

“DU DOGME, COMME EXÉGÈSE” di ADOLPHE GESCHÉ

traduzione a cura di Matteo Antollini, O.Carm

Considerazioni

“Ogni traduzione è un tradimento”.

“Il traduttore dovrebbe contare le parole per restituirne altrettante”.

Procedimento, giustificazioni e desideri

Il mio lavoro nasce dopo la segnalazione riguardo alla mancata traduzione in lingua italiana dell'articolo di Gesché, molto utile per ricercatori di Dio e gli studenti del “Corso sulla Fede, credere e credibilità - Teologia Fondamentale II” attualmente in essere presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma e tenuto dal Professor Nicolas Steeves sj che ringrazio per l' *input to output* così come ringrazio questa nostra rivista carmelitana *online* del Centro Internazionale Sant'Alberto di Roma per accordare lo spazio virtuale di visualizzazione per la lettura e la fruizione.

Durante i periodi oscuri di fede, come il *lockdown*, era infatti giugno 2020, ho preso personalmente l'impegno di tradurre una paginetta al giorno di quella conferenza.

Come in tutte le cose, in ciò che diciamo, facciamo, trascriviamo: lasciamo inevitabilmente una traccia della nostra soggettività; ho tentato di essere il più neutro possibile nel lavoro di traduzione.

Tuttavia, trattandosi di un articolo di ormai 30 anni fa, 1990, sono consapevole di averlo tradotto usando termini più attuali, meno nobili forse, ma con l'intento di comunicare il pensiero dell'autore, fedelmente spero; [tra parentesi quadre ho fatto delle annotazioni per rendere più fruibile la lettura] e ringrazio i suggerimenti del mio confratello p. Jean de la Croix, O. Carm.

Contrariamente alle norme editoriali, ho preferito tradurre anche i titoli di tutte le opere citate nelle note a piè di pagina con il solo intento di stimolarne la ricerca e la lettura; di conseguenza, le pagine citate a numero si riferiscono alle edizioni originali citate e non alle possibili edizioni italiane, considerando infatti, che non tutte le opere citate hanno una edizione corrispondente nell'italiano.

Les faux amis - i falsi amici - dal francese, sono diversi e sono purtroppo convinto di aver commesso errori, come le doppie negazioni con senso affermativo e quindi addirittura errori di sintassi influenti o di parole: chiedo venia al lettore e perdono dal Cielo all'eminente teologo nonché, la paziente e solerte segnalazione dello studioso attento a evidenti errori di traduzione, scrivendo all'indirizzo di posta elettronica della redazione di questa rivista del C.I.S.A., così da poter prontamente aggiornare il documento, di volta in volta, a beneficio delle generazioni future.



Il dogma, un'esegesi

di Adolphe GESCHÉ, *Revue théologique de Louvain*, 21, 1990, 163-198.

Presentazione fatta a *Louvain-la-Neuve*, il 6 ottobre 1989, durante la Conferenza "Esegesi e teologia", organizzata in occasione dell'emeritato del Professor Joseph Ponthot (cfr. *Rivista teologica di Louvain*, n. 21, 1990, 133-135).

Ogni gesto cristiano: non è forse un commentario, un'esegesi della Scrittura? L'esegesi pratica, quando si tratta della vita di fede, è un vero e proprio *Secundum Scripturas* in cui il credente cerca di accostarsi il più vicino possibile alle esigenze del Testo che ha inaugurato. L'esegesi teorica tratta di dare a questo testo l'intelligenza e l'interpretazione che aiuteranno il credente a scrutarvi il proprio Dio, volendo ascoltare la Parola autentica. Ma questa stessa esegesi teorica è plurale, l'antichità cristiana e il Medioevo lo sapevano bene, parlavano infatti dei quattro sensi della Scrittura. C'è quella che ne porta il nome, che riceve per definizione quale primogenita: esegesi in senso stretto, che spiega, con procedure storiche, letterarie ed ermeneutiche, il contenuto intrinseco e il significato della Scrittura. Ma c'è anche un'esegesi morale, che mira - su questa terra, tra gli uomini - alla appropriazione nelle opere di fede, e un'esegesi spirituale, che propone l'avanzamento nella gloria di un'anticipazione della nostra eternità in Dio. Non si tratta forse, ogni volta, di una lettura, e quindi di un'esegesi vera e propria? "*Quis enarrabit?*"

