo per il futuro; dal punto di vista teologico (giovanneo) è invece più corretto affermare che dopo l'incarnazione, cioè dopo l'avvento di Dio sulla terra, l'*eschaton* ha già avuto inizio come (auto-)rivelazione della Vita infinita, che è la risposta a quello che sembra il carattere mortale dell'esistenza.

Nel suo ultimo libro dedicato al tema dell'*incarnazione*,<sup>31</sup> Henry – al pari di Vattimo – ha attirato l'attenzione sul nuovo e sconcertante significato della 'carne' per l'attuale riflessione su Dio, post-moderna e decostruttivista. Con la carne si pone inevitabilmente il tema del dolore: la grande e inevitabile conferma dell'io nel suo limite. Il dolore non permette più giochi virtuali, il dolore caratterizza l'*io*, rivela la sua unicità. Le alternative postmoderne, con il loro culto per la diversità, crollano di fronte al dolore: esso inchioda l'io al suo qui e ora. La carne rappresenta il limite dell'identità, non c'è nulla in cui essa si manifesti più chiaramente che nel dolore vero e proprio, che si sottrae alla finzione con la sua presenza chiara e dura. Il fatto che alle nostre domande non vi sia risposta se non una palata di terra – come osservava Heine – fa del corpo e della sua finitezza l'istanza ultima per l'esperienza dell'io.

Proprio questo aspetto evidenzia nello stesso tempo il significato dell'incarnazione di Dio: l'ingresso nel dolore, nell'io, in ciò che è sempre incontestabilmente proprio. La sua *presenza* è testimoniata non solo dal sacramento, ma anche, una volta per tutte, dal ricordo del suo dolore: «il tuo capo sfigurato dal sangue e dalle ferite». <sup>32</sup> La *memoria passionis* è il centro del culto cristiano, come ha sottolineato in modo caratteristico Johann Baptist Metz. Qualsiasi fuga in un mondo più autentico, che starebbe nell'aldilà,

---

<sup>31</sup> M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chaire*, Seuil, Paris 2000.

<sup>32</sup> I. F. Görres (1901-1971), *Epiphanie*, in Id., *Der verborgene Schatz. Gedichte*, Knecht, Frankfurt 1949, p. 49; ristampa Dresden 2001.

diventa impossibile di fronte a questo dolore che riporta con forza alla realtà.

Non perché sei risuscitato dal sepolcro,  
 non perché sei asceso al cielo,  
 ma proprio perché  
 ti hanno fatto lo sgambetto,  
 ti hanno colpito in volto,  
 ti hanno spogliato nudo come un verme,  
 proprio perché  
 in croce di fronte al dolore  
 hai stretto il capo tra le spalle,  
 come fa un airone con il suo collo,  
 proprio perché  
 sei morto come un Dio,  
 che non sembra un Dio,  
 senza un sedativo  
 e senza un panno umido  
 che ti avvolgesse il capo,  
 [...]  
 proprio perché  
 il tuo volto è imbrattato di lacrime,  
 per questo io ti innalzo  
 ogni giorno nella messa  
 come un agnello  
 che si prende per le orecchie.<sup>33</sup>

Cristo è «simile agli uomini nella carne», diceva già Erik Peterson contestando tutti i tentativi dialettici di riportare l'idea di Dio nel vago.<sup>34</sup> Così pure Bérulle 300 anni prima: «Il Dio incarnato non è in cielo, è sulla terra, terra che – ahimè – nasconde un tesoro come questo, senza saperlo».<sup>35</sup> Con ciò non ci si deve illudere: non si deve dimenticare che l'uomo da sempre è «l'erede dell'antico Adamo». Eppure alcuni autori postmoderni, e non i peggiori, tentano di ripensare in modo nuovo l'antica miseria di Adamo, attraverso l'incarnazione della parola e la propria incarnazione, rifiutando ogni tipo di assenza. Questo è già qualcosa – se pensiamo che l'orizzonte in cui un tale tentativo si colloca è quello del-

<sup>33</sup> J. Twardowski, *Ich bitte um Prosa. Langzeilen*, Johannes, Einsiedeln 1974<sup>2</sup>, p. 29.

<sup>34</sup> E. Peterson, *Was ist Theologie?* (1925), in Id., *Theologische Traktate I*, pp. 1-22, qui: p. 13s.

<sup>35</sup> P. de Bérulle (1575-1625), *Leben im Mysterium Jesu*, trad. di Hans Urs von Balthasar, Johannes, Einsiedeln 1984, p. 55.

l'indebolimento del fenomeno religioso e della scepri riguardo a ogni ambito della conoscenza, anzi è quello della scepri riguardo alla realtà.

Direbbe ancora Botho Strauß: «La mezzanotte dell'assenza è trascorsa».

(traduzione dal tedesco di Alberto Anelli e Francesco Ghia)



VITTORIO HÖSLE

I FILOSOFI E L'INTERPRETAZIONE DELLA BIBBIA \*

È difficilmente contestabile che l'ermeneutica sia una delle discipline fondamentali della filosofia. I filosofi non trattano soltanto (o quantomeno non dovrebbero farlo in via esclusiva) testi e altre entità da interpretare, come per esempio conferenze o contributi per congressi, ma di sicuro vi dedicano una gran parte del proprio tempo. In parte essi sono gli oggetti diretti delle loro analisi, come avviene per esempio nella filosofia della letteratura o nella storia della filosofia; in parte, sono un tramite e un mezzo necessari per sviluppare una teoria su un qualche cosa che, di per sé, non è un *interpretandum*: il filosofo della biologia deve osservare il mondo organico e riflettere sul fenomeno della vita, ma, verosimilmente, farà progressi solo nel momento in cui sarà sua volontà studiare ciò che altri filosofi della biologia hanno scritto su quel tema, e pertanto egli dovrà impegnarsi anche in un'attività di tipo ermeneutico. Ora, l'ermeneutica può ben avanzare la pretesa di essere, come disciplina, la sorella della logica, dato che ogni filosofo dovrebbe averla studiata, all'inizio della sua carriera, prima di ogni altra specializzazione. Tuttavia, ciò garantirebbe unicamente all'ermeneutica quel titolo onorifico di *organon*, che, nella tradizione aristotelica, spetta alle opere logiche di Aristotele – non indicherebbe però che l'ermeneutica è un fine in sé e, ancor meno, che la filosofia possa essere ridotta a essa. Ciononostante, un prodotto di cui non si possa fare a meno è qualche cosa di importanza considerevole e si deve pertanto deplorare che, abbastanza di frequente, nel mondo anglosassone l'ermeneutica non venga neppure

---

\* Per fruttuose discussioni sull'oggetto di questo scritto vorrei ringraziare David Burrell CSC, Richard Schenk OP e il Rabbi Michael Signer, così come, in modo particolare, Jennifer Herdt.

considerata una normale disciplina filosofica.<sup>1</sup> Certo, sono fuorvianti anche le aspettative esagerate che in alcuni settori della filosofia continentale sono connesse con l'ermeneutica: l'ermeneutica, infatti, risponde alle domande fondamentali della metafisica, dell'epistemologia e dell'etica altrettanto poco, se non ancor meno, quanto la logica. Pertanto, essa non è l'erede legittima di quelle discipline, non è cioè una forma moderna della filosofia prima. D'altronde, l'ermeneutica di uno Heidegger e anche – seppur in grado minore – di un Gadamer entrano in contraddizione con il razionalismo classico, in quanto insinuano che la dipendenza dalle tradizioni, che appartiene all'essenza della natura umana, contraddirebbe le pretese di una ragione autonoma. Ma il riconoscimento del carattere fondamentale della nostra attività ermeneutica non implica in alcuna maniera un rifiuto del razionalismo; esso è anzi compatibile con un gran numero di posizioni epistemologiche ed etiche differenti. Sia che si diano buoni argomenti contro il razionalismo, sia che non ve ne si diano, in ogni caso il fatto che gli uomini siano di necessità esseri interpretanti non costituisce uno di tali argomenti. Vi è tanto una ermeneutica razionalista quanto una comprensione dell'ermeneutica orientata contro il razionalismo e proprio nel momento in cui prendiamo sul serio la tesi heideggeriana e gadameriana di una storicità esistenziale dovrebbe valere la pena analizzare lo sviluppo storico dell'ermeneutica, così da verificare quali differenti forme di ermeneutica si siano sviluppate. Forse, nel fare ciò, può persino avere successo, in maniera anti-heideggeriana, il tentativo di trovare nell'ermeneutica una logica evolutiva; in ogni caso, è estremamente importante riconoscere che non solo l'ermeneutica storicista, come Gadamer ha correttamente sottolineato, ma anche la stessa ermeneutica di Heidegger e Gadamer non sono altro che sviluppi storici diversi di ciò che l'ermeneutica può essere. Per nuove riflessioni sull'ermeneutica può allora essere estremamente utile prendere in esame anche le forme più antiche dell'ermeneutica, quelle cioè esistenti prima della nascita dello storicismo.

Nella storia dell'occidente nessun altro testo è stato considerato più degno oggetto di interpretazione della Bibbia. Pertanto, le idee concernenti la storia dell'ermeneutica possono essere illustrate al meglio mediante alcune riflessioni sullo sviluppo dell'interpreta-

---

<sup>1</sup> Nelle «Dimensions of Philosophy Series», curate da Norman Daniels e Keith Lehrer, si cercherà invano una filosofia dell'ermeneutica.

zione della Bibbia. Naturalmente, una analisi dei presupposti filosofici delle varie interpretazioni storiche della Bibbia non è interessante solo per la filosofia dell'ermeneutica, ma anche per la filosofia della religione. L'esistenza di un testo con pretese di autorità è una sfida per ogni filosofia razionalistica e non sussiste alcun dubbio che la rivoluzione interna all'ermeneutica biblica si debba non solo al miglioramento degli strumenti della analisi storica, ma anche alle estensive modifiche interne al concetto di ragione (anche, ma non solo, in quanto tali modifiche costituiscono pure la base per il miglioramento, testé menzionato, del metodo storico). Sussistono pochi dubbi circa il fatto che, grazie a queste modifiche, il nostro approccio alla Bibbia sia diventato più disincantato e che il prezzo che abbiamo dovuto pagare per tutto ciò sia stato piuttosto alto. Si può argomentare che, ammesso ve ne siano state, ben poche modifiche nella storia della religione hanno avuto un impatto tanto profondo come quelle che hanno subito in particolare le ramificazioni più intellettuali del protestantesimo alla fine del XIX secolo a seguito della ricezione generalizzata dell'ermeneutica moderna operata dalla teologia ufficiale, e si ha l'impressione che il cattolicesimo si trovi, a un secolo di distanza, in un medesimo processo di trasformazione, e segnatamente a motivo di cause analoghe. (Una differenza importante consiste certamente nel fatto che la Scrittura ha giocato, nel protestantesimo, un ruolo più sostanzialmente centrale che nel cattolicesimo, sicché un mutamento di paradigma nell'esegesi trascina con sé, nel quadro di un contesto protestante, conseguenze teologiche più radicali).

Pur con la sensazione, avvertita probabilmente dalla maggior parte dei lettori della Bibbia, di aver perduto qualche cosa di decisivo, quando essi per la prima volta hanno preso dimestichezza con l'opera dell'esegesi critica, è palese che tali modifiche fossero intellettualmente necessarie e che non si possa che auspicare di andare oltre e di non recedere. Nel seguito, descriverò in primo luogo, in termini generali, il modo e la misura dell'interpretazione biblica che ha dominato dall'inizio del cristianesimo fino al suo declino nel XVIII secolo e, in secondo luogo, le cause che hanno prodotto la grande rivoluzione dell'ermeneutica biblica, nonché le conseguenze che da quella rivoluzione sono derivate. In terzo luogo, vorrei discutere la questione se la critica di Gadamer a una ermeneutica storicista possa avere qualche importanza per lo studio teologico della Bibbia e così tratteggiare come, sulla base di una teologia razionale, possa essere concepita una ermeneutica della

Bibbia che renda ragione della grandezza e della sacralità di questo libro senza peraltro rinunciare alla istanza di una autonomia razionale. Ora, poiché io, personalmente, sono un filosofo e non un teologo di formazione storica, le mie citazioni proverranno di rado da commenti teologici della Bibbia, ma, sostanzialmente, da opere filosofiche che trattano della Bibbia. In ogni caso, prendo in considerazione anche quei teologi-filosofi, come Agostino, Tommaso d'Aquino e Niccolò Cusano, che si confrontano espressamente con classiche questioni metafisiche, nonché quegli esegeti, come David Friedrich Strauss, che sono stati influenzati, nella loro opera, da idee filosofiche. Naturalmente, né le mie competenze né lo spazio a disposizione mi consentono una analisi esaustiva; i nomi che citerò potrebbero agevolmente essere integrati con quelli di molti altri, la cui assenza ha qui a che fare con la mia ignoranza e in nessun modo con un qualche giudizio oggettivo di valore circa la loro importanza.

I. In uno studio intitolato *L'eclisse della narrativa biblica*,<sup>2</sup> Hans W. Frei connota l'interpretazione della Bibbia antecedente la genesi dello storicismo con le tre caratteristiche seguenti. Primo, un riconoscimento del senso letterale della Bibbia ne implicava immediatamente la verità storica. Come vedremo, si poteva naturalmente contestare che una interpretazione letterale fosse adeguata, ma non si poteva accettare l'interpretazione letterale come il senso autentico del testo e contemporaneamente rigettare la conclusione che i fatti descritti si siano verificati realmente. Secondo, l'interpretazione della Bibbia presuppone una unità complessiva dei fatti narrati. Non solo si dava per assodato che i racconti dell'Antico Testamento descrivessero un processo storico unitario che è cominciato con la creazione; nella interpretazione tipologica si dava anche per assodato che essi si riferiscano a persone ed eventi del Nuovo Testamento. Terzo, il carattere onnicomprensivo del racconto biblico comportava, come conseguenza, che il lettore trovasse anticipate, in questo libro sacro, tutte le sue esperienze reali e anzi persino tutte le sue esperienze possibili:

---

<sup>2</sup> Cfr. H. W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, Yale University Press, New Haven – London 1974.



Non solo ciò era possibile per lui, ma era anche un suo dovere al fine di rendersi partecipe di quel mondo di cui egli stesso era, in ogni caso, membro; e lo faceva in parte ricorrendo all'interpretazione figurata, in parte, naturalmente, al suo stile di vita.<sup>3</sup>

La Bibbia era il libro dei libri di cui si pensava che contenesse, almeno implicitamente, tutto il sapere del mondo e anzi molto più di un mero sapere teoretico: indicava infatti l'unica via per accedere alla salvezza.

Nulla segnala con maggior chiarezza la frattura con l'ideale antico dell'educazione del modo in cui Agostino ha concepito il suo programma di una educazione cristiana: tale programma si concentrava infatti sullo studio della Bibbia. Comunque, ad Agostino riuscì di salvaguardare le arti tradizionali grazie al fatto che egli ne riconosceva l'importanza ai fini di una interpretazione adeguata della Bibbia.<sup>4</sup> Nondimeno, la loro funzione è solo ausiliaria – si può essere santi senza una educazione nelle arti liberali, e per converso è possibile dominarle bene anche senza essere una persona virtuosa. Nella sua celebre autobiografia, Agostino ricorda, con un divertente gioco di parole, gli studi dei suoi anni giovanili, allorché era costretto a imparare a memoria l'andare errando di Enea, mentre si dimenticava dei suoi propri errori morali.<sup>5</sup> Le *Confessioni* possono essere interpretate alla stregua di un lungo e doloroso cammino di un pagano colto che culmina nel riconoscimento della Bibbia come Parola di Dio – si potrebbe persino definire le *Confessioni* una sublime storia d'amore, ossia il racconto del complesso rapporto di Agostino con Dio e con la Bibbia come sua manifestazione. Il presupposto per la redazione di quest'opera è un legame stabile con Dio e, come dimostrano le innumerevoli citazioni bibliche, un riconoscimento dell'autorità della Bibbia; tuttavia, il testo presenta, come uno dei suoi contenuti principali, la descrizione delle molte resistenze di Agostino alla strutturazione di questo legame e a questo riconoscimento. Era stata anche la sua formazione classica a trattenere inizialmente Agostino dal riconoscere la Bibbia: infatti, paragonata alla dignità dell'eloquenza ciceroniana, essa gli sembrava, allorché cominciò, per la prima volta, a

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 3

<sup>4</sup> Cfr. il secondo libro del *De doctrina christiana* e specialmente III, 1.

<sup>5</sup> *Confessiones* I, 13: «Tenere cogebat Aenae nescio cuius errores oblitus errorum meorum».

studiarla, non degna di attenzione.<sup>6</sup> Per sottomettersi all'autorità della Bibbia, Agostino ha avuto bisogno di una trasformazione della sua ermeneutica biblica: a Milano apprese da Ambrogio una interpretazione spirituale, e non letterale, di quei passaggi della Bibbia che lo avevano sconcertato.<sup>7</sup> Ambrogio citava spesso e volentieri il passo di *2Cor* 3,6 sulla lettera che uccide e lo Spirito che vivifica, e Agostino si avvide di come, mediante una tale interpretazione, si potesse quanto meno dimostrare che i passaggi in questione non erano palesemente falsi.<sup>8</sup> Tuttavia ciò non ne dimostrava ancora la verità e neppure la fede in Dio era sufficiente per dimostrarla. La risposta di Agostino è, per un verso, che all'autorità della Bibbia si deve semplicemente credere allo stesso modo in cui crediamo a molte altre cose, per esempio a fatti storici o ad affermazioni di amici e che inoltre si deve rigettare la domanda critica su come possiamo fare a riconoscere che la Bibbia è ispirata da Dio. Per altro verso, egli aggiunge però alcuni argomenti razionali sulla necessità della fede; da un lato la debolezza della nostra ragione rende inevitabile l'autorità, dall'altro lato Dio avrebbe difficilmente acconsentito al riconoscimento pressoché generalizzato dell'autorità della Bibbia se non avesse desiderato essere riconosciuto tramite la Bibbia stessa. Il fatto che la Bibbia possa essere letta da chiunque e che abbia, nel contempo, un significato profondo che può essere compreso solo da poche persone, era poi un argomento ulteriore a favore della fede nella sua autorità.<sup>9</sup> È stato

---

<sup>6</sup> III, 5: «Non enim sicut modo loquor, ita sensi, sum adtendi ad illam scripturam, sed visa est mihi indigna, quam Tullianae digitati compararem».

<sup>7</sup> V, 14: «Maxime audito uno atque altero et saepius aenigmate soluto de scriptis veteribus, ubi, cum ad litteram acciperem, occidebar, spiritualiter itaque plerisque eorum librorum locis expositis iam reprehendebam desperationem meam illam dumtaxat, qua credideram legem et prophetas detestantibus atque iridentibus resisti omnino non posse». Sulla interpretazione morale e allegorica della Scrittura operata da Ambrogio cfr. per esempio il suo *De Cain et Abel* 14s.

<sup>8</sup> VI, 4: «Et tamquam regulam diligentissime commendaret, saepe in popularibus sermonibus suis dicentem Ambrosium laetus audiebam: littera occidit, spiritus autem vivificat, cum ea, quae ad litteram perversitatem docere videbantur, remoto mystico velamento spiritualiter aperiret, non dicens quod me offenderet, quamvis ea diceret, quae utrum vera essent adhuc ignorarem».

<sup>9</sup> VI, 5: «Nec audiendos esse, si qui forte mihi dicerent: 'unde scis illos libros unius veri et veracissimi dei spiritu esse humano generi ministratos?' id ipsum enim maxime credendum erat... ideoque cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem et ob hoc nobis opus esset auctoritate

lo studio del (neo)platonismo a mettere Agostino in condizione di trovare un significato spirituale nella Bibbia, anche se egli non si stanca di ribadire che la verità del cristianesimo oltrepassa di gran lunga le concezioni del platonismo: solo nella Bibbia egli trovava un amore fondato sull'umiltà.<sup>10</sup> Ma il riconoscimento intellettuale e morale della Bibbia non era l'ultimo atto nel rapporto di Agostino con essa: ancor più importante era per lui la conversione esistenziale, cioè la trasformazione della forma della sua vita che era stata motivata da un passaggio della Bibbia (*Rm* 13,13), in cui si era imbattuto per caso aprendo la Bibbia dopo aver udito una voce, presumibilmente di un bambino, dire «prendi e leggi» e dopo essersi ricordato che anche Antonio aveva trovato la sua vocazione monastica imbattendosi casualmente in un altro passo biblico (*Mt* 19, 21).<sup>11</sup> In verità, l'opera non si conclude né con il racconto della conversione definitiva di Agostino né con quello della morte di sua madre Monica, preceduta da una esperienza mistica comune a madre e figlio. Ai primi nove libri autobiografici segue un libro che illustra problemi della psicologia filosofica e che costituisce una appropriata transizione verso gli ultimi tre libri, che constano di un dettagliato commento filosofico sull'inizio della *Genesi* e che contengono anche importanti riflessioni ermeneutiche – con questo atto interpretativo Agostino dimostra, di fatto, di aver raggiunto l'obiettivo finale della sua evoluzione, ossia quello di diventare un esegeta filosofico della Bibbia.