Sono diverse, già tre, con questa impressionante ma inarrestabile ambizione. Se ne presenta una quarta e ultima. Quella che ha la pretesa di portare questo testo sacro prima della (o di fronte alla) ragione. Un'impresa che siamo abituati a chiamare, giustamente, teologia. Non è forse un'esegesi anche questa lettura della Scrittura che cerca il suo significato dottrinale, una lettura speculativa questa volta: *sacra doctrina*? Inoltre, poiché tutta l'esegesi è Teo-logia, tutta la teologia (spirituale, morale, dottrinale, mistica e pastorale) non è forse un'esegesi? Lo è essa stessa? O dove essere qualcosa di diverso da un'esegesi? *Sacra pagina*. Sì, siamo d'accordo. Ma, conveniamo anche, che qui si evidenzia una preoccupazione per l'esegesi in senso stretto; inoltre, fondamentalmente, per chiunque voglia mantenere le mani sane e pure, mentre trasporta questo Graal scritto che ci è stato affidato, si evince una inquietudine più inquieta che in presenza di altri approcci. La teologia dogmatica, perché è di questo che si tratta, in ogni caso, più estranea di qualsiasi altro approccio, profano che sia, non ci porterà a deviare dalla fonte viva? Essa parla della ragione speculativa. Che dire del nuovo dominio della fede come tale nel suo luogo natale? Essa parla di dogmi. Cosa rimarrà ancora di ciò che l'ispirazione originale compì? L'esitazione e la perplessità dell'esegeta e del credente sono lì e si capiscono. Nessuno, e il dogmatico per primo, può evitarle. E la cosa è talmente complessa che, anche se crede, rimanendo nella fedeltà della sua fede e nella razionalità della sua impresa (ma che qui sembra qualcosa di isolato), che il dogma stesso è anche, a suo modo, un'esegesi, - la cosa è così complessa che il dogmatico si trova obbligato (in tutti i sensi della parola) a spiegarlo: sia per se stesso sia per coloro che lo interrogano. C'è qui tutta una storia e un'intelligenza dell'avventura razionale in teologia che è necessario intraprendere per poter mantenere fede e ragione.

E siccome, fin dall'inizio, questa enunciazione del dogma come esegesi sembrava essere "ricercata", lontanamente e manifestamente così poco immediata nel senso, essa prevede e annuncia che dovrà attraversare per delle deviazioni dalla fase iniziale, che, per esigenza, le permetterà di parlare di dogma solo più tardi. Non si può tentare di giustificarne lo *status* di



esegesi, a meno che non si sia prima preso, con sacro rispetto, la misura di questa Scrittura che si è ricevuta per eredità: nascendo, per nascere e verificare nuovamente l'audacia di questa teologia che osa avvicinarla, ma lo fa solo perché crede che sia il movimento stesso della fede e della sua teologia, *intellectus fidei in Scriptura traditæ*. 'Ciò che hai ereditato dai tuoi padri, se vuoi possederlo, riguadagnatelo' (Goethe).

1. La razionalità dell'universale

Iniziamo molto bruscamente. Sul finire dell'Illuminismo, la teologia cristiana ha dei cedimenti. Conosciamo la celebre frase di Lessing: "delle verità storiche contingenti non possono costituire la prova di verità razionali necessarie"¹. Un "orribile fossato" separa il particolare dall'universale. La verità sulle cose divine non può essere sospesa sul "filo del rasoio" di una religione concreta. La teologia cristiana è singolare, perché è legata alla Scrittura e alla sua positività interamente locale, non può enunciare nulla di fronte la ragione.

Lessing – e con lui tutti i Razionalisti – ha sia torto che ragione. È inoltre in questa breccia che propongo di cercare la via. Lessing ha torto nel pensare che il tipo di razionalità difesa dagli *Aufklärer* (illuministi) costituisce l'unico tribunale della verità. C'è qui una ristrettezza nella comprensione del campo razionale, e di cui noi dovremo precisamente intraprendere ulteriori azioni grazie alla nostra post-modernità. In più, chi in quel XVIII secolo era preparato per dare spiegazioni? La stessa teologia condivide sfumature vicine alla stessa concezione di razionalità. Ma soprattutto, nei fatti, chi non darebbe ragione al verdetto? La teologia cristiana si trova in uno stato che sembra giustificare tutte le critiche. O forse, è quasi completamente sprofondata nella ripetizione scolastica senza alcuna presa sulla cultura né sulle sue fonti. Oppure, volgendosi meramente verso il pensiero moderno – in particolare quello di Cartesio² - essa (la teologia cristiana) si perda tuttavia, come Wolf per esempio, in un razionalismo o in un ecletticismo, in cui effettivamente la fede non può più riconoscersi. Oppure, è tentata di ritornare alla Scrittura³, ma non può farlo in quell'epoca, visto che è completamente sconfitta e logorata ulteriormente dalle scoperte critiche di Richard Simon⁴.

Inoltre, la teologia cattolica e la teologia protestante non fanno una figura migliore, tanto l'una quanto l'altra. Conosciamo l'episodio, raccontato con malizia da H. Heine, del vecchio Pastore di Weimar, consigliere concistoriale incaricato di ricevere i postulanti al termine dei loro studi a Jena (Turingia-Germania) pronti per la pastorale. "Non osò più porre loro una sola domanda sul Cristo ed era troppo contento quando gli si acconsentiva l'esistenza del Padre"⁵. La Chiesa protestante è divisa tra razionali, ortodossi e pietisti, così come noi siamo divisi, allo stesso tempo, in razionalisti, scolastici e quietisti. La teologia cristiana è effettivamente malata e non abbiamo torto a dubitare. "Il XVIII secolo, scrive ancora Heine, ha talmente sconfitto il cattolicesimo in Francia che l'ha lasciato pressoché senza alcun segno di vita, e chi vuole ristabilire il cattolicesimo tra di voi, ha l'aria di un uomo che predica una religione tutta nuova"⁶.