Anche nel tardo Medioevo pressoché ogni ricerca doveva legittimarsi in virtù del fatto o che essa veniva supportata dallo studio della Bibbia o che contribuiva a promuoverne una comprensione adeguata:

---

sanctarum litterarum, iam credere coeperam nullo modo te fuisse tributurum tam excellentem illi scripturae per omnes iam terras auctoritatem, nisi et per ipsam tibi credi et per ipsam te quaeri voluisses. iam enim absurditatem, quae me in illis litteris solebat offendere, cum multa ex eis probabiliter exposita audissem, ad sacramentorum altitudinem referebam eoque mihi illa venerabilior et sacrosancta fide dignior apparebat auctoritas, quo et omnibus ad legendum esset in promptu et secreti sui dignitatem in intellectu profundiore servaret, verbis apertissimis et humillimo genere loquendi se cunctis praebens et exercens intentionem eorum, qui non sunt leves corde, ut exciperet omnes popolari sinu et per angusta foramina paucos ad te traiceret...»

<sup>10</sup> VII, 20: «Ubi enim erat illa aedificans caritas a fondamento humilitatis, quod est Christus Iesus? Aut quando illi libri me docerent eam?»

<sup>11</sup> VIII, 12.

Enrico di Langenstein organizzò una serie di studi su problemi scientifici (fisica, ottica, zoologia ecc.) ordinandoli secondo il modello dei sei giorni della Creazione descritti dalla Genesi. Naturalmente, poteva verificarsi anche il caso di studenti che si dedicavano a questi soggetti sussidiari per il loro proprio interesse e con scarsa utilità per la loro formazione teologica. Nondimeno, lo studio di tali argomenti ha continuato a essere giustificato con la necessità di comprendere meglio la Bibbia.<sup>12</sup>

Certo, all'interno di questo quadro generale, vi sono differenze notevoli nell'approccio ermeneutico e, nel Medioevo, si può scoprire un lento progresso che porta fino al sorgere del pensiero critico moderno. Benché in ogni catalogo bibliotecario che si sia conservato dai primi secoli del Medioevo «i libri della Bibbia, commentati o no, oltrepassino per numero ogni altro genere di libro, ivi compresi, nella più parte dei casi, quelli liturgici»<sup>13</sup> e benché il numero dei commenti biblici conservatisi dal Medioevo sia immenso,<sup>14</sup> sorprende che lo studio dell'ermeneutica biblica medievale sia cominciato relativamente tardi: la prima monografia esplicita è l'opera straordinaria di Beryl Smalley sullo *Studio della Bibbia nel Medioevo*,<sup>15</sup> che riconosce la necessità di una analisi approfondita dell'ermeneutica biblica medievale per comprendere la cultura medievale, anche se l'autrice non contesta in alcun modo il profondo mutamento che intercorre tra questa tecnica interpretativa e quella moderna. Al suo libro e agli studi della sua scolara Gillian Evans devo la maggior parte delle informazioni sulla metodologia dell'ermeneutica patristica e medievale (anche se sono primariamente interessato ai tratti comuni dell'ermeneutica premoderna).

Una delle differenze più importanti tra l'ermeneutica moderna e quella premoderna consiste, come abbiamo appena visto, nella svalutazione dell'approccio 'letterale' in opposizione a quello 'spirituale'. Che cosa significa tutto ciò esattamente e come si è manifestata questa posizione ermeneutica? Sicuramente una delle caratteristiche più vistose dell'ermeneutica pre-critica è il suo uso esteso della interpretazione allegorica. Ora, questa osservazione

---

<sup>12</sup> G.R. Evans, *The language and logic of the Bible. The early Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, p. VII.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 164s.

<sup>14</sup> Cfr. F. Stegmüller, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, 11 voll., Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Francisco Suárez, Madrid 1940-1981.

<sup>15</sup> Cfr. B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Blackwell, Oxford 1941.

non vale soltanto per l'approccio cristiano alla Bibbia; vale per ogni cultura che possieda testi autorevoli provenienti da un'era con un gusto intellettuale o morale meno sviluppato. Le interpretazioni allegoriche consentono due funzioni che è quasi impossibile conciliare l'una con l'altra alle condizioni dell'ermeneutica moderna: è possibile rigettare il significato più primitivo del testo senza mettere in questione l'autorità – infatti, adesso si assume che il testo vuol dire qualche cosa di assai diverso dal suo significato superficiale. Le allegorie stoiche dei miti tradizionali – che venivano applicate solo a un grado limitato anche alla poesia, per esempio a Omero – sono un buon esempio della procedura a cui penso; e già prima dell'avvento del cristianesimo gli ebrei ellenizzati avevano sviluppato, quantomeno da Aristobulo in poi, un metodo analogo di interpretazione della Bibbia. Il più grande di loro è Filone di Alessandria. Filone non contesta che sia esistita una persona storica di nome Samuele. Crede tuttavia che il fatto della sua esistenza sia solo verosimile e, in ogni caso, molto meno importante del suo significato allegorico: Samuele infatti rappresenta uno spirito che onora Dio.<sup>16</sup> Smalley commenta:

L'astrazione che Samuele implica è più reale di quella del Samuele storico. La Scrittura è diventata una sorta di specchio che egli studia solo in funzione di quel che riflette. Di conseguenza, gettando in essa lo sguardo, la distinzione tra realtà e immaginazione dilegua. Leggendo Filone si ha come l'impressione di camminare guardando attraverso il vetro. Come Alice nel paese delle meraviglie, si incontra qui un mondo governato da leggi bizzarre che gli abitanti considerano stranamente razionale. Per comprendere lo studio medievale della Bibbia occorre sostare in esso abbastanza a lungo per penetrare nei suoi approcci e apprezzare la logica delle sue concezioni fantasiose e rigorosamente elaborate.<sup>17</sup>

Nei suoi studi sulla *Genesi* Filone introduce costantemente idee filosofiche e scientifiche che oggi ogni persona che abbia dimestichezza con la metodologia storica riconosce immediatamente come inconciliabili con la visione del mondo degli autori dei testi corrispondenti. Si può certamente onorare la Fonte Sacerdotale per il suo concetto non antropomorfo di Dio, senza per questo dover necessariamente assumere, come afferma invece Filone, che i sei giorni della creazione divina rappresentino un'allusione alla pro-

---

<sup>16</sup> *De ebrietate* 114.

<sup>17</sup> Smalley, *The Study of the Bible...*, p. 3.

prietà del numero sei di essere un numero perfetto (ossia la somma dei suoi fattori).<sup>18</sup> Le proprietà dei numeri sono state analizzate dai matematici greci, ma niente induce a pensare che esse fossero presenti all'intelligenza di un sacerdote ebraico che non aveva dimestichezza con la matematica greca. Non meno stravaganti sono, esaminate dal punto di vista delle nostre cognizioni odierne, le etimologie di Filone, anche prescindendo dal fatto che Filone, la cui conoscenza dell'ebraico era modesta, si riferisce ordinariamente al testo dei Settanta che egli considerava come parimenti ispirato.

L'influsso di Filone sugli esegeti cristiani fu grande, come in seguito anche quello di Rashi e di Maimonide. Naturalmente, sono solo gli esegeti cristiani ad aver tentato di dimostrare che le persone e gli eventi dell'Antico Testamento sono un rimando a persone ed eventi del Vangelo, tuttavia, pur con questa significativa differenza, l'approccio ebraico e quello cristiano alla Bibbia sono stati strutturalmente simili. Origene, che era anch'egli nato ad Alessandria, distingue tra un senso letterale, uno morale e uno allegorico, che corrispondono al corpo, all'anima e allo spirito (laddove gli ultimi due, in realtà, spesso coincidono), per trovare un significato anche a quelle affermazioni teoriche della Bibbia che sembrano assurde (per esempio, in affermazioni quali quelle che Dio passeggiava nel Giardino [Gn 3,8] e, analogamente, in comandamenti morali, sia nell'Antico [Gn 17,14] sia nel Nuovo Testamento [Mt 5,29]). Egli pensava che ogni passo della Sacra Scrittura avesse un senso spirituale, ma non sempre anche un senso corporeo, letterale, che abbastanza spesso sembra schiettamente e semplicemente impossibile.<sup>19</sup> A differenza della scuola alessandrina, la scuola di Antiochia si atteneva maggiormente al senso letterale, a cui sarebbe inerente il senso spirituale, tuttavia anche essa utilizzava una interpretazione tipologica dell'Antico Testamento. D'altro canto, Origene era pure un eccellente filologo interessato a una solida base testuale per la Bibbia. Da platonico fornito di un senso sorprendente per l'evoluzione storica, Agostino collega un interesse predominante per il senso spirituale con un riconoscimento della verità storica del senso letterale, quantomeno nella maggior parte dei casi. Egli non rifiuta, e anzi addirittura rivendica, una lettura della Bibbia che muova dal senso spirituale, a patto però che

---

<sup>18</sup> *De opificio* 3.

<sup>19</sup> *De principiis* IV 3,5.

questa non rechi con sé una contestazione della verità del senso letterale.<sup>20</sup> Egli difende così la possibilità di un gran numero di interpretazioni differenti, ma parimenti valide; poiché Dio ha voluto volgersi a vari uomini dotati di capacità spirituali piuttosto diverse, egli può ben aver dato alla sua Parola un senso molteplice.<sup>21</sup> In tutti i casi, due cose sono per lui incontestabili: in primo luogo, che la Parola di Dio è vera, in secondo luogo, che l'autore umano del testo aveva questa verità sott'occhio.<sup>22</sup> Mosé, per esempio, deve essersi immaginato, nella sua mente, tutte i vari significati possibili dell'inizio della *Genesi*.<sup>23</sup> Poiché la *mens auctoris* non si differenzia, in termini sostanziali, dal significato oggettivo del testo che Dio stesso ha in mente, non costituisce per l'ermeneutica pre-critica una necessità ricavare qualche informazione sullo situazione spirituale dell'autore – questi infatti concorda in tutto con il significato oggettivo del testo. In un certo senso, l'autore umano è, nel suo complesso, superfluo, poiché l'autore vero è lo Spirito Santo.<sup>24</sup>

Nel tardo sviluppo dell'esegesi biblica il senso pneumatico, allegorico, è stato poi ulteriormente suddiviso in senso allegorico e senso anagogico. Il senso letterale è stato in questo modo ridotto solo a uno dei quattro senso scritturistici e ha viepiù perso, nel primo Medioevo, di importanza. Tuttavia, nel XII secolo si verifi-

<sup>20</sup> Cfr. *De civitate Dei* XIII, 21: «Haec et si qua alia commodius dici possunt de intellegendo spiritaliter paradiso nemine proibente dicantur, dum tamen et illius historiae veritas fidelissima rerum gestarum narratione commendata credatur». Vedi anche XVII, 3 e *De doctrina christiana* III, 5/9 e 10/14. Viene accettata persino una interpretazione errata nei limiti in cui questa serve ad aumentare l'amore per il prossimo: «Quisque vero talem inde sententiam duxerit, ut huic aedificandae caritati sit utilis, nec tamen hoc dixerit, quod ille quem legit eo loco sensisse probabitur, non perniciose fallitur nec omnino mentitur» (*De doctrina christiana* I, 36/40).

<sup>21</sup> *Confessiones* XII, 26

<sup>22</sup> XII, 23.

<sup>23</sup> XII, 31: «Sensit ille omnino in his verbis atque cogitavit, cum ea scriberet, quidquid hic veri potuimus invenire et quidquid nos non potuimus aut nondum potuimus et tamen in eis inveniri potest».

<sup>24</sup> Cfr. Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, Praefatio, 2: «Sed quis haec scripserit, ualde superuacue quaeritur, cum tamen auctor libri Spiritus sanctus fideliter credatur. Ipse igitur haec scripsit, qui scribenda dictavit. [...] Si magni cuiusdam uiri susceptis epistolis legeremus uerba sed quo calamo fuissent scripta quaereremus, ridiculum profecto esset non epistolarum auctorem scire sensumque conoscere, sed quali calamo earum uerba impressa fuerint indagare».

cano significativi cambiamenti. Cresce la consapevolezza di possibili contraddizioni interne alla Bibbia e vengono proposti vari metodi per venire a capo di esse.<sup>25</sup> Inoltre, si propaga un marcato interesse per la storia e in questo contesto i Vittorini rivalutano il senso letterale.<sup>26</sup> Questa tendenza prosegue nel XIII secolo con la ricezione di Aristotele e con una nuova posizione nei confronti della realtà empirica. Tommaso d'Aquino ne è un buon esempio. Per un verso, egli riconosce il quadruplice senso della Scrittura, letterale o storico, allegorico, tropologico o morale e anagogico. I tre sensi spirituali si riferiscono a eventi narrati nel Nuovo Testamento, ai quali si è alluso mediante eventi dell'Antico Testamento, a nostri doveri morali e alla gloria futura.<sup>27</sup> La Bibbia utilizza necessariamente metafore e noi dovremmo elevare la nostra mente da questo velo sensibile fino al suo contenuto spirituale.<sup>28</sup> Per altro verso, Tommaso si attiene al senso letterale come al fondamento degli altri sensi; tutto ciò che è necessario per la fede è stato detto anche in una modalità letterale, mai soltanto in una modalità spirituale.<sup>29</sup> All'interno del senso letterale – che racchiude in sé anche quello eziologico, analogico e parabolico e che è quello che l'autore ha di mira – le cose dette designano oggetti, mentre all'interno del senso spirituale gli oggetti designano volta a volta aspetti diversi. Quest'ultimo senso presuppone il primo e si fonda in esso.<sup>30</sup> Siano due esempi a indicare il modo in cui l'ermeneutica di Tommaso si applica a casi concreti. Tommaso risponde positivamente alla domanda se il Paradiso descritto nella *Genesi* sia o no un luogo fisico: può ben esserci un senso spirituale, ma la verità storica deve

<sup>25</sup> Cfr. Evans, *The language and logic of the Bible...*, pp. 133-63.

<sup>26</sup> Comunque, per Ugo di San Vittore la funzione ultima dello studio della Bibbia è di tipo morale: *De institutione novitiorum*, cap. VIII (PL 176, 933s.).

<sup>27</sup> *Summa theologiae* I q. 1 a 10 c.

<sup>28</sup> I q. 1 a. 10 ad 2: «Ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium».

<sup>29</sup> I q. 1 a. 10 ad 1: «Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura: cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem [...] Non tamen ex hoc aliquid deperit sacrae Scripturae: quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat».

<sup>30</sup> I q. 1 a. 10 c.: «Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis: qui super litteralem fundantur, et eum supponit».



esserne riconosciuta come fondamento.<sup>31</sup> Tuttavia Tommaso ritiene necessario rinunciare al senso letterale quando esso contraddica fatti noti. La verità della Scrittura deve sempre essere difesa, ma, laddove si diano interpretazioni della Bibbia divergenti, si deve scegliere quella che evita affermazioni errate e non è ammissibile attenersi ostinatamente a una che possa essere confutata dalla realtà; in caso contrario, si renderebbe la Scrittura ridicola ai non credenti impedendo a questi ultimi l'accesso alla fede.<sup>32</sup> Queste osservazioni si trovano nel contesto di una discussione concernente la contraddizione apparente tra *Gn* 1,1 e 1,9: Tommaso propone varie interpretazioni per scongiurare un conflitto con la cosmologia e la metafisica aristoteliche di cui difende la verità.

Nel tardo Medioevo si assiste a progressi riguardo a questioni di critica testuale, di informazioni storiche sul presupposto del testo e riguardo allo studio delle lingue originali – Nicolò di Lyra, che era interessato a una riabilitazione del senso letterale, era un buon ebraista.<sup>33</sup> Contemporaneamente si moltiplicano gli sforzi per tradurre la Bibbia in lingua corrente. Ciò venne percepito come pericoloso:

Nel caso dei Domenicani, il fatto che il *Capitolo Generale* del 1242 vietasse ai frati di fare essi stessi la traduzione per supportare la predicazione può trovare spiegazione nella prassi dei valdesi. I valdesi sembrano essere stata la prima setta, in ordine di tempo, a padroneggiare la Bibbia nella propria lingua e il risultato dei loro sforzi fu che molti di loro erano in grado di abbinare un testo a ciascuno di coloro che cercavano di convertire. Mettere la Bibbia nelle mani dei laici implicava dunque il rischio dell'eresia e i missionari predicatori erano i primi ad avvertire questo rischio nei suoi effetti pratici. Per questo insistevano sul fatto che in nessun caso potesse essere dato loro in mano il 'nudo

---

<sup>31</sup> I q. 102 a. 1 c.: «Ea enim quae de Paradiso in Scriptura dicuntur, per modum narrationis historicae proponuntur: in omnibus autem quae sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historica, et desuper spirituales expositiones fabricandae». Vedi anche I/II q. 102 a. 2 e a. 6 ad 4.

<sup>32</sup> I q. 68 a. 1 c.: «Primo quidem, ut veritas Scripturae inconcusse teneatur. Secundo, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat quod, si certa ratione constiterit hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse asserere praesumat: ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludatur».

<sup>33</sup> Un buon esempio di critica all'abuso politico di una lettura allegorica della Bibbia si trova in Dante, *De monarchia*, III 4.

testo'; essi necessitavano di interpreti capaci di guidarli a una retta comprensione.<sup>34</sup>

Certo, è nella Riforma protestante che trionfa l'idea che sia la Scrittura l'interprete di se stessa – solo lo Spirito Santo fa da mediatore tra il lettore e il testo, non più l'autorità ermeneutica della Chiesa. *Sola Scriptura* – questo celebre motto va di pari passo con il lavoro filologico di Lutero sulla Bibbia e con la sua splendida traduzione in tedesco. Lutero si attiene con forza al senso letterale benché anch'egli non sia capace di rinunciare del tutto al senso spirituale e benché difenda pure lui l'interpretazione tipologica.<sup>35</sup> Ma, sicuramente, con la concentrazione del primo protestantesimo sul senso letterale (concentrazione che verrà messa poi in discussione dal pietismo) giunge al termine quella interpretazione filosofica della Bibbia che Origene aveva tanto magistralmente rappresentato. Niccolò Cusano, uno dei grandi filosofi e teologi medievali che non ha scritto libri di esegesi (perlomeno non sulla Bibbia – è infatti lui l'autore della *Cibratio Alchorani*), poteva difendere nel *De Genesi* l'idea che il mondo non ha un inizio nel tempo: Mosè ha parlato al popolo secondo le capacità di comprensione di quest'ultimo e non ha quindi inteso alla lettera ciò che ha scritto nella *Genesi*.<sup>36</sup> Ma quest'idea, con cui Origene avrebbe potuto concordare, sarebbe apparsa scellerata alla prima ortodossia protestante; solo nel corso del XVIII secolo la cronologia biblica della creazione e della storia umana è stata respinta dagli intellettuali del tempo.

L'espansione dell'ermeneutica moderna della Bibbia è in gran parte opera del protestantesimo. C'è lo straordinario contributo di un ebreo (Spinoza) e l'eredità implicita di un cattolico emarginato, Giambattista Vico; ma fino alla seconda metà del XX secolo i contributi cattolici all'esegesi moderna sono stati modesti, anche perché ostacolati dalla gerarchia (si pensi solo al decreto antimodernista *Lamentabili* del 1907). Un affascinante esempio di ermeneutica cattolica si trova nell'*Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata* di Antonio Rosmini. Senza dubbio l'opera,

<sup>34</sup> G. R. Evans, *The language and logic of the Bible: The road to Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, p. 82.

<sup>35</sup> Cfr. G. L. Bruns, *Hermeneutics ancient and modern*, Yale University Press, New Haven-London 1992, pp. 139ss.