¹ LESSING, *Le verità storiche casuali non possono mai essere la prova delle necessarie verità della ragione*, Opere di Lessing, Edizioni J. PEDERSEN ET W. VON OLSHAUSEN, 23, 47 (dell'edizione tedesca).

² Solo nel 1663, vale a dire molto tempo dopo gli attacchi alla scolastica, che il Papa proibì Cartesio in teologia. Da notare anche che gli stessi Giansenisti erano tornati a Cartesio. Bisogna indicare un altro sforzo giansenista, quello di Thomassin, con il ritorno ai Padri nello studio della teologia.

³ In questo senso, i protestanti non sono più a loro agio dei cattolici.

⁴ Analecta, *Il secolo dei Lumi e la Bibbia* (Collezione *Bibbia di tutti i tempi*, vol.7) Parigi 1986.

⁵ H. HEINE, *La Germania*, Edizioni Poche-Pluriel, Parigi 1981, 133 (dell'edizione francese).

⁶ *Ibidem*, 42.



Tuttavia, non è che non ci sia stato nulla nella teologia dal XIV secolo e che non si possa andare in qualche modo in suo soccorso. La teologia della contro-riforma e tridentina non resta senza meriti. La Riforma aveva preso il rischio di rendere la grazia, la fede e la salvezza come invisibili. La teologia barocca li rende nuovamente ‘visibili’⁷. Teologia senza dubbio troppo “mostrativa” e dimostrativa, ma di cui il genio è stato quello di rendere ‘tangibile’ l’ordine soprannaturale. L’arte barocca, in modo presuntuoso ma precisamente geniale, restituisce ai credenti la loro fiducia. E la teologia dei gesuiti sarà, dal suo canto, una teologia della natura, nel senso teologico di questo termine: non naturalismo, ma affermazione sublime che la grazia trionfa ancor meglio in una natura pienamente restituita al suo creatore. Infine, sotto un altro aspetto, la teologia giansenista farà uno sforzo doloroso per raggiungere l’intuizione agostiniana oltre la visione protestante, ma non raggiungerà gli Scolastici. D’altro canto, e questo è il dramma, tra tutte le teologie combinate, nessuna va al fondo del problema sollevato dagli Illuministi. Sono tutte invischiata in tragiche polemiche interne e non conoscono altre vie che la controversia. Nessuno è lì per dimostrare che Lessing ha torto in merito al suo giudizio.

Ma c’è un’altra cosa. Sullo stesso scenario, Lessing ha qualche buona ragione. Seppure abbia avuto torto nel riderci sopra, egli ricordava ai cristiani e ai teologi (che sembravano averlo dimenticato) che la loro fede, effettivamente, è nata in una contingenza e in una singolarità: essa è evento e storia, essa si annuncia da se stessa come unica e singolare. I razionalisti hanno senza dubbio torto nel non riscontrarvi degli ostacoli insormontabili al pensiero. Hanno comunque l’immenso merito storico di aver segnalato, senza poterne risolvere l’aporia, il fallimento di una teologia speculativa che non era più *intellectus fidei* e soprattutto, d’aver ricordato ai cristiani il loro paradosso fondatore. In questo senso, hanno risvegliato la coscienza teologica e restituito ai cristiani la memoria della loro contingenza di origine. Inconsapevolmente, soprattutto essendo non credenti, non hanno forse restituito alla teologia cristiana la sua direzione e le sue vie? Fondandosi su una Parola affidata alla Scrittura, non è che, in effetti, prendendosi in carico la contingenza originaria, la teologia è esegesi della sua Rivelazione?

2. La razionalità della scrittura

La nascita del cristianesimo avviene davvero nella ‘contingenza’ (Dio avrebbe potuto non creare, ecc.) e nella storicità (il Figlio di Dio si è incarnato in quel preciso momento della nostra temporalità, ecc.). E, da ciò, la Scrittura ne è proprio l’espressione principale, poiché associa *evento* (rapporto di singoli atti di Dio) e *rivelazione* (annuncio della verità). Il famoso *egeneto* della parola profetica illustra bene questo fatto dell’arrivo, nello stesso istante, dell’evento e della sua parola. “*Et factum est Verbum Domini ad me dicens*”.