<sup>36</sup> N. von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, hrsg. von L. Gabriel, 3 voll., Herder, Wien 1964-1967, II, pp. 408ss.

rimasta incompiuta, tratta con forza speculativa la generazione eterna *del* Verbo e la creazione fatta *per* (mediante, attraverso) il Verbo; l'appropriazione ascetica delle idee centrali è uno degli scopi del libro. Ma delle 92 lezioni completate solo una, la seconda, sfiora problemi filologici. Rosmini nomina vari autori tedeschi a lui contemporanei (non però David Friedrich Strauss), ma critica i loro «errori», come la contestazione dell'autenticità dei vangeli: solo pochi «spingono l'empietà loro a dubitare anco se Giovanni sia l'autore del quarto Vangelo». <sup>37</sup> Bertholdt, che aveva congetturato che Giovanni avesse scritto in aramaico i discorsi di Gesù da lui riferiti, viene chiamato «altro eretico moderno»; e riguardo alle varianti testuali Rosmini insiste sul fatto che, se esse non sono state rigettate dalla Chiesa, possiamo assumere che sono state esplicitamente permesse dalla provvidenza divina. <sup>38</sup>

II. La prima interpretazione protestante della Bibbia costituisce la fase di transizione tra l'ermeneutica pre-moderna e quella moderna. L'interesse per le lingue d'origine, la consapevolezza dei problemi filologici (che il protestantesimo condivide con l'umanesimo, fatte salve le marcate differenze di ordine contenutistico), il rifiuto della tradizione ermeneutica patristica e scolastica sono tutti passi sulla via che porta verso la moderna ricostruzione 'scientifica' della *mens auctoris* come scopo del processo ermeneutico. Tuttavia permangono tre differenze sostanziali. In primo luogo, il protestantesimo delle origini è convinto della verità assoluta della Bibbia: una ricostruzione del suo senso indipendente dalla questione della sua verità gli sarebbe apparsa oziosa. Ora, poiché è in prima istanza il senso letterale ciò che conta, è in questo modo ostruita la via di fuga che si offriva alle precedenti allegorie: se la Bibbia contraddice opinioni scientifiche o filosofiche, queste devono essere false (o, si sarebbe detto in seguito, la Bibbia non può avere ragione); la conciliazione tra tradizione e progresso si è fatta, nella sostanza, più difficile. Il fondamentalismo è pertanto un prodotto della modernità e della sua rivoluzione ermeneutica; si tratta cioè di un fenomeno che sarebbe stato impensabile nelle società tradizionali. In secondo luogo, pur con tutta la serietà

---

<sup>37</sup> A. Rosmini, *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, a cura di A. Capuzzi, Città Nuova, Roma 2002 [Opere di Antonio Rosmini], p. 37.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 39 e 40.

soggettiva nella determinazione del senso letterale della Bibbia, non possono essere oltrepassati specifici confini dogmatici: Calvino fece giustiziare Serveto per la sua importante scoperta che la dottrina della trinità non è presente nel Nuovo Testamento. A noi risulta difficile credere che i padri fondatori calvinisti del capitalismo moderno potessero essere davvero convinti che la loro nuova razionalizzazione del comportamento economico respirasse dello stesso spirito di Gesù – il contrasto infatti tra *Mt* 6, 19 ss. e le loro massime ci pare tale da gridare vendetta; tuttavia, poiché essi consideravano il cristianesimo come il criterio della morale valido in ultima istanza e percepivano (probabilmente a ragione) che la loro rivoluzione dello spirito dell'economia era necessaria per motivi morali, essi non potevano far altro che ignorare semplicemente questo contrasto. In terzo luogo, l'approccio del protestantesimo delle origini alla Bibbia, ancorché di tipo filologico, non è ancora permeato dallo spirito dello storicismo. Mai sarebbe loro sovvenuta l'idea che la mentalità degli autori dell'Antico e persino del Nuovo Testamento potesse essere sostanzialmente diversa dalla propria – ancorché la consapevolezza di una cesura tra i due Testamenti abbia sicuramente agevolato lo sviluppo di una coscienza storica. Quali sono allora i fattori che hanno contribuito all'affermazione del moderno approccio storicistico alla Bibbia?

Al primo posto va naturalmente menzionata la rivoluzione nelle scienze naturali, che ruppe radicalmente con le cosmologie delle età pre-moderne (le quali, pur con tutte le differenze, avevano in comune tra loro molti tratti e comunque si trovano in un aperto contrasto con la scienza moderna). Il processo contro Galileo è l'esempio più celebre del conflitto appena sorto, ma molto più importante di un contrasto concernente un punto in ultima istanza insignificante è l'idea, accolta dalla maggior parte dei metafisici moderni, che Dio agisca mediante le leggi di natura. Il concetto di legge di natura comincia a formarsi nel tardo Medioevo ed è estraneo al mondo antico. Se si accetta questo concetto, i miracoli diventano un problema. L'*Ethica* di Spinoza è il tentativo grandioso di proporre una nuova teologia filosofica che metta da parte la teologia tradizionale e veda le leggi di natura come la modalità conveniente in base a cui è strutturata la manifestazione di Dio. Spinoza distingue tra ciò che consegue dalla natura assoluta di Dio e il finito e l'individuale, ossia tra leggi di natura e eventi singoli, insegnando che questi ultimi possono essere spiegati solo sulla base di leggi di natura e altri eventi singoli (I, p. 28). Spinoza anti-

cipa così lo schema di Hempel e Oppenheim sulla spiegazione causale e ciò non è compatibile con l'assunto che Dio possa agire contro le leggi di natura o in spazi lasciati vuoti da esse (dato che, secondo Spinoza, tali leggi sono rigidamente deterministiche). Ogni evento viene causato, in ultima istanza, da Dio e non è possibile ritenere una certa classe di eventi causata da Dio in un grado maggiore rispetto a un'altra classe. In ogni caso, questo non è l'unico contributo di Spinoza a una nuova interpretazione della Bibbia. Su questa base – così quantomeno sembra a un primo sguardo – egli avrebbe sempre e ancora potuto tentare di dimostrare che la Bibbia, rettammente intesa, si muove nella direzione della sua concezione.

In realtà, tuttavia, la sua ermeneutica (che non è integrata nella struttura sistematica dell'*Ethica*, ma viene sviluppata in forma autonoma nel *Tractatus theologico-politicus*) critica in maniera arguta i tentativi tradizionali di trovare nella Bibbia verità metafisiche. Quando definisce ridicolo il tentativo di rinvenire nella Bibbia le assurdità aristoteliche,<sup>39</sup> egli sembra seguire un procedimento simile a quello di Lutero. Tuttavia, la differenza decisiva – e giungiamo così al secondo punto – è che per Spinoza la Bibbia non soltanto non contiene queste assurdità, ma ancor meno contiene la vera metafisica, quella cioè che egli stesso ha elaborato, e non la contiene per la semplice ragione che la Bibbia non ha raggiunto quel livello di razionalità a cui i filosofi aspirano. Il fenomeno della profezia, al pari della redazione della Bibbia, dovrebbe essere spiegato sulla base della struttura metafisica sopra tratteggiata, ossia mediante il fatto di trovarne le cause secondarie immediate – il che non esclude l'esistenza di una Causa Prima, nella misura almeno in cui non venga assunto che questa agisce direttamente, senza cioè la mediazione di cause immediate. Secondo Spinoza, i profeti non possedevano affatto un'intelligenza più perfetta, ma solo una più vivida immaginazione (e questa è la ragione per cui parlavano per enigmi);<sup>40</sup> la spiegazione biblica di eventi con ricorso al miracolo ha semplicemente a che vedere con la mancanza di conoscenza delle corrispondenti cause secondarie;<sup>41</sup> le differenze stilistiche tra il cortigiano Isaia e il contadino Amos dimo-

---

<sup>39</sup> *Tractatus theologico-politicus*, cap. I, in: Spinoza, *Opera*, hg. von Carl Gebhard, 4 voll., rist. Winter, Heidelberg 1972, III, 18.

<sup>40</sup> Cap. 1; 28s.

<sup>41</sup> Cap. 1; 23.

strano che Dio adatta il suo stile alla persona a cui parla (cioè che Dio si manifesta attraverso le peculiarità personali di quegli uomini dotati di forte immaginazione che chiamiamo profeti).<sup>42</sup> Spinoza considera un fatto palese che Giosuè e forse anche l'autore del testo siano provvisti di una errata cosmologia geocentrica (cfr. *Gs* 10,12-14) e ritiene che contestarlo distruggerebbe ogni ancorché limitata utilità della Bibbia, giacché consentirebbe la forma più arbitraria di interpretazione.<sup>43</sup> In generale, gli ebrei sapevano assai poco di Dio e le loro raffigurazioni religiose erano le uniche di cui un popolo del loro livello potesse disporre; perciò Mosé, che era un legislatore morale e, in quanto tale, di fatto legittimato da Dio, ma che di per sé non aveva concezioni filosofiche, si rivolge a loro come a dei bambini.<sup>44</sup> (Spinoza afferma comunque che Gesù non credeva ai demoni, ma che parlava di loro solo allo scopo di poter comunicare con i suoi contemporanei; infatti egli considera Cristo non come un profeta, ma come bocca di Dio).<sup>45</sup> Gli ebrei non sono stata l'unica nazione che abbia avuto dei profeti e allo stesso modo essi non sono un popolo eletto in un'accezione specifica del termine – infatti, gli àuguri dei pagani potrebbero parimenti essere visti come dei profeti.<sup>46</sup> Spinoza sviluppa le sue regole ermeneutiche nel settimo capitolo. Essenziale per lui è il postulato in base a cui il metodo di spiegazione della Bibbia deve essere lo stesso metodo di spiegazione della natura.<sup>47</sup> Le regole prescrivono, primo, che si deve studiare il linguaggio della Bibbia e la sua storia; secondo, che si devono radunare le diverse asserzioni dei singoli libri per comprendere, in base a esse, i passaggi difficili e nel far ciò il senso di un testo non va confuso con la sua verità; terzo, che si deve scrivere quanto più possibile la storia degli autori di questi libri al pari della storia del testo e della sua canonizzazione.<sup>48</sup> Queste massime sono scritte in contrapposizione con l'ermeneutica premoderna di Maimonide,<sup>49</sup> e, basandosi su di esse, Spinoza può,

---

<sup>42</sup> Cap. 2; 33s.

<sup>43</sup> Cap. 2; 35ss.

<sup>44</sup> Cap. 2; 40s.

<sup>45</sup> Cap. 2; 43 e cap. 4; 64.

<sup>46</sup> Cap. 3; 53.

<sup>47</sup> Cap. 7; 98: «Eam autem, ut hic paucis complectar, dico methodum interpretandi Scripturam haud differre a methodo interpretandi naturam, sed cum ea prorsus convenire». Vedi anche 102.

<sup>48</sup> Cap. 7; 99ss.

<sup>49</sup> Cap. 7; 113ss.

nell'ottavo e nel nono capitolo, come farà poco dopo anche il sacerdote cattolico Richard Simon, contestare la tesi che voleva Mosé quale autore del Pentateuco (la cui redazione definitiva egli attribuisce invece a Esdra), anche se in questo modo egli compromette l'unità della Bibbia. Inoltre, la Bibbia perde la sua attendibilità cronologica:<sup>50</sup> con il senso letterale non è più connessa la verità storica. Nondimeno, Spinoza difende con convinzione la verità divina della maggior parte delle prescrizioni morali della Bibbia, specialmente dei Vangeli.

Con Spinoza l'ermeneutica moderna ha superato definitivamente la modalità pre-critica dell'interpretazione dei testi sacri. Tuttavia, manca ancora qualcosa: forse perché considera il tempo alla stregua, in ultima istanza, di un'illusione, Spinoza si distacca da ogni consapevolezza di una reale modifica dell'intelligenza umana nel corso della storia. Egli riconosce sicuramente che la profezia appartiene a un'epoca anteriore; ma mai avrebbe affermato che gli uomini arcaici pensano in una maniera radicalmente diversa dagli uomini moderni. Questa scoperta la dobbiamo – e siamo al terzo momento – a Vico, il cui contributo per la comprensione della Bibbia è profondamente ambivalente. Per un verso, Vico propone una teoria dell'evoluzione della cultura che, se applicata alla Bibbia, porta a conseguenze di gran lunga più radicali di quelle che ha tratto Spinoza. Infatti, secondo Vico la natura umana non è storica, ma è sottoposta a radicali modifiche nelle tre epoche in cui si suddivide la storia: l'età degli dèi, quella degli eroi e quella degli uomini. Gli uomini nell'età degli dèi sono dominati dalla fantasia e dalle passioni e pensano secondo una logica poetica che è, sostanzialmente, animistica. È assurdo presumere che i loro miti, ossia l'unica maniera in cui essi riescono a dare espressione alle loro esperienze storiche, celino concezioni metafisiche;<sup>51</sup> non meno erroneo è credere che nella formazione delle loro religioni abbia giocato un qualche ruolo l'inganno.<sup>52</sup> Nei primi due capitoli

<sup>50</sup> Cap. 9; 134: «Ex his itaque clarissime sequitur veram annorum computationem neque ex ipsis historiis constare, neque ipsas historias in una eademque convenire, sed valde diversas supponere. Ac proinde fatendum has historias ex diversis scriptoribus collectas esse, nec adhuc ordinatas neque examinatas fuisse».

<sup>51</sup> *Scienza nuova seconda*, 208s., 361s., 412, 901 (mi riferisco qui alla numerazione dei paragrafi che è stata introdotta nella edizione classica di Nicolini e che è stata assunta da quasi tutte le edizioni successive).

<sup>52</sup> *Scienza nuova seconda*, 408.

del Quinto Libro, in base all'assunto che le tre età, a motivo del tracollo dell'età dell'uomo, ricorrono sempre, Vico interpreta il Medioevo come analogo agli albori della storia greca e romana e paragona tra loro non solo le istituzioni sociali e politiche, ma anche le convinzioni religiose delle tre epoche. In questo modo, egli riconosce vari legami sussistenti tra sistemi sociali e sistemi religiosi. Con la categoria dell'«universale fantastico» Vico tenta di spiegare il motivo per cui le società pre-moderne abbiano attribuito a determinati individui – come ai sette re di Roma<sup>53</sup> – una serie di innovazioni, anche se è storicamente non vero che essi siano responsabili di tutte queste innovazioni. Un tale «universale fantastico» è rappresentato da Omero, dei cui poemi il Terzo Libro afferma che si sono sviluppati lungo i secoli e sono il prodotto della forza poetica collettiva della nazione greca. Ora, anche se Vico non considera veri, nel loro senso letterale, i resoconti storici delle fonti mitiche, egli è un maestro nello scoprire quali fatti storici vengano in effetti implicati da un testo, per esempio in base alla forma narrativa o in base ad accenni occasionali. Per altro verso, non solo questa interpretazione della storia umana si fonda su una complessa metafisica che molto deve a Spinoza, e ancor più a Leibniz e a Platone, ma Vico, cattolico credente, si vieta persino di applicare alla storia sacra i principi della sua scienza nuova e difende la cronologia biblica (qualcosa del genere aveva fatto anche Newton nei suoi ultimi decenni di vita). È sintomatico che le comparazioni tra Mosé e Omero della prima edizione della *Scienza nuova* vengano limitate nella seconda edizione, più estesa, in cui Vico presenta, per la prima volta, la teoria in base alla quale i poemi omerici si sarebbero sviluppati lungo i secoli.<sup>54</sup> Non è chiaro se il motivo di ciò fosse la paura di sanzioni o il sincero convincimento che la comparazione risultasse fuorviante, ma è comunque palese che l'applicazione delle categorie vichiane all'interpretazione della Bibbia avrebbe potuto portare, già nel XVIII secolo, a una interpretazione mitica persino del Nuovo Testamento.

La *Storia naturale della religione* di David Hume prosegue il programma di andare in cerca di cause secondarie per le rappresentazioni religiose, ma lo radicalizza in una maniera nuova, dato che egli rigetta ogni ricerca di una Causa Prima. Hume è, di fatto, un naturalista assoluto – il che può essere affermato solo entro certi

<sup>53</sup> *Scienza nuova seconda*, 417ss.

<sup>54</sup> *Scienza nuova prima*, 28, 192, 293; *Scienza nuova seconda*, 585, 794.



limiti per Spinoza e certamente non per Vico. Oltre che per questo aspetto teoretico, il suo libro è, per il nostro contesto, importante per altri due motivi. In primo luogo, Hume riflette esplicitamente sulla Bibbia – in alcuni passaggi che aveva dovuto espungere dalle bozze egli osserva, per esempio, che la religione giudaica più antica non era, per usare termini moderni, un monoteismo, ma solo una monolatria.<sup>55</sup> In secondo luogo, egli mette a confronto, con riguardo ai rispettivi valori fondanti, il politeismo antico e il monoteismo cristiano e sottolinea come questi due sistemi religiosi promuovano virtù e principi morali differenti, tradendo anche una certa nostalgia per il mondo antico. In questo modo, abbiamo menzionato il quarto motivo a cui si deve il tramonto dell'autorità tradizionale della Bibbia – la convinzione cioè che la fede in essa contraddica non solo leggi di natura, regole ermeneutiche razionali o fatti storici, ma anche principi morali. Certo, Hume non è l'autore più importante ad applicare questa obiezione; e dal momento che la sua personale concezione dell'etica manca di qualunque base assoluta e il suo contenuto si discosta espressamente da talune norme cristiane tradizionali, la sua critica non può sorprendere. Molto più importante è la critica espressa da quella filosofia morale che pretende di mettere a disposizione dei nostri convincimenti religiosi una solida base e di aver quindi concettualizzato l'universalismo che è insito nel cristianesimo – mi riferisco, naturalmente, all'etica di Kant.

Kant è un illuminista nella misura in cui difende energicamente una concezione autonoma della morale – qualche cosa è morale in quanto la mia ragione pratica lo riconosce, non in quanto è stato ordinato da Dio. Allo stesso tempo, il carattere assoluto, vale a dire incondizionato, dell'imperativo categorico e, specialmente, il rapporto tra dovere morale e mondo fisico portano all'idea di una eticoteologia, a un'idea cioè che è totalmente estranea a Hume, di cui Kant peraltro condivide e approfondisce la critica penetrante alla ontoteologia e cosmoteologia tradizionali. È in base a questa idea che devono essere valutate le immagini bibliche, non viceversa. Ma qual è allora la funzione della Bibbia? Naturalmente, per Kant nessuna affermazione della Bibbia che contraddica la ragione pratica può essere riconosciuta come valida – Kant rifiuta energica-

---

<sup>55</sup> Cfr. D. Hume, *The Natural History of Religion*, in Id., *The philosophical works*, ed. by Thomas H. Green u. Thomas H. Grosse, 4 voll., rist. Scientia, Aalen 1964, IV 331 e 332.

mente la concezione secondo cui Dio possa aver ordinato ad Abramo di sacrificare Isacco. Non possiamo mai essere certi che Dio parli, ma possiamo quantomeno essere certi che non è lui a parlare quando ci viene intimato qualche cosa di immorale.<sup>56</sup> Nel suo scritto sulla religione Kant tende, al pari del giovane Hegel e, in seguito, nella forma più estrema, anche di Arthur Schopenhauer, a vedere in principal luogo gli aspetti moralmente problematici dell'Antico Testamento; non va invece in cerca di una qualche evoluzione morale all'interno dell'Antico Testamento. (Solo nell'*Inizio congetturale della storia degli uomini* egli si riferisce, con tutto rispetto, a *Gn 2-6*, che utilizza invero come fonte storica, non come fonte morale, e così facendo ne accetta l'autorità solo nella misura in cui essa corrisponde strutturalmente, ma non letteralmente, alla ricostruzione concettuale della storia umana operata dalla filosofia). Le prescrizioni dell'Antico Testamento non sono di natura morale, e quindi religiosa, ma politica: i dieci comandamenti sono la base di ogni comunità civile; minacciare e promettere in relazione alle generazioni future (*Es 20, 5s.*) non è compatibile con la giustizia morale; il concetto di popolo eletto contraddice il concetto di Chiesa universale. Anche il monoteismo dell'Antico Testamento merita meno attenzione rispetto a un politeismo che ipotizza, a proposito dei propri dèi, che essi aiutino solo le persone virtuose, laddove il Dio dell'Antico Testamento è piuttosto interessato ai riti che non al miglioramento morale.<sup>57</sup> Nondimeno, con il cristianesimo si verifica tutt'un tratto, ancorché non senza preparazione, una rivoluzione morale che sostituisce gli antichi statuti valevoli per un singolo popolo con un nuovo spirito morale valevole per il mondo intero.<sup>58</sup> La continuità apparente con l'ebraismo è stata mantenuta solo per motivi strategici. Kant ha un atteggiamento assai critico verso la storia reale del cristianesimo, ma ritiene possibile che il suo fondatore abbia corrisposto, di fatto, all'ideale di una umanità gradita a Dio, ovvero a una idea necessa-

---

<sup>56</sup> Cfr. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, A 102s. Per l'analisi, assai diversa, di questo episodio in *Timore e tremore* di Kierkegaard vedi V. Hösle, *Kann Abraham gerettet werden? Und: Kann Søren Kierkegaard gerettet werden? Eine Hegelsche Auseinandersetzung mit «Furcht und Zittern»*, in Id., *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus*, Beck, München 1996, pp. 206-39.

<sup>57</sup> Cfr. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 186ss. / A 177ss.