Bisogna insistere su questa contingenza del fatto storico cristiano⁸, che lo stato scritturistico porta precisamente al suo livello e che, in qualche modo, lo raddoppia o triplica. Non solo la rivelazione cristiana si dà in eventi storici (*et factum est*) ma questi sono affidati alla Parola (*verbum*), la quale infine si consegnerà (è la sorte futura del *dicens* nella religione del libro). Si può inoltre pensare che sia la Scrittura, per sua stessa natura, ad aver suscitato la coscienza teorica di questa specificità della rivelazione. Senza la Scrittura - e la sua situazione ‘scandalosa’ d’accesso alla verità per il pensiero illuminato che si muove solo

⁷ Per quanto concerne la teologia barocca, si comincia a pubblicare ora (anni ‘90). Si veda, per esempio: P. CAMPORESI, *L’inferno e i fantasmi dell’ostia. Una teologia barocca*; sempre di PIERO CAMPORESI, *Le officine dei sensi. Una antropologia barocca*, 1985; J. STAROBINSKI, *Il rimedio nel male*, 1990; più approfonditamente in D. FERNANDEZ, *Il banchetto degli angeli. L’Europa barocca da Roma a Praga*, 1984.

⁸ Vedere i classici: H. DUMÉRY, *La fede non è un grido*, 1957 (e tutte le sue opere); H. VAN LUIJK, *Filosofia del fatto cristiano*, 1964.



negli universali astratti- e senza la fedeltà -se fosse divenuta tutta ottenebrata, dalla Chiesa alla Scrittura- la teologia cristiana sarebbe senza dubbio, in definitiva, tutta raggomitolata. La rivelazione cristiana, in contraddizione al pensiero greco, è un “*hoc est*” davanti a un “*panta estin*”; Dio vide che tutto era buono; in presenza dell’affermazione ‘*to on*’; la posizione di Adamo di fronte al generico ‘*zoon logikon*’.

Per ricordarci di questa singolarità giudeo-cristiana, oseremo cominciare da Dio stesso, dicendo, a patto di intendersi bene, che si trova forse nella nostra Scrittura come eminentemente “contingente”? Il Dio giudeo-cristiano non si presenta come un Dio comune e accessibile al pensiero generale, ma come il Dio dai lineamenti puliti (pur essendo lo stesso universale). “Io sono colui che sono” (Es 3,14). Dio non è preceduto da alcuna definizione. Non è nemmeno, se si può dire, preceduto dall’idea di divinità. È ciò che gli scolastici riprenderanno in seguito dicendo che, in Dio, essere ed esistenza coincidono. Espressione straordinaria per indicare l’universalità del particolare (“*Deus est suum esse*”). Tutta la Scrittura narra (“*quis enarrabit*”, da Is 53,8 fino ad At 8,33) di un Dio che è molto “concreto” -che si chiami YHWH o Padre di Gesù Cristo- e allo stesso tempo, e a partire da quel momento, si dichiara come l’unico e vero Dio. E non è solo perché Dio è il *Logos*, la Parola, e che ogni parola è sempre unica? Pensiamo alla poetica di Paul Valéry: “Istante che, nell’allontanarsi, riesce a non essere fuggitivo [...] qualche uccellino ci avverte e ci invita ad andare fino al punto che indicherà la sua voce”.

Altro esempio, questa volta, l’uomo. Non è straordinario che in Genesi non si dica che l’uomo debba moltiplicarsi “secondo la sua specie” come viene detto per le piante e per gli animali? Non è notevole che Dio abbia “dimenticato” Eva? (ovviamente avrebbe potuto creare Eva e dimenticare Adamo). È l’individuo che viene creato, non una specie. È l’individuo che si cercherà un proprio simile, giustamente non lo troverà nella mandria che gli si presenta ma costringerà Dio a un’aggiunta creativa, nuova e singolare, posteriore al suo settennato. Adamo domanda un aiuto “simile a lui” e non alla specie. E se esiste una specie, essa sarà innanzitutto soggetta ai (due) singoli e alla loro libertà. È una persona, sono due persone che crescono e vogliono far nascere nuovi individui, non una specie. Non è solo perché ciò che “riproduce” è l’immagine e la somiglianza di Dio. La Scrittura ci dice solennemente che fu creato secondo questa immagine unica, che è il Verbo-*Logos*-Esemplare di Dio (Gn 1,26). Essa ci dice anche, in modo inquieto e commovente, che non appena Eva mise al mondo il suo primo figlio, disse: “Ho acquistato un uomo grazie al Signore” (Gn 4,1). Ciò che l’uomo trasmette, non è la specie (quale specie, poi?) ma l’immagine di Dio. L’uomo, letteralmente, pro-crea. Se si può dire – *salva reverentia* e in modo analogo – la “specie” alla quale l’uomo appartiene, è Dio; che noi condividiamo la stirpe di Dio, san Paolo non esita a ripeterlo due volte, *genos* (cfr. At 17,28-29). Non sarà forse per questo che l’uomo è una persona? Che la sua creazione (la sua nascita) è, ogni volta, quella di una persona unica in somiglianza al Dio unico? “L’individuo [...], insomma, non è nient’altro che il segno attuale, nell’istante, dell’infinito divino”, scrive Scarpetta commentando lo scolastico Duns Scoto. “Posizione di cui Henry-Jacque Sticker indica la portata contemporanea, citandolo: solo pensando l’individuazione oltre qualsiasi natura prestabilita che possiamo iniziare a comprendere i diritti dell’uomo [...] diverso da una carta congelata dei ‘diritti naturali’ ”.⁹

In sostanza, non fu la Scrittura ebraica ad aver inventato l’uomo, molto più i greci (che comunque, non contribuirono assai). Per Sofocle, l’uomo è un animale terrificante, perché

⁹ G. SCARPETTA, *L’impuro*, Parigi 1985, 319 [ed.fr.]. Si vedano anche i lavori menzionati a pagina 328 dell’opera di Scarpetta. Inoltre: M. LOREAU, *La genesi del fenomeno. Il fenomeno, il logos, l’origine*. Parigi 1989.



disordina la natura; per Aristotele, che comunque porta molto in alto il *nous*, è *atopos*, assurdo, fare dell'uomo una eccezione e un vertice. Certo, l'uomo è animale razionale, ma questo non impressiona tanto Aristotele, mentre la lingua ebraica, che considera l'identità dell'uomo di fronte a Dio, fonda una singolarità eminente ed assoluta. "Cos'è l'uomo, [...] perché te ne curi?" (Sal 8, 5). L'uomo è un miracolo. Vedendolo come una creatura intenzionale (a differenza di Aristotele), la Scrittura ne fa un essere eccezionale. Oggi, siamo d'accordo nel pensare che l'idea moderna di individuo si rifà molto al pensiero della contingenza che caratterizza strutturalmente la Scrittura.

Un altro caso importante, a fianco a quello di Dio e dell'uomo, è senza dubbio quello della scoperta del tempo, concetto che la Scrittura ha importato soprattutto dalla filosofia greca. Dal XII secolo, è la scoperta della consistenza propria del tempo, grazie alla Bibbia (in particolare a Genesi), che portò Maimonide a rimproverare pesantemente Aristotele per non aver dato spazio al tempo in filosofia. Dal mio punto di vista, non sono così sicuro che ciò sia dovuto a una sorta di fideismo, come si lascia intendere volentieri, che san Tommaso abbia rinunciato all'eternità (vale a dire all'assenza di tempo) del mondo. Non può essere piuttosto che abbia appreso dalla Scrittura, visto che la Scrittura dà anche da pensare, che la creazione, questa nozione specifica sconosciuta alle filosofie, è in realtà la creazione del tempo, il dono, fatto da Dio all'uomo, del tempo? Ora, ogni scoperta che riguarda il tempo è evidentemente un caso importante di scoperta singolare, dello storico, ancora una volta lontano dall'universale di tipo atemporale. Soprattutto se il tempo della Scrittura è inferiore al *chronos* che al *kairos*, che questa visione in *hapax* viene a fare breccia (rivelazione) nel nostro universo d'immanenza.

Del resto, al di là di questi tre esempi che abbiamo appena osservato: Dio, l'uomo e il tempo, è precisamente la Scrittura stessa che deve essere studiata in questo panorama come fenomeno culturale specifico, e che è determinante in questo stato proprio che noi abbiamo scoperto nel fatto cristiano di fronte all'*Aufklärung* (Illuminismo). Se la Scrittura ha potuto parlare in questi termini, di Dio e dell'uomo, è perché la sua stessa forma rende possibile il dare consistenza a tali contenuti (Dio, uomo, tempo, ecc.). San Tommaso, che comunque non era nominalista, l'aveva capito bene. "L'immenso rispetto che lui attesta [...] per il particolare, si basa sul riconoscimento di una grandiosa aspirazione a essere (del) Tutto"¹⁰. Noi ci troviamo esattamente al centro delle nostre domande sul legame tra Scrittura e teologia.

Come l'ha dimostrato Ricœur, è nel divenire narrativo, detto e scritto, che la storia, il contingente e l'accidente diventano un evento, vale a dire, fatto-compreso¹¹. Oserei dire: divenendo Scrittura, ovvero un *Secundum Scripturas*, la storia e l'evento divengono Rivelazione (di senso, di verità, di parola di Dio)¹². La cosa è straordinaria (incomprensibile per un Illuminista), che collega così la conoscenza di Dio alla contingenza di una parola scritta. Ma bisogna notare, e di questo ora ne parleremo ulteriormente, che oggi non possiamo più trovare scandaloso l'incontro tra evento e verità, né a trovare la parola 'rivelazione' o Scrittura, come parole improprie nel panorama razionale.

In alcune pagine straordinarie – intitolate, tra l'altro, *Evento e rivelazione* - la psicanalista Kristeva ci apre forse alle prospettive più brillanti¹³. Facendo allusione alla rivelazione (così la chiama), che costituisce per una donna la nascita di un bambino: evento contingente e singolare, se avviene (che altrove si chiama, ci ricorda lei: un felice evento); lei precisa che

¹⁰ JULIA KRISTEVA, *Storie d'amore*, Parigi 1983, 173 (dell'edizione francese).