<sup>58</sup> *Ibidem*, B 189ss. / A 180ss.

ria per la ragione pratica. Ciononostante egli persiste nella convinzione che una tale fede possa essere giustificata solo mediante documenti storici, mentre la religione razionale non necessita di alcuna attestazione di questo genere. Pertanto, la vera religione non può consistere nella professione di fede in atti di Dio finalizzati alla nostra redenzione, ma solo in azioni morali.<sup>59</sup> Nella sua opera tarda *Il conflitto delle facoltà* Kant elabora alcune massime ermeneutiche per l'approccio alla Bibbia fondate sulla sua filosofia della religione. Nella misura in cui Kant non si preoccupa di cogliere la *mens auctoris*, la sua ermeneutica costituisce un regresso rispetto a Spinoza. Kant vorrebbe trovare nella Bibbia un senso anche quando esso dovesse entrare in contraddizione con i convinimenti dei suoi autori mortali. Kant sembra qui presupporre la regola ermeneutica secondo cui si deve comprendere l'autore meglio di come egli stesso si sia compreso.<sup>60</sup> (Nondimeno, dal momento che si può affermare che la Bibbia ha sia un autore mortale che uno immortale, egli avrebbe probabilmente rivendicato per sé, di fatto, il tentativo di aver colto la *mens auctoris*, laddove per 'auctor' si intenda Dio stesso). Di particolare importanza è la prima regola, in base alla quale possiamo interpretare determinati passi scritturistici contenenti dottrine teoretiche che trascendono la ragione (per esempio la dottrina della trinità o quella della risurrezione) in una maniera tale da avvantaggiare la ragione pratica, e dobbiamo fare ciò nel caso di tutte quelle dottrine che appunto contraddicano la ragione pratica stessa. Un esempio di uno di questi ultimi casi è fornito dalla dottrina della predestinazione, che Kant considera come una concezione propria di Paolo, ma incompatibile con la fede nella nostra libertà. Anche quando un passo scritturistico non contraddica la nostra ragione pratica, ma solo le massime necessarie della ragione teoretica, come nel caso dei racconti sugli indemoniati, è da raccomandarsi una interpretazione razionale, al fine di non facilitare superstizione e inganno, ancorché sia difficile dubitare che gli autori dei Vangeli credessero alla lettera agli episodi raccontati.<sup>61</sup> (Kant non si avvede del fatto che già Giovanni ha eliminato tutti gli esorcismi). Kant discute varie obie-

---

<sup>59</sup> B 199s. / A 190.

<sup>60</sup> Kant cita questa regola in *Kritik der reinen Vernunft*, B 370 / A 314. Per la storia di questa regola cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1975<sup>4</sup>, pp. 182ss.

<sup>61</sup> I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, A 49ss., spec. 54ss.

zioni alla sua ermeneutica, per esempio quella per cui essa non sarebbe né biblica né filosofica, bensì allegorica e mistica. La sua risposta è che la modalità della sua interpretazione della Bibbia si contrappone a quella tipologica tradizionale e che solo l'assunto di un solido inquadramento concettuale come quello che si basa su concetti morali fondamentali evita il misticismo. Ma questa riduzione della rivelazione alla ragione pratica non ne distrugge il carattere divino? No, in primo luogo perché la compatibilità con le dottrine razionali su Dio è una *conditio sine qua non* per l'assunto in base al quale noi abbiamo qui realmente a che fare con una rivelazione e, in secondo luogo, perché mai sarà possibile dimostrare in via definitiva che un fatto storico è una rivelazione divina.<sup>62</sup>

È quest'ultimo punto a venire sottolineato, con tutta energia, da Fichte nel suo primo libro, il *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, che, pubblicato anonimo, venne visto come il lungamente atteso scritto kantiano sulla religione. Non è il caso qui di analizzare questo libro, giacché esso tratta quasi per nulla della Bibbia, ma solo dei criteri formali che consentono di ipotizzare, di un certo evento, che esso sia presumibilmente una rivelazione divina (questo tipo di riconoscimento non è mai cogente e peraltro è utile solo per quelle persone che non siano moralmente perfette). In consonanza con l'eticoteologia kantiana, la compatibilità con le istanze della ragione pratica sia del contenuto, sia anche della forma con cui viene comunicata la possibile rivelazione è una condizione necessaria per poter considerare qualche cosa alla stregua appunto di rivelazione. (Non esiste invece un insieme di condizioni sufficienti). Non è quanto al resto condizione necessaria perché A sia una rivelazione che Dio intervenga nell'ordine causale immediatamente antecedente l'evento – potrebbe darsi infatti una serie infinita di cause intermedie tra la volontà di Dio di comunicare se stesso e l'atto della rivelazione, dice Fichte in un passaggio che ricorda il fondamentale teorema di Spinoza sopra illustrato.<sup>63</sup> Il punto di partenza razionalistico di Fichte si rende particolarmente evidente quando egli discute *Mt 5, 39ss.* contestando il fatto che questo passo – certamente uno dei più sublimi dell'intera Bibbia e il nucleo della rivoluzione morale di Gesù – possa ottenere lo *status* di rivelazione divina, giacché queste prescrizioni non conse-

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, A 63ss.

<sup>63</sup> Cfr. *Fichtes Werke*, hg. v. I.H. Fichte, 11 voll., rist. De Gruyter, Berlin 1971, V 71.

guono dal principio morale, ma sono soltanto regole di saggezza che valgono esclusivamente a determinate condizioni.<sup>64</sup> Ora è parimenti chiaro che Fichte non ha affatto colto il carattere profetico di questa parte centrale del Discorso della montagna, come è d'altronde anche vero che, fin dall'inizio, i cristiani non hanno in ogni situazione seguito, e potuto seguire, queste regole. Si può riconoscere nella critica di Fichte una certa sincerità volta a cercare di ricavare un senso dal comportamento di noi tutti; tuttavia, si può a ragione obiettare che Fichte non prende abbastanza sul serio la provocazione di ciò che noi vediamo come ragione e che pertanto si è lasciato sfuggire l'occasione di dare a questo passo una interpretazione più profonda.

Mentre Fichte non è realmente interessato alla figura storica di Gesù, è merito di Hegel aver utilizzato l'eticoteologia di Kant per una ricostruzione del Gesù storico. Lo scritto hegeliano *Vita di Gesù*, redatto nel 1795, ma pubblicato solo nel 1907, è per un verso il tentativo di mostrare che Gesù è stato un perfetto maestro morale, che ha rinvigorito la ragione pratica e che aveva la volontà di morire per la propria fede. In questa ricostruzione vengono completamente eliminati i miracoli e gli esorcismi e l'opera finisce con la deposizione di Gesù nel sepolcro, non con la sua risurrezione, che già Kant e Fichte rifiutavano, vedendo in essa nient'altro che una forma per esprimere la fede nell'immortalità dell'anima. Per altro verso, quest'opera di Hegel può avanzare la pretesa anche di una certa accuratezza filologica. Essa si basa infatti su schemi che si sforzano di mettere ordine tra fatti citati, nei vari evangelisti, in forma in parte contraddittoria:<sup>65</sup> per esempio, Hegel menziona la contraddizione tra il racconto di Giovanni e quello dei sinottici riguardo al luogo del rinnegamento di Pietro<sup>66</sup> e tiene conto delle cognizioni storiche del tardo XVIII secolo circa il tempo di Gesù, come quando afferma che probabilmente sono state inchiodate alla croce solo le mani, non però anche i piedi.<sup>67</sup> Si può ben dire che Hegel sia stato l'unico grande filosofo che abbia dedicato tanta energia alla ricerca sul Gesù storico – con la possibile eccezione di Nietzsche. Tuttavia l'interpretazione hegeliana di

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, V 123s.

<sup>65</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften I*, hrsg. v. F. Nicolin u. G. Schüler, Meiner, Hamburg 1989, p. 413.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 271.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 277.

Gesù come maestro morale non è realmente originale – essa consegue infatti, quasi necessariamente, dal primo e dal quarto dei motivi prima discussi. Perciò, in primo luogo, Hegel non era solo nei suoi sforzi di trovare nella vita e nell'insegnamento di Gesù un senso morale, e anzi esclusivamente un senso *morale*. Circa un decennio più tardi Thomas Jefferson cominciò un'impresa analoga – un resoconto affrancato da tutti i miracoli della morale e della vita di Gesù (che termina anch'esso con la deposizione nel sepolcro) che fu pubblicato la prima volta nel 1904 (in una edizione limitata che venne distribuita solo tra i deputati e i senatori degli Stati Uniti).<sup>68</sup> In secondo luogo, Gesù gioca, nella matura filosofia della religione di Hegel, solo un ruolo limitato, poiché Hegel era giunto alla conclusione che l'interpretazione morale della religione, alla maniera di Kant e di Fichte, fosse troppo unilaterale. La sua filosofia della religione speculativa è molto più prossima alla teologia alessandrina, per esempio a quella di Origene, che non alla etico-teologia di Kant e Fichte, per tacere del biblicismo dell'ortodossia luterana, anche se egli, da pensatore specificamente moderno, fa in modo di collegare alla sua metafisica teologica una filosofia della storia in cui assuma un posto di rilievo la storia della coscienza religiosa. Dal suo punto di vista ciò che conta è l'interpretazione spirituale della Bibbia, non quella letterale, tanto più che ciò è un postulato della Bibbia stessa (2 Cor 3,6).<sup>69</sup> Ogni sforzo esegetico mostra non tanto quel che c'è nella Bibbia, ma i presupposti e le categorie dell'interprete – quasi tutto può essere dimostrato con la Bibbia, anche gli eretici e il diavolo la citano volentieri, ogni tradizione è, in quanto tale, necessariamente una trasformazione di concetti più antichi in concetti nuovi.<sup>70</sup> Un buon esempio di interpretazione hegeliana della Bibbia è la sua analisi del racconto del peccato d'origine in *Gn* 2 - 3. Egli non interpreta tale racconto né letteralmente né storicamente, come invece aveva fatto Kant, bensì come espressione mitica di una verità universale concernente lo spirito umano. In quanto mito, il racconto reca necessariamente con sé alcune contraddizioni; solo la sua ricostruzione filosofica nel *medium* del concetto può evitarle. La verità del racconto consi-

<sup>68</sup> La prima edizione per un più vasto pubblico è: Thomas Jefferson, *The life and morals of Jesus of Nazareth*, Green & co., New York 1940.

<sup>69</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Werke*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, 20 voll., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969ss., XVII, p. 201.

<sup>70</sup> *Ibidem*, XVI, pp. 35ss., XVII, pp. 199s., p. 321.

ste nel fatto che lo spirito umano deve abbandonare l'unità immediata con la natura, che egli diventa in questo modo libero e che questa libertà, ancorché implichi l'apertura alla possibilità del male, contiene tuttavia in sé il principio della salvezza.<sup>71</sup> «Il Paradiso è un giardino nel quale possono rimanere solo gli animali e non gli uomini».<sup>72</sup> Per un verso Hegel sembra, grazie a questa valutazione positiva del peccato originale, contraddire il significato del racconto, decostruirlo. Per altro verso, tuttavia, già la tradizione aveva parlato di *felix culpa*, e anche se per Hegel l'evento redentivo non è tanto la morte di Gesù in croce, quanto piuttosto l'interpretazione filosofica di questa morte e l'istituzionalizzazione dello stato di diritto, è comune alle due concezioni un modello dialettico. Hegel credeva, e aveva tutte le ragioni per farlo, che la sua nuova interpretazione del cristianesimo fosse solo un passo in avanti all'interno del regno dello spirito, il terzo stadio della sua filosofia del cristianesimo; e anche se al riguardo egli si rendeva conto che la sua concezione rappresentava una provocazione per molti teologi luterani del proprio tempo, egli si considerava senz'altro un fedele luterano,<sup>73</sup> specie a cagione delle conseguenze della Riforma nella sfera dello spirito oggettivo, mentre mostrava nel contempo simpatia per pensatori cattolici contemporanei come Franz von Baader, e segnatamente a motivo delle loro originali speculazioni e del loro rifiuto del soggettivismo e del biblicismo protestanti.<sup>74</sup>

L'idea dell'ultimo Hegel secondo cui la filosofia traduce la religione, dal termine medio della rappresentazione, nel termine medio del concetto, doveva sortire effetti sull'interpretazione non solo dell'Antico Testamento, ma anche del Nuovo. Nella *Vita di Gesù* Hegel aveva ignorato i racconti concernenti i miracoli di Gesù – racconti che alla fine del XVIII secolo erano divenuti un problema per molti teologi protestanti. Mentre i cosiddetti soprannaturalisti persistevano nel difendere la verità storica dei miracoli, i razionalisti contestavano il fatto che potesse essersi verificato qualcosa di inconciliabile con le leggi di natura note. Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, prima amico, poi avversario di Hegel – per non

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, XVI, pp. 265ss.

<sup>72</sup> *Ibidem*, XII, p. 389.

<sup>73</sup> *Ibidem*, XVIII, p. 94: «Noi luterani – tale infatti sono e voglio restare –...».

<sup>74</sup> *Ibidem*, VIII, pp. 27ss. (Prefazione alla seconda edizione della *Enzyklopädie*) e XX, pp. 54s.

citarne che uno – nel suo *La vita di Gesù come base per una storia pura del cristianesimo delle origini* non contestava affatto l'attendibilità storica dei racconti biblici sulle azioni di Gesù, ma ne proponeva una interpretazione che eliminava il loro carattere miracolistico: i racconti relativi a persone che erano state risuscitate da Gesù dimostravano, a suo avviso, che Gesù era una persona dotata di una notevole capacità di riconoscere i morti apparenti; allo stesso modo, egli stesso non era morto in croce, ma era stato prelevato dalla croce mezzo morto e si era poi ristabilito nel freddo del sepolcro.<sup>75</sup> Naturalmente, né la soluzione soprannaturalistica né quella razionalistica sono accordabili con la filosofia di Hegel; hegeliano nello spirito è invece quel libro che, pur con tutti i suoi errori (per esempio riguardo alla collocazione cronologica del Vangelo di Marco) può vantare, se non di aver fondato la moderna ricerca sul Nuovo Testamento, quantomeno di averla valorizzata sia dal versante teologico sia da quello filosofico-religioso – mi riferisco cioè a *La vita di Gesù* di David Friedrich Strauss. L'idea centrale di questa opera consiste nell'applicare ai racconti del Nuovo Testamento la categoria di mito al modo in cui, a livello rudimentale, già era stato tentato con riguardo all'Antico Testamento. Ciò sembra essere una riabilitazione della vecchia interpretazione allegorica, tuttavia la differenza è palese: mentre l'allegoria crede di aver svelato la vera intenzione dell'autore del testo sacro, Strauss vorrebbe dimostrare che gli stessi autori dei vangeli hanno pensato in maniera mitica e che non erano in grado di scrivere resoconti storici in un senso moderno. A differenza di Hermann Samuel Reimarus, che muoveva dall'idea di un consapevole inganno perpetrato dai discepoli, Strauss crede che gli evangelisti abbiano visto la realtà esattamente al modo in cui la hanno descritta. Anche se non risulta che conoscesse Vico, si potrebbe comunque affermare che Strauss applica all'analisi dei vangeli la teoria vichiana dell'età degli dèi. La sensibilità di Strauss per le contraddizioni tra i sinottici e Giovanni, di cui, proprio in forza della profonda concezione teologica di quest'ultimo, minimizza il valore di fonte storica, la sua inversione dell'interpretazione tipologica – i racconti dei vangeli sono intessuti di rimandi all'Antico Testamento, anziché essere questi una anticipazione di quelli –, la sua percezione del contesto storico in cui Gesù si muoveva e, infine, l'eleganza

---

<sup>75</sup> Su Paulus vedi A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Mohr, Tübingen 1951<sup>6</sup>, pp. 49-58.



del suo stile e la chiarezza delle sue categorie filosofiche spiegano il successo del suo libro – Schweitzer cita sessanta opere che, nel giro di quattro anni, sono state pubblicate come reazione a esso.<sup>76</sup> È di estrema importanza riconoscere che Strauss, inizialmente, non avesse alcuna intenzione di attaccare il cristianesimo; anche se ammetteva che le sue ricerche storiche non sarebbero rimaste prive di influenze sulla dogmatica cristiana, egli termina il suo libro proponendo l'interpretazione hegeliana di Cristo come compatibile con le sue scoperte. Cristo non può solo essere un ideale morale, come aveva proposto Kant; l'ideale deve essere, nella storia, reale, come aveva insegnato Hegel. In ogni caso, la sua realtà non è quella di un individuo concreto, come avevano affermato gli esponenti della destra hegeliana Marheineke e Rosenkranz, ma è il processo storico dell'umanità nel suo complesso.<sup>77</sup> Questa idea si radicalizza poi nella successiva edizione del libro *La vita di Gesù elaborata per il popolo tedesco*.<sup>78</sup> Qui Strauss termina dicendo che del Gesù storico sappiamo troppo poco – meno di quel che sappiamo di Socrate – e mai potrebbe essere necessario ai fini della salvezza credere a fatti la cui attestazione storica è straordinariamente difficile, quando non impossibile. Egli sostiene, con Spinoza<sup>79</sup> e Kant, che solo la fede nell'ideale morale, che Cristo rappresenta, potrebbe avere questa funzione. Il Gesù storico assume un posto particolare all'interno di una schiera di persone che realizzano l'ideale morale, ma non è l'unico – egli ha avuto precursori in Israele, Grecia e altrove e a lui stesso non è riuscito a trarre per taluni ambiti, come per l'economia e per la politica, le conseguenze dei suoi principi morali. Tanto più che già tra i suoi discepoli e tra le opere canoniche del Nuovo Testamento si trovano idee moralmente eccezionali – Strauss cita l'*Apocalisse di Giovanni*, ma non la dottrina della dannazione eterna dei non credenti. Fu questa idea, oltre ad altri problemi, a motivare il distacco di Darwin dal cristianesimo.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> *Ibidem*, pp. 643-46.

<sup>77</sup> Cfr. D. F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 2 voll., Siebeck, Tübingen 1835s., II, p. 735: «L'umanità è l'unificazione delle due nature, il Dio fatto uomo, lo spirito infinito alienatosi nella finitudine e lo spirito finito che si rammenta della sua infinità...».

<sup>78</sup> Id., *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, 2 voll., Kröner, Stuttgart 1905<sup>17</sup>, II, pp. 382-390.

<sup>79</sup> Settantesima lettera a Oldenburg.

<sup>80</sup> Cfr. *The Autobiography of Charles Darwin*, Norton, New York-London 1969, p. 87.

Le idee di Darwin costituiscono una parte di quella filosofia assolutamente insoddisfacente che Strauss ha presentato nel suo ultimo libro *La vecchia e la nuova fede* e che egli stesso non ha più ritenuto cristiana. Il critico più spietato di questo libro è stato il giovane Friedrich Nietzsche. Il fatto che egli abbia dedicato la sua prima *Considerazione inattuale* a una invettiva contro Strauss, appare di primo acchito sorprendente, in quanto Nietzsche, da professore di filologia classica, aveva pienamente accolto, in gioventù, la critica filologica della Bibbia. Ma proprio per questo le idee di Strauss, che erano apparse rivoluzionarie negli anni attorno al 1830, gli sembravano ora, negli anni attorno al 1870, addirittura triviali,<sup>81</sup> e inoltre era distante dalla sua sensibilità la strana filosofia del compromesso dell'ultimo Strauss che preservava nell'etica un certo numero di elementi cristiani. Qui non ci interessa l'attacco generalizzato di Nietzsche al cristianesimo – un attacco che è profondamente ambivalente, poiché Nietzsche non ha mai smesso di identificarsi esistenzialmente con Gesù, il modello della sua infanzia e della sua giovinezza.<sup>82</sup> Egli continua a considerare il rispetto per l'autorità della Bibbia come il miglior tratto di disciplina che l'Europa deve al cristianesimo<sup>83</sup> e loda la traduzione luterana della Bibbia come il miglior libro tedesco.<sup>84</sup> Per il nostro contesto è importante qualche cosa di più limitato, ossia il rifiuto radicale opposto da Nietzsche a ogni tentativo di trovare nella Bibbia un doppio senso che oltrepassi il senso letterale. Già in *Umano, troppo umano* Nietzsche mette a confronto la spiegazione metafisica della natura, nonché l'autointerpretazione dei santi, con l'interpretazione pneumatica della Bibbia.<sup>85</sup> In *Aurora* egli scrive che gli uomini leggono dentro la Bibbia i loro stessi desideri e bisogni –

---

<sup>81</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Der Antichrist* 28 (*Friedrich Nietzsches Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1980, VI, p. 99): «è lontano il tempo in cui anch'io, al pari di ogni giovane studioso, mi gustavo con la saggia lentezza di un filologo raffinato l'opera dell'impareggiabile Strauss. All'epoca avevo vent'anni; ora sono troppo serio per farlo».

<sup>82</sup> Quando nell'*Anticristo* (*Antichrist* 32; VI, p. 204) si dice, riguardo a Gesù, che «il dire di no è appunto ciò che per lui è impossibile», risulta difficile non pensare a questo desiderio di Nietzsche: «voglio essere prima o poi solo uno che dice di sì!» (*Die fröhliche Wissenschaft* 276; III, p. 521).

<sup>83</sup> Id., *Jenseits von Gut und Böse* 263 (V, p. 218).

<sup>84</sup> *Ibidem* 247 (V, p. 191).

<sup>85</sup> Cfr. *Friedrich Nietzsches Sämtliche Werke*, I, pp. 8 e 143 (II, pp. 28s.; p. 139).

«insomma, si aggiunge e si toglie». <sup>86</sup> Egli attacca con particolare aggressività l'interpretazione tipologica dell'Antico Testamento (il che non stupisce, se si tiene a mente la sua preferenza proprio per l'Antico Testamento); <sup>87</sup> ed egli contesta la sincerità di quegli antichi interpreti: «Vi ha mai *creduto* qualcuno di quelli che così affermavano?». Nietzsche insinua che alla filologia cristiana manchi ogni senso di giustizia e onestà, e la dimostrazione è data dalle interpolazioni cristiane ai Settanta. <sup>88</sup> Con la sua specifica abilità filologica egli vorrebbe scoprire ulteriori ambiguità morali nel cristianesimo – specialmente in Paolo, che egli vede come il vero fondatore del cristianesimo e i cui discorsi sull'amore celano in realtà l'odio e il desiderio di vendetta più profondi. <sup>89</sup> Suoi nemici dalla nascita sarebbero i medici e i filologi, e in generale la scienza – che pertanto viene vietata da Dio in *Gn* 2 e 3, come afferma Nietzsche in una interpretazione antihegeliana della storia. <sup>90</sup>

Nietzsche è l'ultimo grande filosofo che tratti la Bibbia in maniera estesa. Ci sono per questo due ragioni. Primo, dopo i suoi attacchi estremi, la questione di una ispirazione divina della Bibbia sembra essere definitivamente risolta – i filosofi non si considerano più minacciati dall'autorità di questo libro e perciò non si sentono più in dovere di limitarla. Possono semplicemente ignorarla, come fanno molti, se non la maggioranza, dei loro contemporanei. Secondo, lo sforzo dell'interpretazione concreta è stato assunto da una disciplina altamente specializzata, l'esegesi biblica, con cui la filosofia non si azzarda a entrare in concorrenza. Che cosa potrebbe aggiungere un filosofo agli studi di critica testuale, critica letteraria, critica formale e critica redazionale che strutturano i lavori dell'esegeta moderno? <sup>91</sup> Nondimeno, si possono nutrire dubbi sul fatto che il rapporto tra i filosofi e la Bibbia si concluda semplicemente con il prendere ciascuno strade separate. L'esegesi moderna partecipa dei metodi che sono peculiari della scienza – tenta cioè di scoprire la *mens auctoris* e di rinvenire le cause che hanno portato alla assunzione di determinati asserti di

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 68 (III, p. 64).

<sup>87</sup> *Id.*, *Jenseits von Gut und Böse* 52 (V, p. 72).

<sup>88</sup> *Ibidem* 84 (III, pp. 79s.).

<sup>89</sup> *Id.*, *Menschliches, Allzumenschliches*, II/2, p. 85; *Morgenröte* 68; *Der Antichrist* 42ss. (II, p. 591; III, pp. 64ss.; VI, pp. 215ss.).

<sup>90</sup> *Id.*, *Der Antichrist* 47s. (VI, pp. 225ss.).

<sup>91</sup> Cfr. p. es. H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1968<sup>2</sup>.

federe e alla formulazione di determinati testi. Solo con l'ausilio di questi mezzi essa non è però in grado di rispondere alla domanda su che cosa il testo significhi per noi, se cioè quel che esso dice sia vero o no. Pure i tentativi di lasciarsi alle spalle l'interpretazione filologica e di dare un senso alla Bibbia ponendola in relazione con problematiche attuali – per esempio, mettendo in relazione il racconto dell'Esodo con la lotta di liberazione delle classi oppresse o di un sesso oppresso – difficilmente sembrano essere la giusta soluzione, dato che essi sono, in maniera anche fin troppo evidente, un equivalente moderno e politicizzato delle antiche allegorie: si traspongono cioè nel testo le proprie idee. E, neppure, l'esegesi può appellarsi all'autorità del testo come a qualcosa che è garantito dalla Chiesa. Attraverso l'analisi delle sue cause essa priva il testo di quella incondizionata autorità che esso deteneva per l'ermeneutica pre-moderna; tanto più che il circolo consistente nel fondare l'autorità del canone sulla Chiesa e l'autorità della Chiesa sugli avvenimenti narrati nella Bibbia è troppo manifesto per essere ignorato. Un circolo analogo si presenta quando qualcuno fonda la verità della Bibbia su miracoli narrati dalla Bibbia stessa – già San Pietro fa notare a Dante nel XXIV Canto del *Paradiso* della *Divina Commedia* questo circolo: «Dì, chi t'assicura / che quell'opere fosser? Quel medesimo / che vuol provarsi, non altri, il ti giura». La risposta di Dante è celebre: se il cristianesimo ha trionfato sul mondo antico senza bisogno di miracoli, è questo stesso un miracolo che, in sé, ha cento volte più valore di tutti i miracoli narrati: «Se il mondo si rivolse al cristianesimo, / diss'io, senza miracoli, quest'uno / è tal che gli altri non sono il centesimo». <sup>92</sup> Forse si dovrebbe prendere sul serio la sollecitazione dantesca e riconoscere il miracolo più grande proprio in una spiegazione non miracolistica della grandezza della Bibbia.

III. La causa principale del fascino che l'ermeneutica di Gadamer ha esercitato su un numero tanto elevato di studiosi e di filosofi consiste nella consapevolezza, unica nel suo genere, dei limiti della ermeneutica moderna – in un certo senso, Gadamer si impegna a riabilitare taluni aspetti dell'ermeneutica pre-moderna, certo basandosi su una presentazione immanente delle carenze delle moderne scienze dello spirito. Mentre la maggior parte degli studiosi

---

<sup>92</sup> Par. XXIV, vv. 103ss. L'argomento si può trovare già in Agostino, *De civitate Dei* XXII 5 e, in forma rudimentale, in Arnobio, *Adversus gentes* II 44.

anteriori a Gadamer considerava i metodi utilizzati come qualche cosa da dare per scontato, che non necessitava in alcun modo di una giustificazione, Gadamer mostrava invece, applicando il principio dello storicismo allo storicismo stesso, la genesi storica complessa dell'ermeneutica storicista. Naturalmente, non è compito di questa relazione rendere ragione all'insieme di *Verità e metodo*; qui ci interessano unicamente alcune idee della seconda parte, la più lunga, dedicata al problema del comprendere all'interno delle scienze dello spirito, anche se una interpretazione adeguata del libro dovrebbe rispettare la massima olistica dell'ermeneutica e tenere conto anche della specifica collocazione di questa seconda parte tra la prima dedicata all'esperienza artistica e la terza dedicata al linguaggio. La seconda parte consta di due sezioni, un'analisi storica dell'evoluzione dell'ermeneutica moderna dagli albori fino a Dilthey e Heidegger – nel contesto della quale Gadamer può fare sfoggio delle sue notevoli capacità ermeneutiche – e una teoria sistematica dell'esperienza ermeneutica. Nella prima sezione, lo scopo di Gadamer è di disvelare le aporie di un comprendere che oggettivizza l'*interpretandum* in una maniera paragonabile all'approccio delle moderne scienze naturali nei confronti della natura e di mostrare in quale misura la fenomenologia – in particolare quella di Heidegger – oltrepassi le problematiche gnoseologiche dei padri fondatori delle scienze dello spirito.<sup>93</sup> Il distacco della ricerca del senso dalla ricerca della verità è la cifra caratteristica dell'ermeneutica moderna e dei metodi da essa elaborati. Gadamer vede tutto ciò in chiave critica. La 'e' del titolo (*Verità e metodo*) sta per 'anziché' (*Verità anziché metodo*): per cogliere la verità filosofica ci si deve affrancare dalla ossessiva sottomissione ai metodi scientifici. Egli spiega persuasivamente la perdita che procede di pari passo con questa nuova ermeneutica:

Ma ovunque ci si preoccupi della comprensione – per esempio della Sacra Scrittura o dei classici – è indirettamente attivo un riferimento alla verità che resta celato nel testo e deve essere portato alla luce. Quel che deve essere compreso non è in realtà un pensiero in quanto momento di vita, ma in quanto verità.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> Cfr. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 170: «tra filologia e scienze naturali sussiste, nella loro precoce autoriflessione, una stretta corrispondenza che ha un duplice senso».

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 173.

Nella sua *pars construens* Gadamer comincia con una difesa dei pregiudizi, che lo storicismo rigettava solo perché ancora si muoveva sul terreno dell'illuminismo. Gadamer riabilita tradizione e autorità come sostanzialmente affini alle scienze dello spirito, retamente intese:

in ogni caso, il comprendere, all'interno delle scienze dello spirito, condivide con il procedere delle tradizioni un presupposto fondamentale, ossia il vedersi interpellato da parte di ciò che viene tramandato. Per gli oggetti delle loro ricerche – così come per i contenuti della tradizione – non vale forse il fatto che solo in tale maniera il loro significato risulta esperibile?<sup>95</sup>

È in questo contesto che Gadamer sviluppa il suo celebre concetto dell'«anticipo della perfezione»: fondamentalmente dobbiamo presumere che siamo in grado di apprendere dall'*interpretandum* e solo se questo tentativo fallisce siamo autorizzati a volgerci a cercare negli atti spirituali dell'autore anziché in ciò che egli ha cercato di dire.<sup>96</sup> La comprensione di un testo non può essere ridotta alla scoperta della *mens auctoris*: «non solo occasionalmente, ma sempre il senso di un testo oltrepassa il suo autore».<sup>97</sup> Il processo dell'interpretazione non può mai pertanto giungere alla perfezione; è la tradizione storica, di cui l'interprete stesso è parte, a garantire che l'interpretazione non diventi arbitraria. Decisivo risulta qui il concetto di applicazione: comprendere è applicare, le scienze dello spirito vanno concepite sul modello della giurisprudenza e della teologia. Gadamer conosce senz'altro la differenza tra il procedere di un giurista e quello di uno storico del diritto. Ma tende comunque a sottovalutarla: il giudice deve sapere parimenti qualcosa sul senso originario della legge e lo storico del diritto deve essere in condizione di trovare nel testo un senso giuridico. Analogamente, il teologo deve applicare la Bibbia alla situazione concreta, invero senza negare la priorità del testo rispetto a tutte le interpretazioni:

la Sacra Scrittura è Parola di Dio e ciò significa che la Scrittura detiene, nei confronti dell'insegnamento di coloro che la interpretano, una posizione assolutamente prioritaria.<sup>98</sup>

---

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 266.

<sup>96</sup> *Ibidem*, pp. 277s.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 280.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 313.

Il compito dello storico si differenzia dal compito del filologo solo per una diversa gradualità: al contrario del filologo, lo storico tenta di vedere ciò che nel testo è solo implicito, tuttavia anch'egli deve legare il testo e le altre fonti in una unità, l'unità cioè di quella storia universale a cui appartiene egli stesso:

Se il filologo comprende il testo dato, il che è come dire, se egli comprende se stesso nel senso dato nel suo testo, lo storico comprende il grande testo, da lui intuito, della storia universale, in cui ogni testo tramandato è solo un frammento di senso, una lettera, e anch'egli comprende se stesso in questo grande testo. [...] È la coscienza della storia degli effetti quella in cui entrambi si riunificano come nel loro autentico principio.<sup>99</sup>

Dopo una critica a Hegel, in generale non convincente, Gadamer termina la sua seconda parte con una analisi della «fusione di orizzonti» che è insita nel processo di domanda e risposta:

Infatti, è certamente corretto che, rispetto alla reale esperienza ermeneutica che comprende il senso del testo, la ricostruzione di ciò che l'autore aveva effettivamente in animo, è un compito ridotto. È la tentazione dello storicismo vedere in tale riduzione la virtù della scienza e cogliere nel comprendere una sorta di ricostruzione che, per così dire, ripete la nascita del testo.<sup>100</sup>

Non è questa la sede per una critica approfondita a Gadamer e pertanto non posso motivare in misura esaustiva le affermazioni che seguono. L'apporto storico di Gadamer consiste nella sua concezione secondo cui il comprendere è qualche cosa di più dello svelamento della *mens auctoris*. Per dirla con Husserl, l'ermeneutica non può avere a che fare solo con la *noesis* dell'autore di un testo, ma occorre prestare attenzione anche al suo *noema*, e solo se fa questo essa rispetta l'autore che, invece, non viene preso sul serio allorché venga psicologizzato. Quanto tento di capire una persona, tento di capire quel che dice. Apprendere da un testo ha un valore maggiore rispetto all'apprendere qualche cosa su di esso, e in questa accezione il processo che indichiamo come 'comprendere' non può essere ridotto solo allo spiegare. È anche vero che la storia non può essere concepita unicamente come un campo di errori che vengono infine scoperti dall'interprete – poiché anche l'interprete è parte della storia, egli deve interpretare quest'ultima come un luogo di possibile manifestazione della verità. Ma queste

---

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 323.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 355.

concezioni non possono nascondere le pagine ambivalenti della grande teoria gadameriana. Il suo problema principale risiede nel rifiuto heideggeriano di ogni riflessione trascendentale sulla *quaestio iuris*.<sup>101</sup> Abbiamo bisogno di un metodo per distinguere tra buone e cattive interpretazioni, sia della *noesis*, sia del *noema* e, a questo riguardo, Gadamer ha ben poco da offrire. Pertanto, è incontestabile che, per esempio, l'ermeneutica decostruzionista, con la sua atroce mancanza di comprensione per la *mens auctoris*, affondi in parte le sue radici proprio in Gadamer. L'«oggettività» dell'ermeneutica moderna non è sicuramente tutto, ma è pur sempre qualcosa a cui non è bene rinunciare.<sup>102</sup> Gadamer confonde genesi e validità quando insinua che la complessa protostoria dell'ermeneutica moderna ne pone in questione la pretesa di validità.<sup>103</sup> La rivoluzione conservatrice di Gadamer può persuadere solo se l'ermeneutica moderna viene integrata in una versione dell'ermeneutica più complessiva. E per sviluppare una teoria plausibile sul modo in cui comprendiamo i *noemata* abbiamo bisogno del riconoscimento di una ragione autonoma e di una dimensione di validità che non può essere fornita dallo storicismo radicale a cui Gadamer ancora appartiene. È bensì vero che egli conduce al di là dello storicismo, poiché ne segnala la contraddizione che alberga nella sua fede ingenua in un comprendere «oggettivo» – non si può storicizzare tutto con la sola eccezione della propria interpretazione storica. Ma Gadamer porta lo storicismo solo a una esplosione – in realtà, non lo oltrepassa. Per farlo, avrebbe dovuto dare più spazio a Husserl che non a Dilthey e Heidegger e avrebbe dovuto riconoscere che la fatticità della storia non è il criterio definitivo di validità, pur se resta vero che la storia non è uno spazio privo di significato ed estraneo alla sfera ideale. Ma è questa sfera ideale a costituire la storia, non viceversa.<sup>104</sup>

Ora, è soltanto il riconoscimento di una tale sfera a consentirci di trovare un senso nella religione e quindi nella Bibbia. Posso solo

<sup>101</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 279: «il suo compito, in generale, non è sviluppare un procedimento del comprendere, bensì chiarire le condizioni alle quali il comprendere avviene».

<sup>102</sup> Cfr. E. Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Mohr, Tübingen 1962, pp. 34s., 43ss.

<sup>103</sup> Una analoga conclusione errata, con riferimento alle scienze naturali, si può trovare nella Prima Parte (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 3).

<sup>104</sup> Cfr. V. Hösle, *Wahrheit und Geschichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.



abbozzare il modo in cui potrebbe presentarsi una tale ermeneutica biblica post-gadameriana. Innanzitutto, mi sembra senza speranze voler giustificare l'autorità della Bibbia ricorrendo ai miracoli che vengono narrati in essa o dei quali si presume che avrebbero portato alla sua rivelazione. Pur ammettendo che taluni miracoli possano essersi verificati (e, al cospetto dell'oscurità che avvolge il problema dell'anima e del corpo, non dovremmo escludere con sicurezza guarigioni che si basano sul potere dello spirito, anche se è fuorviante credere che tali eventi siano in contraddizione con le leggi naturali – semplicemente non sappiamo come spiegarli), ciò di per sé non ne dimostrerebbe la loro origine divina; infatti, anche uno spirito maligno (la cui esistenza sarebbe difficile da escludere nel momento in cui accettiamo interventi extramondani nel corso naturale) potrebbe esserne la causa. Tanto più che, come ha sottolineato giustamente Fichte, i miracoli non sono necessari per difendere l'idea di una rivelazione divina: a un Essere onnipotente e onnisciente si confà infatti di gran lunga meglio l'aver organizzato il mondo in maniera siffatta che i propri scopi possano essere raggiunti senza alcun concreto intervento esterno, ma semplicemente mediante il corso normale della natura e della storia. In secondo luogo, il divino si manifesta in tutto ciò che ha una particolare prossimità ai suoi valori centrali e alle sue verità, quale ne possa essere la genesi. Certo, come hanno insegnato Kant e Hegel, abbiamo pur sempre bisogno di una certa qual nozione a priori di questi valori e di queste verità, per cogliere se un testo avanza con pieno diritto la pretesa di manifestare tali valori in maniera particolare – può essere solo la ragione a giustificare l'autorità della Bibbia, non può essere la Bibbia a fondare la validità di determinate convinzioni razionali o morali. Ma ciò implica forse che ogni rivelazione che vada al di là della ragione diventi superflua? Nient'affatto. Per un verso, l'autonomia della ragione è un risultato tardivo della storia e presuppone geneticamente sia l'esistenza di esperienze pre-razionali, senza le quali essa stessa non avrebbe mai potuto percepirsi, sia anche, come Gadamer ha giustamente riconosciuto,<sup>105</sup> la forza delle tradizioni in cui essa è inserita. Anche se l'esame per il tramite di una ragione soggettiva è il presupposto necessario ai fini del riconoscimento legittimo di un testo, ciò, per

---

<sup>105</sup> Si potrebbe citare qui anche K. Rahner, *Hörer des Wortes*, Kösel, München 1941, un libro che condivide con l'opera di Gadamer l'influenza heideggeriana.

altro verso, non esclude che la ragione soggettiva possa apprendere da un testo innumerevoli aspetti che prima le erano sconosciuti. In terzo luogo, un inquadramento razionalistico della questione implica che possano esserci vari tipi di testi ispirati, anche in culture e tradizioni diverse.<sup>106</sup> Sicuramente i cristiani non dovrebbero contestare che, per esempio, Maometto è giunto alle conclusioni che, ragionevolmente, ci si poteva attendere per il suo tempo e per la sua cultura, e pertanto non si dovrebbe aver paura di definirlo un profeta ispirato.

Nondimeno vi sono, in quarto luogo, buone ragioni per considerare la Bibbia un libro assai particolare. In confronto al Corano, le caratteristiche che più balzano all'occhio della Bibbia sono la ricchezza dei generi letterari presenti in essa e l'esteso arco temporale in cui è stata scritta.<sup>107</sup> Questa ricchezza spiega le numerose contraddizioni che si trovano in essa e che, d'altra parte, hanno favorito l'evoluzione dell'ermeneutica all'interno della cultura cristiana e contribuito alla nascita della modernità. È assurdo passare sotto silenzio queste contraddizioni una volta che si accettino i principi dell'ermeneutica moderna; e in base a un'etica universalistica sarebbe profondamente immorale accettare l'applicazione di questi principi alle altre religioni, ma rifiutarla per la propria. Tanto più che non è necessario negare queste contraddizioni per difendere l'autorità del testo. Che il concetto di Dio della Fonte Sacerdotale e già anche dell'elohista sia meno antropomorfo di quello dello jahvista, che Giovanni, nella sua esposizione delle azioni di Gesù, abbia eliminato gli esorcismi, è indice di un progresso religioso che non ci dovrebbe turbare, ancorché sortisca come conseguenza che i concetti più primitivi di Dio non sono quelli definitivi e ancorché renda plausibile che anche i concetti successivi possano anche diventare più sottili. Il *telos* dei concetti teologici della Bibbia è, in ogni caso, il *noema* razionale di Dio – questo è ciò che conferisce significato alla ricostruzione storica delle *noeseis* precedenti. Si potrebbe addirittura sostenere la tesi secondo cui il racconto del peccato d'origine dice qualcosa concernente una fase necessaria attraverso cui l'intelligenza umana deve transitare, quand'anche

<sup>106</sup> Vari autori cristiani hanno spesso preteso di essere ispirati: vedi p. es. la lettera di Cusano al cardinale Giuliano alla fine del *De docta ignorantia*: «credo superno dono a patre luminum» (Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, I, p. 516).