¹¹ Soprattutto i tre libri di P. RICŒUR, *Tempo e racconto*, Parigi 1983, 1984, 1985, 3 volumi.

¹² Miscellanea, *La Rivelazione*, Bruxelles 1977.

¹³ JULIA KRISTEVA, *Evento e Rivelazione*, ne *L'Infinito*, Parigi 1984, n. 5, 3-11 (dell'edizione francese).



questo “essere che è il bambino, è un incrocio tra biologia e simbologia”, [...] esso “sembra particolarmente progettato per indicare la difficoltà (certamente reale a prima vista) che c'è da pensare anche all'evento e alla rivelazione”, ma che la cosa è esattamente possibile e desiderabile. Pertanto, secondo questa psicoanalista, la rivelazione (e si intende davvero di una rivelazione di eventi, se accade) non è un'aberrazione (contrariamente a quanto pensassero gli illuministi).

Secondo lei, questa modalità di conoscenza ci separa felicemente dal mondo della filosofia comune, per stabilire una modalità propria di conoscenza. “*Revelatio*, scrive la Kristeva, traduce *Apocalypsis*, scoperta, messa a nudo di una verità [...] annuncio di esplosione che mi mette in pericolo. Né scoprimento filosofico [...] né saggezza, [...] la rivelazione è l'irruzione intima di una rappresentazione”. Poi, bisogna stimare la categoria di eventi che oggi ha tutto un suo valore di riconoscimento grazie alla teoria dei “sistemi aperti” contro il vampirismo dell'autismo e della conoscenza totalitaria (si pensi a Lévinas). Questa teoria suppone che ci sia qui un salto di conoscenza grazie “a un livello di complessità superiore, impulsata dal trauma (lei parla da psicoanalista, ma come non pensare al trauma che colpisce il profeta) [...], salto di complessità fisica (che) è precisamente la rivelazione”. Ciò che sta accadendo - e che causa precisamente la rivelazione e non si ripete come nella filosofia della rappresentazione - è che il soggetto smette di ripetere, ciò grazie a terzi e a una parola.

Julia Kristeva, inoltre, non ha paura di fare appello alla religione e alla teologia, che tenta di conciliare attraverso il concetto di rivelazione e, nonostante la difficoltà, “questo evento cerniera appare, da un lato, come un'intrusione esterna dell'altro nella coscienza dell'uomo (questa parola che si abbatte sul soggetto e lo viola) dall'altro lato, come partecipazione della coscienza e della volontà degli uomini stessi al rivelato”. Parla poi di nuovo del trauma, ma questa volta trasformato “in dono di una nuova logica” che si unisce al “*Deus auctor Scripturæ*” (lei non ha le nostre paure di ricorrere a questi vocaboli!), “*impulsus ad scribendum*” e “*illuminatio intellectus*”, partendo proprio dall'uomo¹⁴.

Non è sorprendente vedere, da un punto di vista molto diverso dal nostro, quale stato epistemologico sia così riconosciuto all'evento, alla Scrittura (*impulsus ad scribendum*) all'ispirazione, alla rivelazione? Si nota bene, senza cadere in un estrinsecismo qualunque e inaccettabile (stiamo parlando della “partecipazione della coscienza dell'uomo alla rivelazione”) che qui parliamo di visitazione, di irruzione (trauma, breccia, esplosione, ecc.) e questo ci allontana dall'immanenza del puro razionalismo. Invece, ci avvicina a una conoscenza concepita come un evento, una novità, una rottura, non una verità acquisita come semplice logica e inferenze. Pensiamo a Morin: “Non appena passiamo all'atto di pensare [...], facciamo una trasgressione: è ancora una volta un ciclo, che ci porta fuori dalla logica per tornare ad essa più tardi”¹⁵. Dunque, esiste oggi un riconoscimento epistemologico di ciò che è scrittura di rivelazione, come luogo proprio di produzione della verità.

Pensiamo allora a Derrida con il suo famoso: “In principio era il testo”; a Lévinas con il suo “L'aldilà del versetto” o a quando scrive “molte delle nozioni suggerite dalla Bibbia permettono di mettere in evidenza una intelligibilità più forte di quella che delimitano le

¹⁴ Ibidem, 3-5. Leggere anche E. LÉVINAS, *Trascendenza e intelligibilità*, Ginevra 1984, il quale non esita a scrivere: “l'eccezione dell'idea dell'infinito implica il risveglio della psiche che non si riduce alla pura correlazione né al parallelismo noetico-noematico che l'analisi meno prevenuta trova nel pensiero umano indirizzato al conoscere” (pagina 25 ed. fr.) ; che “lo psichico in origine è teologico” (p. 35); che “nell'era del ‘risveglio della psiche’, tocchiamo qualcosa di molto antico, di teologico” (p. 40).