<sup>107</sup> Cfr. T. Söding, *Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995.

giungessimo alla conclusione che lo jahvista vedeva in essa solo qualche cosa di negativo – il racconto ha infatti un suo peso specifico che trascende le intenzioni del suo autore. In alcuni casi si possono persino riconoscere, in un racconto, stratificazioni diverse che rappresentano intenzioni diverse e qui l'interprete moderno in ogni caso ha l'obbligo di distanziarsi da almeno una delle interpretazioni che hanno fornito i diversi autori del racconto.

Ancora meno problematiche sono le contraddizioni tra la Bibbia e il nostro moderno sapere scientifico – si può e si deve demitizzare la Bibbia,<sup>108</sup> fintanto che si riconosca che il monoteismo, alla maniera in cui era stato concepito la prima volta nel contesto della Bibbia, costituisce una condizione necessaria per la genesi e forse anche per la validità della scienza moderna. È anche impossibile contestare che diversi passaggi specialmente, ma non solo, dell'Antico Testamento manifestano idee morali che sono per noi inaccettabili – fintanto che simultaneamente si riconosca che le idee di giustizia e di amore sono state in pochi altri luoghi articolate con altrettanta potenza quanto nella Bibbia, e segnatamente dai profeti. E se la Bibbia stessa ha mostrato la debolezza dei suoi eroi, come possiamo sorprenderci di alcuni segni di debolezza dei suoi autori (al pari anche, successivamente, dei padri della Chiesa)? Si pensi anche solo al rinnegamento di Pietro, sicuramente una delle scene più impressionanti dei vangeli e uno dei testi più innovativi della letteratura mondiale.<sup>109</sup> Oltre che per la dignità delle sue idee teologiche e morali, la Bibbia si impone anche per le sue qualità letterarie. È degno di nota che essa non insegni soltanto delle prescrizioni morali (come nei *Proverbi*), ma mostri anche una moralità vissuta – in questo modo, essa consente, specialmente, ma non solo, nei Vangeli, quella identificazione personale che non possono invece offrire trattati etici astratti. Questo effetto non dipende dalla storicità dei racconti narrati, anche se i *Libri di Samuele* e *dei Re* possono rivendicare a se stessi di aver suscitato come pochi altri un pensiero storico. Invece, questo effetto ha a che vedere con l'arte narrativa della Bibbia che in molti casi è unica nel suo genere – ricordo qui, a mero titolo di esempio, la novella di Giuseppe.<sup>110</sup> Un

<sup>108</sup> Cfr. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, Kaiser, München 1985.

<sup>109</sup> Cfr. E. Auerbach, *Mimesis*, Franke, Bern-München 1977<sup>6</sup>, pp. 43ss.

<sup>110</sup> Cfr. R. Alter, *The art of biblical narrative*, Basic Books, New York 1981 o B. Green, «*What profit for us?*» *Remembering the story of Joseph*, University Press of America, Lanham-New York-London 1996. Di Robert Alter si veda

critico come Harold Bloom, con la sua così vasta e profonda conoscenza dei classici, scrive, senza alcun riferimento a motivi religiosi, che se, su un'isola deserta, dovesse avere a disposizione un libro solo, si porterebbe l'edizione completa di Shakespeare, se dovesse averne due, si porterebbe Shakespeare e la Bibbia.<sup>111</sup>

Ma, naturalmente, il momento letterario non può essere il criterio principale per una valutazione della Bibbia – esso può unicamente aumentare il peso specifico delle sue idee teologiche e morali. La loro verità non può però essere dimostrata con strumenti esegetici – questo è il compito della filosofia sistematica. Ciò significa che l'esegesi, anche dopo aver trovato il suo metodo specifico, farà bene a non separarsi dalla filosofia. Solo una esegesi filosoficamente illuminata può infatti evitare la Scilla del fondamentalismo e la Cariddi del relativismo storico.

(traduzione dal tedesco di Francesco Ghia)

---

anche *The art of biblical poetry*, Basic Books, New York 1985. In entrambi i volumi l'aggettivo 'biblico' si riferisce soltanto all'Antico Testamento.

<sup>111</sup> Cfr. H. Bloom, *The Western Canon*, Harcourt Brace, New York 1995, p. 490.

ALBERTO BONDOLFI

ALCUNI ASPETTI DEL PENSIERO ETICO-POLITICO DI ROSMINI  
E IL CATTOLICESIMO LIBERALE SVIZZERO

Ho accettato con piacere di intervenire nell'ambito del programma organizzato dalla casa Rosmini e dall'Università di Trento, pur non essendo uno specialista del pensiero di Rosmini. La mia conoscenza superficiale del filosofo e teologo di Rovereto mi ha comunque spinto, non senza una certa qual temerarietà, a scegliere un tema particolare, direi persino marginale, del pensiero e dell'attività di Rosmini, ma che mi porta a un luogo geografico e culturale che mi è molto vicino e cioè quello della Svizzera in genere e del Canton Ticino in particolare.<sup>1</sup>

La recente rinascita di interessi nei confronti del Roveretano mi ha confermato il vago ricordo di gioventù e cioè il fatto che abbia sentito solo parlar bene di Rosmini da parte dei preti che mi circondavano durante la mia infanzia e la mia prima gioventù. Segno della permanenza, nel clero ticinese degli anni Cinquanta e Sessanta del secolo scorso, di un atteggiamento che potrei definire come 'genericamente liberale'. Ma non intendo proporre qui ora solo uno spaccato di storia locale, bensì chiedermi quale sia il significato e la portata del pensiero di Rosmini per il nostro impegno etico-politico odierno.

Da questa considerazione nasce la struttura tripartita della mia esposizione. In un primo momento cercherò di sintetizzare il pensiero etico-politico di Rosmini nelle sue varie fasi biografiche, poi tenterò un quadro ricostruttivo del liberalismo svizzero del XIX secolo, per concludere con alcune riflessioni sul momento presente.

---

<sup>1</sup> Sul rapporto tra Rosmini ed il Canton Ticino cfr. il saggio di F. Panzera, *Antonio Rosmini e il Ticino*, in P. Pagani (a cura di), *Qualcosa precede lo Stato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, pp. 59-73, come pure C. Caldelari, *Gli scritti ticinesi di Antonio Rosmini*, «Fogli», 30 (2009), pp. 31-40.

Il tutto rimarrà evidentemente frammentario, nella speranza di poter riprendere questi temi nel tempo a venire.

### 1. *L'evoluzione del pensiero etico-politico di Rosmini*

Se si vuol rendere giustizia al pensiero etico-politico di Rosmini bisogna necessariamente fare i conti con le circostanze e gli sviluppi della sua biografia. Tutti gli studiosi del Nostro sono concordi nel distinguere, nel suo percorso intellettuale, per quanto riguarda soprattutto il suo pensiero politico, due fasi distinte.

In un primo periodo, l'abate Rosmini, al cospetto del disorientamento seguito al congresso di Vienna (1815), è piuttosto pessimista nel considerare il senso e la funzione della comunità politica. Non senza un certo influsso del pensiero di Hobbes, temperato evidentemente dalla propria fede cristiana, Rosmini vede nell'Illuminismo in genere e nel fatto della Rivoluzione francese in particolare una occasione mediante la quale si manifestano i disegni divini sulla società europea. In uno scritto elaborato in occasione della morte di Pio VII il filosofo roveretano si muove ancora nell'ambito di quelle correnti di pensiero che potremmo chiamare, con evidente semplicismo, 'restauratrici'. Pur essendo critico nei confronti del potere austro-asburgico che occupava anche la sua patria roveretana, egli ammette la legittimità delle monarchie europee e non mette in dubbio il potere temporale dei papi su una parte del territorio italiano. Nasce comunque già in questo periodo il suo sentimento patriottico nei confronti della nazione italiana che vede unita attorno al pontefice romano.<sup>2</sup>

È a partire dagli anni in cui Rosmini intesse un contatto continuo con intellettuali milanesi e in particolare con Alessandro Manzoni che si può constatare un suo avvicinamento al pensiero liberale e ai suoi postulati di base.

Ma questo avvicinamento è comunque selettivo nella misura in cui Rosmini non accetta supinamente i postulati del pensiero liberale, ma li inserisce in un sistema di pensiero più globale che trascende il perimetro di ogni filosofia politica. Rosmini cerca di unire una filosofia della società a una teoria del diritto e solo in se-

---

<sup>2</sup> Per una più approfondita conoscenza delle posizioni 'neoguelfe' di Rosmini in questi anni cfr. G. Campanini, *Antonio Rosmini fra politica ed ecclesiologia*, EDB, Bologna 2006, spec. pp. 35ss.

conda battuta formula un'etica politica e una concezione dei compiti specifici dello Stato.

Alla base della riflessione rosminiana stanno innanzitutto considerazioni sulla necessaria ricerca della felicità da parte di ogni essere umano, ricerca inerente la sua stessa natura di uomo e quindi presente in ogni caso in ogni individuo, anche in coloro che confondono la felicità con beni relativi o con mezzi non atti a raggiungerla. Rosmini affronta il fenomeno politico, assunto nella sua globalità, dapprima attraverso una riflessione filosofica sulla socialità intrinseca all'esistenza umana, poi mediante una proposta di filosofia fondamentale del diritto.<sup>3</sup>

Secondo il Nostro, la ricerca del giusto in società avviene con lo strumento del diritto e quest'ultimo è una realtà che sembra precedere, anche se non necessariamente in senso temporale, quella dello Stato. Il suo approccio si vuole universalista e abbraccia il genere umano nel suo insieme, mediante un gesto intellettuale che risale all'universalismo inerente la tradizione giusnaturalista, in specie quella formulata dalla scuola di Salamanca già nel sedicesimo secolo.

Il patriottismo italiano di Rosmini è dunque da vedere non in una prospettiva campanilistica, bensì come parte di una forma di socialità che abbraccia le nazioni nel loro insieme. Nella sua *Filosofia del diritto* questo universalismo è ancora sotteso alla categoria di «società teocratica» e non viene sviluppato in maniera particolare, ma si può comunque notare come egli non cada nel nazionalismo di matrice hegeliana, molto diffuso nel XIX secolo anche al di fuori dell'area tedesca.

Rosmini, già negli anni che precedono i suoi incontri milanesi e manzoniani, si pone al di là dell'alternativa di dover scegliere tra un'attitudine influenzata dall'Illuminismo francese e centrata su un individualismo anticristiano e una mentalità romantica che, pur sottolineando il nesso tra cristianesimo e idea di Europa, non si ispira all'universalismo tipico della tradizione giusnaturalista. Il Nostro, pur avendo frequentato l'opera di Lamennais, non propone un ritorno a un presunto medioevo europeo e pienamente cristiano. Per Rosmini, la forza del Cristianesimo è innanzitutto interiore e non istituzionale. I fedeli, che sono al contempo cittadini, devono

---

<sup>3</sup> Le opere rosminiane di riferimento sono qui soprattutto la *Filosofia del diritto* (6 voll., CEDAM, Padova 1967-1969) e gli *Scritti politici* (a cura di U. Muratore, Edizioni Rosminiane, Stresa 1997).

trovare nel messaggio cristiano una fonte di ispirazione per il loro agire politico, senza per questo voler istituire uno Stato esplicitamente cristiano.

Altri accenti si ritrovano nella sua opera quando si tratta di analizzare la cosiddetta 'questione romana': qui il Rosmini prete manifesta una sensibilità diversa rispetto al Rosmini filosofo del diritto e della vita politica nella sua generalità. Egli spera che il papa possa venir riconosciuto anche come sovrano temporale, in un'Italia riunita e che accede a una piena sovranità.

Ciò che comunque rende originale la sua riflessione etico-politica è, a mio avviso di non specialista, la presenza di due temi non molto discussi nel XIX secolo, ma che oggi mantengono una chiara attualità.

In primo luogo Rosmini, qui evidentemente non solo influenzato dai suoi studi teologici, ma anche da una frequentazione diretta di Aristotele, sottolinea la specificità dell'istituzione familiare per la vita sociale, specificità che fa di essa non semplicemente una forma di aggregazione prestatatale imperfetta e che prelude allo Stato come forma di socialità «perfetta», bensì una realtà che ha una funzionalità propria che deve essere riconosciuta in quanto tale anche dalle società nazionali.

In secondo luogo va notata, come originale e non particolarmente diffusa nei decenni della sua biografia, la preoccupazione di voler sempre sottolineare l'imperfezione intrinseca a ogni forma di società politica e di Stato. Rosmini non si attende tutto dallo Stato, e non si stanca di ripeterlo a tutti coloro che, pur motivati dal patriottismo risorgimentale, pongono speranze impossibili nei confronti della forma dello Stato-Nazione. L'idea regolatrice di giustizia precede le istituzioni che uno Stato si dà attraverso lo strumento costituzionale. Nel progetto di *Costituzione secondo la giustizia sociale* egli afferma:

Sarebbe improvvido, sarebbe andare inverso e contrario all'ordine logico, se la discussione della Costituente si precipitasse fin da principio nelle questioni politiche prima d'aver risolte quelle della giustizia, prima d'aver appurati e riconosciuti i diritti naturali e razionale de' cittadini. Che costituiscono il fine della civile aggregazione, perocchè questa non è istituita, che per tutelare quelli e convenientemente regolarli.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> A. Rosmini, *Costituzione secondo la giustizia sociale*, Edizione nazionale e critica delle Opere edite ed inedite, vol. 24, Fratelli Bocca Editori, Milano 1952, p. 262.



Queste le linee sommarie del pensiero etico-politico ed etico-giuridico di Rosmini. Ora intendo delineare la situazione del pensiero e della prassi liberali nel XIX secolo in Svizzera, al fine di tessere un tenue, ma reale legame con la vita e l'impegno del filosofo roveretano.

## *2. La Svizzera nel XIX secolo e il rapporto tra cattolicesimo e liberalismo*

Vorrei iniziare le mie sommarie considerazioni sulla Svizzera nel secolo diciannovesimo con una nota locale, ma che serve a meglio situare il rapporto che Rosmini ebbe con le terre elvetiche. Va cioè notato come Rosmini abbia vissuto e operato in due piccole città a ridosso del confine tra l'Italia e la Svizzera: Domodossola e Stresa. Quest'area geografica intratteneva e intrattiene rapporti continuativi e intensi con la Svizzera. Nel diciannovesimo secolo la frontiera era per così dire 'permeabile' poiché le terre ticinesi erano entrate da poco (nel 1803) nell'alveo della Confederazione, anche se va riconosciuto che la presenza svizzera era reale, sul piano politico più che linguistico e culturale, fin dal tardo medio-evo.

Al di là della vicinanza geografica va inoltre messo in evidenza un secondo fatto, rilevante per il Nostro: alcune sue opere e soprattutto *Le cinque piaghe* furono pubblicate a Lugano. Il lettore italiano che non abita in questa zona insubrica forse non saprà che pubblicare a Lugano (molte volte realmente, alcune volte solo virtualmente, attraverso un falso motivato dalle contingenze politiche e dalle varie persecuzioni) ha una lunga tradizione. Già nel secolo diciottesimo si pubblicano a Lugano opere dell'Illuminismo francese, seguite poi da opere patriottiche nell'Ottocento e talvolta anche da opere teologiche che non avrebbero passato l'esame della censura ecclesiastica in Italia. Tornerò comunque sull'argomento delle pubblicazioni rosminiane nel Canton Ticino dopo aver tratteggiato a grandi linee la situazione del cattolicesimo elvetico nell'ottocento. Questa presentazione del tutto generale è necessaria per capire l'intervento che Rosmini fece come delegato della Santa Sede nell'ambito di un conflitto interno al contesto elvetico.

Il cattolicesimo in Svizzera ereditava nell'Ottocento una situazione precaria e difficile che risaliva al tempo della Riforma, della Controriforma e a un Settecento caratterizzato dagli ultimi strasci-

chi delle guerre confessionali che avevano contraddistinto i due secoli precedenti.<sup>5</sup> L'equilibrio confessionale era garantito da una convivenza più o meno pacifica di cantoni detti 'cattolici' e cantoni detti 'protestanti'. Una certa qual compresenza di cattolici e protestanti su un medesimo territorio non era una rarità, ma si preferiva fare in modo che ogni cantone potesse regolare la propria convivenza secondo il principio della *cuius regio eius et religio*. Questo equilibrio labile fu radicalmente spazzato via dalle invasioni napoleoniche (a più riprese Napoleone fece uso del territorio svizzero come terra di passaggio per le sue campagne italiane) e dalla creazione della cosiddetta 'Repubblica Elvetica' nel 1798, repubblica che durò comunque solo fino al 1803. In quell'anno Napoleone, attraverso il cosiddetto 'atto di mediazione', riconobbe la struttura federale della Svizzera e permise che essa si riorganizzasse secondo principi che la reggevano fin dal tardo medioevo e dall'inizio dell'era moderna. Di quali principi si tratta?

Mi permetto di evocare qui sommariamente solo quelli che poi avrebbero avuto rilevanza nell'attività di Rosmini nei suoi contatti elvetici.

Va messa in evidenza innanzitutto la specificità della Riforma protestante in Svizzera rispetto a quella luterana in Germania. I due Riformatori che hanno operato in terra elvetica, Zwingli a Zurigo e Calvino a Ginevra, hanno impresso alla vita sociale di queste terre caratteristiche che non si ritrovano in eguale misura nelle altre terre tedesche. La struttura episcopale fu abolita, privilegiando la struttura parrocchiale della Chiesa e rendendo sinodale l'esercizio dell'autorità ecclesiale a livello regionale.

La Svizzera conosce, alla fine del medioevo, diocesi particolarmente grandi: quella di Coira si estende al di là dei Grigioni arrivando fino a Merano, quella di Costanza occupa molti territori svizzero-tedeschi, ma si estende anche in molti territori della Germania meridionale, quella di Basilea ha territori in Germania e in Alsazia. Il vescovo di Losanna ha un territorio che per la maggior parte tocca regioni svizzere di lingua francese, mentre quello di Ginevra tocca anche terre di Savoia. Il vescovo-principe di Sion governa solo in terra vallesana.

---

<sup>5</sup> Rimando, per una conoscenza generale di questi problemi, ai saggi raccolti nel volume: F. Cirreri, L. Vaccaro (a cura di), *Storia religiosa della Svizzera*, Centro Ambrosiano, Milano 1996 (Collana promossa dalla Fondazione Ambrosiana Paolo VI).

La Riforma protestante rimuove alcune di queste sedi vescovili. Il vescovo di Basilea lascia la sua città e cambia residenza a varie riprese, ma la diocesi permane come istituzione. Lo stesso vale per Coira: qui il vescovo rimane nella sua città, ma arroccato presso la sua cattedrale e nel quartiere circostante, mentre il resto della città e del Cantone aderisce alla Riforma. Il vescovo di Losanna lascia 'pacificamente' la città, mentre a Ginevra i rapporti tra la città riformata e il retroterra sabauda rimarrà conflittuale per vari secoli.

Nonostante questi cambiamenti radicali nel paesaggio religioso svizzero, bisogna riconoscere che una sensibilità tendente a sottolineare l'autonomia delle parrocchie, la libertà di poter eleggere il proprio parroco, di amministrare i beni ecclesiastici locali ecc. erano presenti già nel tardo medioevo e sopravvissero sia alla Riforma sia alla Controriforma.

Va notato come la Riforma protestante in Svizzera abbia avuto accenti propri rispetto alla Riforma luterana in Germania e nei paesi del Nordeuropa. In terra elvetica il fenomeno è innanzitutto urbano e si diffonde solo successivamente nelle campagne. I temi che hanno dato avvio al movimento riformatore non sono in primo luogo a carattere teologico-dogmatico, come nel caso della dottrina della giustificazione per fede in Lutero, bensì a carattere etico-sociale. La predicazione di Zwingli a Zurigo prende innanzitutto lo spunto da una critica alle condizioni sociali dei contadini svizzeri, condannati al mercenariato per potersi sfamare. Solo in un secondo momento si aggiungono a questi temi anche spunti chiaramente teologici, come pure problematiche maggiormente legate all'umanesimo rinascimentale.

Sul piano ecclesiologico la Riforma svizzera si caratterizza per l'esercizio sinodale dell'autorità, a ogni livello: parrocchiale dapprima e innanzitutto, a livello cittadino poi, e infine a livello cantonale, dopo aver abolito la struttura episcopale e diocesana del territorio.