¹⁵ E. MORIN, *Il metodo*, Parigi 1986.



contraddizioni della logica formale”¹⁶. Questa scoperta della scrittura è evidentemente la scoperta del diritto razionale della contingenza. Per noi, si tratta in particolare di quella del diritto della contingenza della nostra Scrittura. Affermando che Dio ne è l’autore, essa dice, a suo modo, il concreto e l’universale non si oppongono affatto a ciò che dice. Ciò che Berthold Brecht dice del teatro, io lo dico così: la Scrittura è il luogo dove la verità si produce [*se produit*: si realizza, si genera, si crea, si verifica, ndt]. A tal proposito, quello dell’ermeneutica, è la Scrittura giudeo-cristiana che ha permesso l’avvento della nuova ermeneutica, grazie al posto incomparabile che detiene nella nostra cultura anche laica; una delle scoperte fu, principalmente, quella del senso del particolare e del contingente, elevato alla dignità della razionalità (mi riferisco a Gadamer), l’esatto contrario della tradizione dei Razionalisti, sensibile solamente all’universale del pensiero di immanenza logica e dimostrativa.

La Scrittura rappresenta oggi, senza alcun dubbio, un tipo di pensiero del tutto diverso dal pensiero comune. Se vogliamo esprimerlo in termini filosofici, diremo che non abbiamo, come in metafisica, una descrizione o una contemplazione dell’essere, ma bensì una profezia dell’essere, ciò che sarebbe propriamente la funzione della Scrittura nella metafisica e nell’antropologia. La fede, inoltre, è precisamente profezia (*Est autem fides sperandarum substantia (hypostasis) rerum, argumentum non apparentium* – “La fede è fondamento di ciò che si spera e prova di ciò che non si vede”. Eb 11,1). La profezia innova laddove la semplice logica ritrova. C’è nell’idea di rivelazione e nella sua Scrittura, uno spirito di rottura che tiene maggiormente in conto il nuovo, il concreto, il particolare. Il famoso “*Secundum Scripturas*” deve quindi essere inteso non come un ritorno al passato ma come una profezia: le parole precedono le cose. Ce lo dicono i poeti (io penso particolarmente a René Char). Riguardo a noi, non diciamo forse che il Verbo ha preceduto la carne? *Et Verbum caro factum est*. Le parole (la Parola) sono la sostanza delle cose.

Ma se questa è la struttura della Scrittura, allora vorrei parlare a questo punto - e formularne il concetto, - della funzione “scritturante” (visto che parliamo di una funzione strutturante) come di una funzione propria della conoscenza. Ci sarebbe, nella Scrittura, un modo rigorosamente specifico di conoscere la realtà dalla contingenza. Scrivendolo, certamente, ma anche e soprattutto inscrivendolo. Vorrei conferire, dunque, a questo termine di “iscrizione” nell’uomo e nell’essere, tutto il suo significato forte, antropologico e metafisico. Scrivere e inscrivere non è indifferente e aneddotico. Ricordiamoci che l’uomo apprende a leggere e a scrivere (mentre, rigorosamente, non impara a parlare). E imparare, vuol dire costruire il suo essere: “*Homo natus est doceri*” diceva san Tommaso. Qui, notiamo il carattere strutturante, storicizzante, del “*Secundum Scripturas*” che iscrive l’uomo nella storia grazie a una scrittura “*secundum scripturam*”. Ora, questa funzione che io chiamo “scritturante”, incorporante (*verbum-caro*) la realtà nella sua singolarità e scrivendola, la iscrive in noi, in quanto avente una portata che da allora non ha più nulla di aneddotico: questa funzione “scritturante” è una modalità di conoscenza strutturante. E questa parola, non vale, almeno, quella di “universale” ?

La Scrittura ha ed è una razionalità propria. Da dove viene questo? (“*Quis est iste, qui venit de Edom, tinti vestibus de Bosra?* - Chi è costui che viene da Edom, da Bosra con le vesti tinte di rosso?” Is 63, 1). Questa razionalità propria non verrà forse dal *Logos* divino – il suo autore, dopotutto? Questo è il *Logos* per il quale Jean-Luc Marion richiede che si riconosca lo stato teorico proprio nella razionalità, che non bisogna lasciare alla sola

¹⁶ E. LÉVINAS, *Trascendenza e intelligibilità*, 44 (dell’edizione francese).



giurisdizione della nostra *ratio* interiore¹⁷. Anche se la faccenda era un po' ambigua, non è un caso che Henri Heine, figlio del XVIII secolo, un giorno decida di lasciare gli Illuministi e, nelle sue *Confessioni*, riscopre la dimenticata Scrittura?¹⁸.