Le guerre di religione tra cantoni cattolici e protestanti hanno caratterizzato, con vicende alterne, i secoli XVII e XVIII, con un ultimo strascico della guerra del *Sonderbund* ancora in pieno Ottocento, ma non hanno fondamentalmente cambiato la mentalità comune a tutti gli svizzeri, mentalità che sottolinea l'importanza delle autonomie locali anche in campo ecclesiastico.

Ne fanno fede le comunicazioni che i nunzi da Lucerna inviano a Roma. Quasi sempre i rappresentanti della sede romana in terra elvetica si lamentano per la pretesa che le autorità politiche dei

cantoni cattolici avanzano in vista di una loro autonomia rispetto a qualsiasi controllo esterno. L'autorità del vescovo di Costanza che da fuori del territorio nazionale esercita la propria giurisdizione su gran parte del territorio della Svizzera tedesca non è molto forte. Le parrocchie si autogovernano in gran parte in maniera autonoma.<sup>6</sup>

L'ampio lasso di tempo intercorrente tra l'inizio del movimento riformatore nel XVI secolo e la costituzione di uno stato moderno e liberale nel 1848 vede la Chiesa cattolica in Svizzera lacerata tra esigenze legate alla convivenza con forti comunità riformate, soprattutto nelle grandi città, l'attaccamento ad antiche tradizioni di autonomia locale rispetto a ogni forma di autorità centrale proveniente dall'esterno, e fedeltà alla sede romana.

Nell'Ottocento la lacerazione si fa ancora più tragica e porta, a seguito del Concilio Vaticano I, alla creazione in Svizzera della Chiesa cattolico-cristiana o veterocattolica. In essa confluisce una parte dei cattolici liberali svizzeri, mentre un'altra riesce a trovare spazio nella Chiesa cattolica. Quest'ultima conosce comunque una serie di esperienze difficili, legate alle questioni diocesane (creazione di nuove diocesi, nuova organizzazione territoriale e particolarità del diritto ecclesiastico in Svizzera).

I contatti che Rosmini ebbe con le terre elvetiche, sia in Ticino che nella missione diplomatica che lo legò a Mons. J. F. Luquet nel 1847, si collocano nel periodo che precede il Concilio Vaticano I e quindi non conoscono ancora i fenomeni del *Kulturkampf* sviluppatosi solo alcuni decenni dopo.<sup>7</sup> Ciononostante il contributo che Rosmini diede al giovane vescovo francese in missione diplomatica in terra elvetica fu nel segno di un'accettazione moderata di alcuni principi liberali e nel segno di un rinnovamento interno alla chiesa svizzera. Riprendo, come illustrazione, alcuni passi di una lettera che Rosmini inviò il 7 maggio 1848 a Mons. Luquet:

---

<sup>6</sup> Rimando per ulteriori informazioni al già citato volume *Storia religiosa della Svizzera*, e soprattutto ai saggi di Urban Fink e di Mario Turchetti. Cfr. anche U. Fink, *Die Luzerner Nuntiatur und ihr Archiv*, Kanisius, Freiburg i. Ue. 1995.

<sup>7</sup> Sul *Kulturkampf* in Svizzera cfr. U. Altermatt, *Der Kulturkampf als Integrations- und Desintegrationsfaktor. Interpretationsmodelle zur katholischen Gegengesellschaft in der Schweiz*, in L. C. Morsak, M. Escher (hrsg.), *Festschrift für Louis Carlen zum 60. Geburtstag*, Schulthess Polygraphischer Verlag, Zürich 1989, pp. 547-56.

Che si modifichi quella parte di legislazione canonica che potesse legare soverchiamente i beni ecclesiastici, lasciando più liberi i Vescovi ed i Conventi a spropriarsene ogni qualvolta la carità o il bene pubblico lo richieda, senza però che il Governo possa a ciò costringerli, fissando certe norme, perchè il caso della carità o del pubblico bene venga accertato... La seconda questione è pure delicatissima giacchè la più preziosa libertà della Chiesa è quella delle elezioni dei Vescovi e degli altri beneficiati. Che un maggior numero di clero intervenga nella nomina, questa va benissimo: che il popolo della Diocesi sia consultato (per sapere se egli è disposto ad accogliere il Vescovo nominato), anche questo va bene ed è conforme ai canoni. Ma qualunque intervento del Governo è pericolosissima, la libertà della Chiesa è tosto messa a cimento.<sup>8</sup>

La missione diplomatica del vescovo francese non ebbe seguito, ma a noi interessa vedere come Rosmini, pur non conoscendo a fondo la situazione della Chiesa cattolica in Svizzera, si mise subito in sintonia almeno con una parte delle pretese avanzate dalla base dei cattolici elvetici di quel tempo.

Un secondo punto di contatto tra l'opera di Rosmini e il territorio elvetico è maggiormente locale e tocca il territorio luganese da una parte e locarnese dall'altra.

Rosmini ebbe contatti con Lugano poiché pubblicò presso Vedalini le *Prose* nel 1834<sup>9</sup> e le famose *Cinque piaghe*,<sup>10</sup> mentre diede alle stampe a Mendrisio presso la Tipografia della Minerva ticinese il saggio *Della Divina Provvidenza nel governo de' beni e de' mali*.<sup>11</sup>

Potrebbe sembrare a prima vista che il pensiero di Rosmini abbia ricevuto in terra elvetica un'accoglienza indiscussa. La realtà è maggiormente ambivalente. Se da una parte la terra ticinese mostrava chiare simpatie per la causa nazionale italiana e mostrava ostilità verso l'occupazione austriaca di parte del territorio del Norditalia, dall'altra essa era contrassegnata da un conservatorismo cattolico ancora dipendente dalle giurisdizioni di Como e Milano. L'idea di una diocesi propria si faceva strada a fatica ed era sostenuta soprattutto da ambienti liberali, e solo da una parte del clero. Questo ambiente spiega la situazione e la posizione a dir poco

---

<sup>8</sup> Cfr. Panzera, *Antonio Rosmini e il Ticino*, p. 71.

<sup>9</sup> Cfr. A. Rosmini, *Prose ossia diversi opuscoli del cavaliere Antonio De Rosmini Serbati autore del saggio sull'origine delle idee*, Vedalini, Lugano 1834.

<sup>10</sup> Cfr. Id., *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Vedalini, Lugano 1848.

<sup>11</sup> Cfr. Id., *Della Divina Provvidenza nel governo de' beni e de' mali*, Minerva, Mendrisio 1839.

grottesca dell'editore Veladini nei confronti del Nostro. In un primo momento Rosmini poté difendersi dalle colonne de «Il Cattolico», specialmente nei confronti di critiche che gli muovevano alcuni gesuiti, mentre in seguito il periodico sembrò voler prendere le distanze dal Roveretano. Il citato periodico non evocò nemmeno l'apparizione delle *Cinque piaghe*, sebbene pubblicata presso il medesimo editore.

Rosmini fu presente in Ticino non solo attraverso le sue pubblicazioni, ma anche attraverso l'attività sociale con la fondazione dell'Istituto delle suore della Provvidenza a Locarno e nei suoi dintorni. La loro missione fu soprattutto quella della scolarizzazione delle ragazze, fino ad allora quasi completamente escluse da una formazione adeguata. L'influsso di questo Istituto rimase forte nel Locarnese fino al 1847 e contribuì alla formazione di una generazione di donne che avrebbero operato fino a tardo Ottocento.

Questi cenni del tutto sommari mettono in evidenza il fatto che Rosmini ebbe una conoscenza diretta della situazione svizzera e seppe apprezzarla nella sua specificità. Il fatto di aver voluto dare alle stampe le sue *Cinque piaghe* presso un editore ticinese mostra che egli era a conoscenza della specificità del fenomeno editoriale di quelle terre a ridosso dell'Italia e nel contempo godenti di piena libertà di stampa.

Nel medesimo tempo Rosmini era pure a conoscenza della povertà di quella regione e, mediante la fondazione dell'Istituto della Provvidenza, seppe rispondere anche alle necessità sociali della medesima.

Panzerà inoltre, nel suo già citato studio, parla di un influsso di Rosmini anche sul clero e sulla popolazione cattolica ticinese. Sarebbe interessante trovare ulteriori testimonianze in questo senso, ma evidentemente non sono in grado di documentarle e oso solo sperare che qualche giovane ricercatore riapra questo dossier per poter fornire un'immagine più nitida dell'influsso avuto dal Nostro sulle vicende dell'Ottocento ticinese.

### 3. *I cristiani di oggi di fronte alle nuove versioni del liberalismo*

Concludo questo mio intervento con alcune considerazioni generali attorno alle attitudini che i cristiani di oggi dovrebbero avere nei confronti delle versioni recenti del pensiero liberale. Esse ri-

marranno del tutto generiche, anche se ispirate indirettamente dalla figura del filosofo e teologo di Rovereto.

Si può innanzitutto notare un certo qual disorientamento da parte di molti cattolici nei confronti del pensiero liberale in genere. Da una parte penso che si possa tranquillamente affermare che una gran parte di cattolici abbiano interiorizzato molti postulati del pensiero liberale nella misura in cui simili postulati si ritrovano nelle dichiarazioni dei diritti dell'uomo e nelle Costituzioni di molti paesi democratici. Anche se non si può negare il fatto che il cammino del magistero cattolico nell'accettare i principi della democrazia sia stato lungo e non privo di difficoltà,<sup>12</sup> altrettanto vero è comunque il fatto che tali principi, almeno durante gli ultimi decenni che hanno seguito il Concilio Vaticano II, siano stati per così dire 'digeriti', interiorizzati e assimilati dal magistero cattolico.

La fine dei regimi di 'socialismo reale' nell'Europa orientale, non senza un influsso indiretto da parte della Chiesa cattolica, almeno in Polonia, ha comunque ridato vita, anche all'interno del dibattito cattolico, alla problematica di una pretesa equidistanza dalle 'ideologie' del liberalismo da una parte e del socialismo dall'altra. Soprattutto il magistero di Giovanni Paolo II ha avuto accenti forti contro il neoliberalismo economico.<sup>13</sup>

Non intendo entrare qui in un esame di questa problematica che ci porterebbe molto lontano dal nostro proposito. Mi preme invece puntare l'attenzione su una questione che la riflessione teologica recente non ha sufficientemente approfondito. Si tratta dello statuto della Chiesa come 'agenzia morale'. Se Paolo VI poteva ancora affermare che la Chiesa è «esperta in umanità», e pensava con questa formula di rendere comprensibile e attuale la dottrina classica sulla competenza del magistero ecclesiale sul terreno del diritto naturale, oggi non mi sembra più proponibile un simile proposito senza alcune precisazioni d'obbligo.

Nessuno vuol negare, né all'interno della vita ecclesiale né al suo esterno, che la Chiesa, o meglio le Chiese nel loro insieme, siano agenzie di moralità, come pure altre comunità religiose. Questo dato di fatto non implica comunque che esse possano preten-

---

<sup>12</sup> La letteratura sull'argomento è evidentemente immensa. Mi limito a rimandare ad A. Acerbi, *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

<sup>13</sup> Rimando evidentemente alle sue encliche sociali, tra cui, per la nostra problematica, primeggia soprattutto la *Laborem exercens*.

dere un riconoscimento dato loro a priori da una società pluralista che conosce la convivenza più o meno pacifica di convinzioni morali diverse e sovente in concorrenza.

Se facciamo il paragone tra il liberalismo con cui si confrontava Rosmini nella prima parte dell'Ottocento italiano e quello odierno, vigente e imperante nella parte settentrionale del mondo, si potranno notare differenze di rilievo, non solo sul terreno dell'ordine economico, bensì anche e soprattutto su quello legato al pluralismo morale.

Lo Stato neoliberale riconosce la presenza e la necessità di valori morali nella società, ma non intende dirimere la questione attinente né il loro fondamento né le concezioni del bene che sono sottese a tali valori. Esso si limita a imporre, attraverso lo strumento del diritto, regole di giustizia accessibili a tutte le famiglie morali e argomentabili razionalmente.<sup>14</sup>

Può uno Stato, che così si autolimita nella gestione dei conflitti morali presenti in ogni società, garantire una convivenza che non sia pura assenza di violenza fisica, che non sia cioè 'convivenza pacifica'? L'interrogativo è oggetto di dibattito e per il momento non si vede come si possa uscire dalle posizioni rispettive che 'liberali' e 'comunitaristi' sostengono, senza arrivare a una convergenza creativa.<sup>15</sup>

Per tentare di uscire da questa *impasse* mi sento di proporre, come conclusione, solo due brevi considerazioni che ritengo perlomeno non del tutto inutili.

---

<sup>14</sup> Sulla distinzione tra il 'giusto' e il 'buono' in una società liberale cfr. l'opera fondamentale di J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1971.

<sup>15</sup> Sul dibattito in questione cfr. soprattutto A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992; R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994; A. E. Galeotti, *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Liguori, Napoli 1999; J. Habermas, *La costellazione post-nazionale*, Feltrinelli, Milano 1999; A. Honneth (hrsg.), *Kommunitarismus*, Campus, Frankfurt a. M. 1993; P. Selznick, *La comunità democratica*, Edizioni Lavoro, Roma 1999; C. Taylor, *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 1998; M. Walzer, *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo*, Laterza, Roma-Bari 1999; E. Vitale, *Liberalismo e multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2000; W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna 1999; A. Besussi, *Giustizia e comunità*, Liguori, Napoli 1996; E. Pariotti, *Individuo, comunità, diritti tra liberalismo, comunitarismo ed ermeneutica*, Giappicchelli, Torino 1997.



Innanzitutto uno Stato liberale che ritiene di non dover proporre in proprio valori sostanziali o visioni della ‘vita buona e riuscita’ dovrebbe essere cosciente del fatto che esso stesso si rifà a premesse che non può pienamente garantire o legittimare. Questo ‘postulato di Böckenförde’ può essere compreso in maniera alquanto diversa, ma rimane un’intuizione irrinunciabile per tutti, poco importa quale sia la loro posizione di partenza nel dibattito ora citato.<sup>16</sup>

In secondo luogo penso che sia i ‘liberali’ che i ‘comunitaristi’ debbano sostenere una visione maggiormente larga dell’ideale morale della responsabilità. Ideale che connota i doveri sia degli individui che dei gruppi e delle istituzioni. Siamo infatti tutti responsabili non solo *di fronte* a norme già accettate, ma anche *nei confronti* di nuove norme che dobbiamo cercare creativamente al cospetto di sfide non classificabili negli schemi ricevuti dalle tradizioni morali che ci hanno preceduto.<sup>17</sup>

Abbiamo bisogno, se vogliamo essere all’altezza di questo compito immane, di personalità che, come Rosmini nell’Ottocento, sappiano coniugare una fede profonda con una presenza coraggiosa in una società che a prima vista sembra impermeabile al messaggio cristiano. In questo impegno si scoprirà che siamo tutti lontani dalle esigenze di questo messaggio e che quest’ultimo rimane sempre, al di là di ogni nostro sforzo, un dono immeritato.

---

<sup>16</sup> Cfr. soprattutto E. W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all’Europa unita*, a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007; Id., *Cristianesimo, libertà, democrazia*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2007; Id., *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006.

<sup>17</sup> Riprendo questa distinzione (‘Verantwortung vor Normen’, ‘Verantwortung für Normen’) da W. Korff, *Introduzione all’etica teologica*, Cittadella, Assisi 1978.



ROBERTA DE MONTICELLI

*PERSONHOOD E PERSONALITY*  
I DUE VOLTI DELL'IDEA DI PERSONA

È per me un grande onore, e un grande piacere, assumere l'incarico di questo corso dedicato ad Antonio Rosmini. Un grande piacere, perché l'intenzione di dire qualcosa sul pensiero del nostro grande ospite ideale, qui a Rovereto, mi ha indotto a leggere con attenzione alcune pagine della sua *Filosofia del diritto* – quelle, per intenderci, in cui compare una sua celebre definizione di persona, che mi era già nota per dovere professionale, per così dire: la persona come il «diritto sussistente».

Ben oltre l'aver ritrovato il senso e il valore di questa definizione, le pagine che la precedono mi hanno regalato la gioia di una riscoperta – che per me è poi una vera scoperta, *tout court*.

Vorrei, prima di dirvi in che cosa consiste questa scoperta, chiarire il nesso che questo riferimento rosminiano da una parte, e quello che vi dirò a partire dalla più antica e famosa definizione di persona, quella boeziana, dall'altra, hanno con il corso che tengo come *visiting professor* all'Università di Trento, che ho intitolato *Spunti per una rifondazione razionale del pensiero pratico. L'eredità fenomenologica*.

Articolerò dunque questa lezione in tre parti: 1. A quale problema risponda il progetto di rifondazione razionale del pensiero pratico, particolarmente nella sua versione husserliana; 2. Come c'entri in questo la personologia fenomenologica con i concetti di *personhood* e *personality*; 3. Quale sia il notevole e troppo ignorato contributo di Antonio Rosmini, per certi versi straordinario fenomenologo spontaneo, a una fondazione personologica di quell'aspetto della ragione pratica che è la filosofia del diritto.

1. *A quale problema risponde il progetto di rifondazione razionale del pensiero pratico (versione husserliana)*

Questo corso è essenzialmente una lettura del contributo specifico di Husserl alla grande riflessione sull'etica che la fenomenologia con molte altre grandi figure ha prodotto nel '900 – trovandosi in minoranza, e con un influsso purtroppo quasi nullo sugli eventi del secolo – due guerre, il nazismo, o meglio i totalitarismi. In minoranza anche dopo la catastrofe e la dispersione del meglio dell'*intelligentsia* tedesca nel mondo.

Il progetto etico dei fenomenologi era ed è rimasto minoritario. Lo si può descrivere appunto come un tentativo di rifondazione razionale del pensiero pratico, cioè del pensiero che guida le nostre azioni, scelte, decisioni. In un'epoca che, prima e dopo le guerre, resta dominata da quello che Husserl chiama lo «scetticismo etico»: la convinzione che non esista verità o falsità, anzi che non esista oggettività alcuna, in materia di giudizio di valore (l'ambito delle questioni della forma 'che cosa ha più valore?' 'Che cosa è più importante?') o in materia di giudizio pratico, di norma del fare (l'ambito delle questioni della forma: 'che cosa devo fare?')

Alla luce di questa strenua opposizione dei fenomenologi allo scetticismo assiologico ed etico, che prende le più varie forme delle neosofistiche del XX secolo – soggettivismo, relativismo, determinismo tragico, decisionismo, nichilismo – va considerata, per non essere fraintesa, la difesa della possibilità di un'etica 'razionale'. Non si tratta di un 'razionalismo', di un intellettualismo, di una perdita del senso vivo e drammatico della nostra esperienza morale e dei conflitti di valore in cui ci troviamo immersi, delle passioni che agitano gli uomini e delle idee che si scontrano – l'antilogia, la chiamava Platone, l'urto dei 'discorsi' che da sempre dividono le piazze di ogni *polis*, di ogni società civile. No, ché anzi questo senso vivo e drammatico delle battaglie per i valori, nelle quali ne va di ciò che sta più a cuore alle persone, è una delle caratteristiche più decise e innovative della filosofia morale fenomenologica.

Come dunque va letto, nelle sue grandi linee, il progetto fenomenologico di fondazione razionale del pensiero pratico, se non come un razionalismo del genere? Abbozzerò qui la risposta che costruiremo attraverso la lettura e la discussione dei nostri testi. Alla tesi che qui enuncio daremo un nome: la 'Tesi della distinzione di *ethos* ed etica'.

*Ethos* – sinonimo di ordine di priorità valoriale, o *ordo amoris* – è la nozione introdotta – in una sua rigorosa definizione, rispetto all'uso di questa parola nella precedente tradizione filosofica – dai fenomenologi (in particolare da Max Scheler) per catturare il fenomeno dell'identità morale-culturale delle persone, ovvero del loro riconoscersi in quella che potremmo chiamare una complessiva concezione del bene, o uno stile di vita, che può anche avere una radice religiosa, può essere anche, appunto, un nucleo di valori condivisi da una comunità di appartenenza, che sia o che non sia poi liberamente vagliato, assunto e fatto proprio da un individuo che in quell'*ethos* si riconosce.

Ora la nozione di *ethos*, con la possibilità che introduce di render conto dell'esistenza nelle nostre moderne società multiculturali di diversi ordinamenti di valore, che sono, non necessariamente e in generale, ma in alcuni casi certamente, in conflitto, sembra introdurre anche il problema posto da questa situazione di pluralità.

Questo problema credo debba essere designato oggi come il problema fondamentale dell'etica, e potremmo formularlo così: a quali condizioni l'esistenza di una pluralità di orientamenti e ordinamenti valoriali – di *ethe* – è compatibile con una qualche oggettività in materia di valori e di norme, vale a dire, a quali condizioni può non significare semplicemente che è in vigore o un relativismo assiologico, o una potenziale situazione di conflitto permanente?

Come ha suggerito Diego Marconi in un suo prezioso libretto,<sup>1</sup> dovremmo distinguere 'pluralità' – la situazione di fatto che abbiamo descritto – da 'pluralismo' – l'approvazione del fatto della pluralità degli orientamenti valoriali, come cosa di per se stessa buona. Il problema allora si può riformulare così: è possibile essere pluralisti senza essere relativisti? E come?

Per chi è in effetti pluralista, cioè ritiene buona la pluralità degli orientamenti valoriali, ma non ritiene accettabile il relativismo assiologico, e in particolare morale, questo è in effetti un serio problema.

Ora, i fenomenologi non solo hanno ottime ragioni per sostenere il pluralismo – e anzi gli scoprono un significato e una pregnanza che in nessun'altra prospettiva filosofica viene alla luce; ma hanno anche ottime ragioni per rigettare il relativismo assiologico e morale, smascherando l'apparenza oggi assai diffusa che il relativismo ha di essere una sorta di religione della tolleranza, e mostran-

---

<sup>1</sup> D. Marconi, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino 2007.

done la natura fondamentale: il relativismo come scetticismo pratico, demolitore di qualunque limite o vincolo all'irrompere dell'arbitrio nelle relazioni interumane, cioè alla logica polemologica e insomma all'idea già sofistica che giusta è per definizione la volontà del più forte.

Una bella *impasse*. Si noti che ancora oggi i più la ritengono invece ritengono insuperabile, tanto che le due posizioni largamente maggioritarie oggi (come ieri) sono rispettivamente o quella di un pluralismo che accetta il relativismo (la posizione dominante in alcune cerchie progressiste), o quella di un antirelativismo che rifiuta il pluralismo (e pecca certamente di fondamentalismo, o abbraccia un'ideologia politica illiberale, o addirittura, come in certi casi ancora da noi, teo-politica, nel senso che arriva a pregiudicare fortemente, ad esempio, il principio di laicità dello stato, come in certi casi di proposta legislazione in materia di fine vita).

E allora? Come escono i fenomenologi da questa *impasse*?

Il primo passo consiste nel distinguere con grande chiarezza *ethos* ed etica, dove per *ethos*, come abbiamo detto, intendiamo l'ordinamento valoriale costitutivo di un'identità personale e morale (individuale o condivisa, culturale o anche religiosa); e per etica intendiamo la disciplina del *dovuto da ciascuno a tutti*. Questa è la 'tesi della distinzione di *ethos* e etica', che così abbiamo finalmente enunciato.

Il secondo passo consiste nell'esplicitare il rapporto fra *ethos* ed etica. L'etica, evidentemente, deve giocare il ruolo di limite e di vincolo rispetto agli *ethe*, se vogliamo bloccare l'implicazione per cui pluralismo comporta relativismo. Perché non si dia relativismo, occorre appunto che sia negato il '*tout va bien*', '*anything goes*', tutto è permesso (purché sia sostenuto da una forza sufficiente). E come?

Non ogni *ethos* evidentemente, può 'andare', ma solo quelli compatibili con l'etica. Se nella mia cultura l'onore maschile è ritenuto valere di più della vita di un'adultera (o supposta tale), al punto che il mio *ethos* permette la lapidazione su semplice denuncia delle supposte adulate, ebbene, il mio *ethos* non è affatto compatibile con l'etica, perché se c'è qualcosa che è dovuto da ciascuno a tutti questo è, in primo luogo, il riconoscimento di eguale dignità a prescindere da sesso, razza, religione eccetera; in secondo luogo la presunzione di innocenza fino a prova contraria e il diritto ad essere giudicati da un'istanza imparziale.

Bene, vada per il caso particolare: ma come si stabilisce in generale che cosa è l'etica, vale a dire che cosa è dovuto da ciascuno a tutti? Come si può argomentare che l'etica non è semplicemente uno degli *ethe* in gioco? Qual è la fonte di legittimazione della norma etica, che la rende effettivamente universale, cioè che le dà *il titolo* a essere criterio di legittimità degli *ethe*, e non semplicemente quello di una *pretesa* che ciascun *ethos* può avanzare di essere lui il migliore e di doversi imporre sugli altri?

Come, appunto? Ecco. Quando Husserl parla di etica come disciplina normativa assoluta, e della giustificazione o fondazione in ragione, *Rechtfertigung*, della sua *pretesa* di essere l'ultimo criterio di legittimità del volere e del fare, l'ultimo obbligo o il dovere assoluto, parla esattamente di questo. Ma l'intero corso è dedicato alla risposta husserliana al problema fondamentale dell'etica – come giustificarsi *di fronte alla ragione di chiunque*, non come uno fra gli *ethe*, ma come vincolo e limite assoluto a ogni possibile *ethos*.

E perciò avrebbe poco senso soffermarsi su questa risposta, che ha comunque una formula possibile, che per ora siamo costretti a enunciare dogmaticamente: quello che è *dovuto* da ciascuno a tutti è lo stesso diritto a vivere e fiorire secondo il proprio *ethos*, che si chiede per sé. Ogni *ethos* che viola questo dovuto non è apriori compatibile con l'etica. Questa formula cela in sé un'idea a mio avviso nuova e illuminante, che spiega anche perché Husserl intenda l'etica nel senso di luogo della giustificazione razionale anche del diritto e della politica, e al contempo scompagina completamente tutte le vecchie idee su giusnaturalismo e giuspositivismo, sui rapporti fra etica diritto eccetera. È l'idea che l'istituzione del Diritto nella sua essenza è precisamente il mezzo che la nostra ragione ha trovato per garantire il dovuto da ciascuno a tutti, salvo restando nei limiti della compatibilità etica l'*ethos* di ognuno – e se si vuole, alla Weber, il suo demone, la sua fede, la sua religione. La disciplina del dovuto da ciascuno a tutti è la disciplina dei diritti umani, cioè dei diritti della persona come tale.

## 2. La personologia fenomenologica alla base della nozione di ethos

Dicevamo che i fenomenologi hanno forti ragioni in difesa del pluralismo, cioè della tesi che la pluralità di orientamenti valoriali

è cosa buona. Queste forti ragioni sono da cercarsi nella teoria scheleriana dell'*ethos*, o *ordo amoris* di qualcuno, come ciò che è portatore della sua identità personale, nel senso forte di quella che Scheler chiama la destinazione (*Bestimmung*), o anche la vocazione (*Berufung, Ruf*), la missione (*Sendung*) di un essere umano: che è quell'ordine di priorità valoriale che struttura il sentire, e quindi le decisioni e le scelte, dell'individuo maturo, e che, una volta riconosciuto e assunto, determina non solo gli aspetti di valore delle cose cui una persona è sensibile, ma anche in qualche modo il 'compito', il dovere personale di quell'individuo, il bene che lui, e solo lui, può portare al mondo. Come ci annuncia questa bella pagina di Scheler:

Andando alla ricerca della più intima essenza di un individuo, di un'epoca storica, di una famiglia, di un popolo, di una nazione o di una qualsiasi altra unità storico-sociale, la conoscerò e la comprenderò nel modo più profondo solo qualora abbia conosciuto il sistema, sempre articolato in qualche modo, delle loro effettive valutazioni e preferenze di valore. Chiamo tale sistema l'*ethos* del soggetto. Ma il più fondamentale nucleo di questo *ethos* è l'ordine dell'amore e dell'odio...

Un *ethos* può certamente essere condiviso. Ma in quanto è incarnato nel sentire di un essere umano, diventa fondamento di scelte, decisioni, comportamenti, e prima ancora esperienze di valore, incontri: in breve, diventa il vero e proprio *principium individuationis* di una persona, l'ordine concreto dei beni, cioè delle cose di valore, che gli stanno a cuore: queste altre persone, queste opere, questa città, eccetera:

Chi ha l'*ordo amoris* di un uomo *ha l'uomo stesso*. Ha per l'uomo inteso come soggetto morale ciò che è la formula di cristallizzazione per il cristallo. Scruta l'uomo fino al punto limite cui può arrivare chi voglia scrutare l'uomo. Vede davanti a sé le linee fondamentali del suo *cuore*... è il cuore infatti che più del conoscere e del volere merita di essere definito come il nucleo dell'uomo inteso come essere spirituale.<sup>2</sup>

O, per dirla più chiaramente, inteso come essere *personale*. Un *ethos*, in quanto è ordine del sentire di un essere umano, è il suo principio di individuazione, ovvero il principio della sua identità

---

<sup>2</sup> M. Scheler, *Ordo amoris*, trad. it. di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 49-52.



personale. Il principio, possiamo dire, di fioritura di ciascuna persona, nella sua unicità irripetibile.

Di tutti gli aspetti del pensiero di Scheler che questa nozione centrale di *ethos* evoca, vorrei ora affrontare proprio questo: l'*ethos* come principio dell'identità personale degli individui umani, e quindi la personologia scheleriana. Lo farò per brevità in una forma che mette in luce il modo in cui Max Scheler leggerebbe la famosa definizione di persona dovuta a Severino Boezio – anche se Max Scheler non commenta direttamente questa definizione. Questo ci assicura una base di paragone con l'idea di Rosmini, sulla quale concluderemo.

La celebre definizione ci dice che essere persona è essere *Naturae rationalis individua substantia*.<sup>3</sup> Come tradurre? Ci sono due possibilità. Una è quella più ovvia, e di fatto quella più seguita lungo la tradizione, ad esempio da Tommaso – e fino a Kant. Persona è semplicemente un individuo di natura razionale. Se poi questo individuo appartiene alla specie umana, avremo una persona umana, altrimenti una persona divina, angelica eccetera.

In base a questa traduzione, la nozione boeziana di persona coincide semplicemente con quella giuridica, ereditata dal diritto romano.

Per la tradizione giuridica, quello di persona è uno *status* che si attribuisce in base a determinate caratteristiche comuni agli esseri umani, e per estensione anche ad altri soggetti giuridici, caratteristiche che si riassumono nell'avere appunto 'natura razionale': cioè capacità di intendere e di volere, intelletto e (libera) volontà (in effetti la capacità decisiva per un soggetto è la capacità di agire, non come un agente naturale, ma come un agente razionale, che è responsabile delle proprie azioni, in quanto ne è l'origine ultima).

C'è però un'altra traduzione possibile – se si pensa che *substantia* traduce in Boezio il termine *ousia*, che in un contesto platonico vale 'essenza'. In questo caso tradurremmo: personalità è l'individualità di una natura razionale. La sua essenza individuale, la sua *haecceitas*.

- Personalità è l'individualità di una natura razionale
- Una persona è ciò che individua una natura razionale
- Cioè non solo la esemplifica, ma la interpreta irripetibilmente.

---

<sup>3</sup> S. Boezio, *Trattato contro Eutiche e Nestorio* (circa 513-18).

Attenzione: in questa accezione la definizione ci dice anche che tutte le persone condividono una stessa natura razionale (hanno questo in comune), ma aggiunge che non si può godere di una tale natura senza interpretarla, o impersonarla, o individuarla essenzialmente. Cioè ci dice: chiamiamo ‘persona’ una  $x$  tale che se ha natura razionale, allora ha personalità.

In effetti, ‘personalità’ è nella nostra lingua un termine ambiguo, per cui altre lingue, come l’inglese, ne hanno due: *Personhood* / *Personality*.

La prima intende ciò che è comune a tutti gli enti che godono dello status di persona

La seconda intende ciò che fa di un individuo l’individuo che è: la socraticità di Socrate, la sua natura individuale – la sua personalità o individualità essenziale, la sua *haecceitas*.

La nozione di persona, anche nella nostra tradizione filosofica, è stata più spesso intesa come *Personhood* che non come *Personality*: più nel senso giuridico che nel senso che sarà invece quello della personologia fenomenologica

Un uomo è ‘persona’ – ad esempio in Kant – in quanto condivide determinati tratti dell’umanità (comune agli esseri umani) e non in quanto ha personalità nel senso di natura individuale. Nella versione kantiana ‘persona’ è ciascun essere umano precisamente non in quanto ha di individuale (quello è il carattere empirico, accidentale, animale), ma in quanto ‘membro legislatore’ nel regno dei fini, cioè in quanto soggetto razionale (*Vernunftperson*).

Il concetto di personalità individuale è anzi in questa accezione *contraddittorio*.

Come fa notare Max Scheler:

secondo questa dottrina, gli uomini, quanto al loro esser persona, non si distinguerebbero tra loro. Anzi, lo stesso concetto di ‘persona individuale’ diventa a rigore, in questa prospettiva, una *contradictio in adjecto*.

Scheler, sempre troppo rapido nel trarre conclusioni, vede qui la ragione del rovesciamento hegeliano dell’etica kantiana:

Ciò che coerentemente deriva non è auto-nomia (una parola, in cui ‘auto’ deve necessariamente indicare l’indipendenza della *persona*), ma *logonomia* o addirittura *eteronomia* della persona. Tale sviluppo del concetto kantiano della persona è evidente già in Fichte, e ancor più in Hegel. Per entrambi infatti la persona si riduce in fondo all’indifferente punto di passaggio verso un’attività di ragione impersonale.

Non credo che questa conclusione sia corretta. Ma quello che qui ci interessa è l'aspetto positivo dell'analisi: l'idea della pluralità di personalità irripetibili la cui diversità intrinseca è un valore, perché ciascuna personalità porta con sé una possibilità di esperire e realizzare nel mondo beni che non sarebbero altrimenti percepiti o realizzati (cfr. la bella analisi di *Ordo amoris*). È l'idea dei talenti o delle vocazioni, vale a dire dell'inesauribilità degli aspetti di valore della realtà, che hanno bisogno di ciascuna vita e di tutta la storia per essere scoperti e realizzati (i 'modelli' scheleriani: *homo religiosus*, artista, scienziato, uomo dell'utile, *Lebenskünstler* e le loro individuazioni, ciascuna unica).

In conclusione, è chiaro ora il nesso fra *ethos* e fioritura personale degli individui, questa sorta di assiologia delle vocazioni, che sta alla base del pluralismo dei fenomenologi. Naturalmente questa assiologia vocazionale ha senso soltanto a patto che siamo in grado di dire a quali condizioni un *ethos* sarà compatibile con l'etica, vale a dire con il dovuto da ciascuno a tutti.

Naturalmente, questo capitolo di personologia già suggerisce una direzione in cui guardare per vedere queste condizioni. Se ogni vera fioritura personale è preziosa, allora il criterio interno di compatibilità etica di un *ethos* sarà che il non impedire a nessuna persona di vivere e morire secondo il suo *ethos*, cioè di realizzare la propria personalità (questo criterio esclude dagli *ethe* eticamente compatibili quelli irrispettosi del pluralismo, quelli cioè che tendono a imporre ad altri il proprio stile di vita e la propria concezione del bene, o a impedire ad altri di vivere secondo il proprio). In altre parole, il criterio di compatibilità etica va cercato in un principio di rispetto della libertà delle persone di vivere secondo il proprio *ethos*.

Vorrei ora mostrare una notevolissima chiarificazione che Rosmini ha dato proprio alla questione di questo criterio.

### 3. Antonio Rosmini e la persona come diritto sussistente

La famosa definizione della persona come diritto sussistente compare a seguito della contestazione di coloro che introducono fra i diritti 'connaturali' dell'uomo, il «diritto della propria personalità».

Questo, spiega Rosmini, è un «parlare improprio». Perché postula due persone, «l'una avente il diritto, l'altra costituente il su-

bietto (cioè l'oggetto) del diritto. All'incontro l'avente il diritto è la persona stessa subietto del diritto».<sup>4</sup>

Qui si introduce la definizione:

Convien dunque dire, volendo parlare esattamente, che la persona dell'uomo è il diritto umano sussistente, quindi anco l'essenza del diritto.

Questa specificazione è molto importante e viene ulteriormente sviluppata:

or poi l'essenza di una cosa è anche sempre il principio e il fonte di tutte le altre cose della medesima specie.

E ancora: «la personalità è il diritto per essenza».

Questo, spiega Rosmini, risulta dalla definizione data del diritto. E in effetti questa è profondamente chiarificatrice:

sotto la denominazione di diritto io intendo una facoltà che l'uomo ha di fare o patire checchessia a sé utile, protetta dalla legge morale che impone agli altri l'obbligo di rispettarla.<sup>5</sup>

Ma per coglierne tutta la portata dobbiamo introdurre la distinzione che Rosmini introduce fin dalle prime pagine del suo trattato fra *eudemologia ed etica*. Il bene eudemologico è la felicità e la perfezione di ciascun individuo: quella che abbiamo chiamato la sua fioritura. Il bene etico è il dovere che ciascuno ha nei confronti di ogni altro.

In sostanza quindi la persona è fonte o principio del diritto proprio in quanto gli va garantita la facoltà di «fare o patire checchessia a sé utile», vale a dire di vivere seguendo il principio 'eudemologico', di vivere per realizzare la propria felicità o perfezione, di vivere insomma il più possibile libero di attuare la propria personalità, nel senso di *personality*, individualità, *haecceitas*. Non ci può essere dubbio su questo. Una società giusta è quella che permette la massima fioritura degli individui che la compongono, cioè la promozione del loro bene eudemologico.

(In effetti, una tesi fondante di Rosmini è che la filosofia del diritto altro non è che la teoria della giustizia o della società giusta. È

---

<sup>4</sup> A. Rosmini, *Opere Edite e inedite* vol XXV, *Filosofia del Diritto* I, a cura di R. Orecchia, Cedam, Padova 1967, p. 191.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 20.

una tesi che ha radice nell'idea illuministica, ripresa nella nostra contemporaneità da Rawls e da Dworkin, della filosofia come espressione della ragione pubblica, e della filosofia del diritto in particolare come indicazione per il legislatore al fine della costituzione di una società giusta).

Ma la questione è: perché alle persone va garantita questa facoltà di vivere liberamente secondo il loro proprio principio eudemologico? In altre parole, qual è la fonte di legittimità del diritto, che è una tale facoltà in quanto divenuta 'podestà', cioè in quanto garantita dall'autorità della legge? È forse semplicemente il *claim*, la pretesa degli individui stessi?

La risposta che dà Rosmini mi pare sorprendente e innovativa. I diritti della persona come tale, i diritti umani che il diritto (*law*) ha la funzione precipua di proteggere, coprono esattamente la sfera di ciò che è dovuto da ciascuno a tutti. I diritti umani sono il dovuto, sono precisamente il contenuto dell'etica, tracciano quindi il limite e il vincolo di compatibilità degli *ethe*. I diritti umani sono ciò che dobbiamo a ciascuno. Dobbiamo a ciascuno esattamente ciò che rivendichiamo per noi stessi – la facoltà di vivere e morire secondo il proprio *ethos*, la ricerca della propria realizzazione personale, dell'attuazione della propria personalità. Con le parole dello stesso Rosmini:

La conservazione dei diritti dei singoli è una parte del loro bene morale, e del loro bene eudemologico... Perocché al bene morale appartiene che l'uomo rispetti i diritti altrui, e al bene eudemologico che i diritti suoi sieno rispettati dagli altri.<sup>6</sup>

In ultima analisi dunque si può parlare per Rosmini di un'etica dei diritti, nel senso che il dovere coincide con il rispetto dei diritti altrui. È come se ci dicesse: quello che è *dovuto* da ciascuno a tutti è lo stesso diritto a vivere e fiorire secondo il proprio cuore e la propria fede, che si chiede per sé. E proprio per ottemperare a questo *dovere* abbiamo il *Diritto*, vale a dire la Legge:

Al dovere morale, che obbliga un uomo a rispettare la libertà degli altri uomini, quando questa libertà ha tutti i caratteri necessari per essere un diritto, noi daremo l'appellativo di dovere giuridico.

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 19.

Il dovere giuridico è dunque quella obbligazione, che ha un uomo in corrispondenza al diritto di un altro; ossia è quel dovere che impone a un uomo di rispettare, di non turbare o guastare la potestà giuridica di un altro uomo<sup>7</sup>.

Una possibile lettura di questa idea è quella che troviamo nelle parole di Simone Weil che aprono il suo *Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano* (1943):

La nozione di obbligazione è anteriore a quella di diritto, che gli è subordinata e relativa. Un diritto non è efficace per se stesso, ma soltanto per l'obbligazione alla quale corrisponde; la soddisfazione effettiva di un diritto non proviene da chi lo possiede, ma dagli altri uomini che si riconoscono obbligati a qualcosa nei suoi confronti.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>8</sup> S. Weil, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* (1943), Gallimard, Paris 1949, trad. it. di F. Fortini, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, SE, Milano 1990.