La razionalità propria della Scrittura è forse quella, rischiamo un ossimoro, dell'universalità del particolare. Dopotutto, non è appunto il caso di Dio, unico e universale? Si parla oggi di concreta universalizzazione. La Scrittura non è forse il riflesso (la riflessione) universalizzato di una esperienza concreta? Il suo monoteismo attesta, dopotutto, che è solo dall'esperienza di avere diversi dèi che la gente di questa Scrittura ha potuto affermare che ce n'è solo uno. Si tratta di un monoteismo kerygmatico, di un monoteismo la cui l'universalità si basa su un politeismo concreto, e non su un gesto astratto e filosofico qualsiasi. È ancor più solido.

In breve, e forse in mille modi, la Scrittura ha introdotto, grazie alla sua “funzione scritturante”, il pensiero della contingenza e dell'*hapax*. Per la Scrittura, il “*Einmal ist keinmal*” - ovvero “una volta è nessuna volta / ciò che accade una volta è come se non fosse mai accaduto” - della famosa canzone, è falso. Ad ogni modo, ed è ciò che ci interessa, ciò vale per “le cose di Dio”. Dietro la contingenza, il particolare e lo storico, la Scrittura svela un “*sub specie aeternitatis*” che vale tanto quanto l'universale dei Razionalisti. La Scrittura è sia libro sia pensiero di ciò che è, ma avrebbe potuto non essere: l'ordine della grazia, usando una parola cristiana. Come quello di salvezza, che è evento e rivelazione. “Ma il tempo [...] partecipa a (l') eternità da ora in poi nel mezzo della terra istituita, costituita. Non ci sono mezzi coi quali l'universo possa verificare l'impianto del Fatto imperscrutabile”¹⁹. Da ora in avanti, deve essere chiaro che l'evento rientra nell'ordine del pensiero e nella sua nobiltà. “Se, dal punto di vista di un'analisi strutturale, è necessario distinguere un ordine di costituzione [...] e un ordine di evento (la storia della salvezza), non dovremmo riconoscere che l'unico ordine concreto, esistenziale, è quello dell'evento?”²⁰.

3. La razionalità della contingenza

Se è così, la questione allora è saper pensare l'evento. Ma non è che, ancor prima che ci arriviamo, la cosa non sia già stata tentata, anzi.

Il nominalismo ne è un esempio - forse è un peccato che non ci sia riuscito²¹, - che ha voluto prendere in considerazione il particolare. In questa teologia più coerente, in linea di principio in ogni caso con il fatto cristiano, lo scolasticismo probabilmente avrebbe potuto trovare aiuto invece di spegnersi. Gli universali (l'umanità, l'animalità) non hanno, per il nominalismo, un'esistenza propria. Non avrebbe quindi senso domandarsi come si siano realizzati in un simile individuo (Socrate, Rossinante!). Ci si domanderà quindi il contrario - ovviamente sulla conoscenza, - come passare da queste singolarità a una concettualità che universalizza. *Salva reverentia*, la “divinità” non ha più un'esistenza propria. Ciò che esiste, è Dio. È lui che bisogna conoscere, solo partendo da lui che si può pensare di parlare di divinità. Ancora una volta, Dio non è preceduto dal suo concetto, ma è il concetto che lo

¹⁷ J.-L. MARION, *Sulla teologia bianca di Cartesio*, Parigi 1981. Si veda anche A. GESCHÉ, *Un segreto di salvezza nascosto nel Cosmo?*, in *Creazione e salvezza*, Bruxelles (ed. fr. Delle Facoltà Universitarie di Saint-Louis di Bruxelles) 1989, 13-43; dello stesso autore, *La nostra terra, dimora del Logos*, in *Irénikon*, n. 62, 1989, 307-341.

¹⁸ H. HEINE, *Confessioni*, una pagina presa a caso dall'opera citata ma soprattutto il capitolo intitolato: “Confessioni”.

¹⁹ P. CLAUDEL, *La spada e lo specchio*, Parigi 1939, 82 (dell'edizione francese).

²⁰ J. LADRIÈRE, *Teologia della cultura*, in *Scuola di Scienze Filosofiche e Religiose* (Saint-Louis, Bruxelles). Programma dei corsi, Bruxelles 1989-1990, 8 (dell'edizione francese).

²¹ Per tutta una serie di ragioni, interne ed esterne. Si veda P. ALFERI, *Guglielmo d'Ockham. Il particolare*, Parigi 1989.



segue. È qui che si iscrive la legittima pretesa della teologia. Il nominalismo ha dunque ben compreso il movimento che la scolastica, proprio lei, stava perdendo. Purtroppo, lo stesso nominalismo, brutalizzato dagli attacchi esterni e minato da qualche aberrazione interna, bloccato forse anche dal fatto che non gli fu accordato il giusto tempo storico (appena un secolo dopo, è il tempo del Rinascimento), il nominalismo non ha avuto il tempo di rispondere al quesito che si pose molto correttamente²².

Ma, in questo caso, bisogna soprattutto fare riferimento ad Hegel. Egli è incontestabilmente il primo ad aver voluto pensare alla storia, e gliene si deve dar merito per sempre, come un atto essenziale nella storia delle idee. Per lui, il vero deve essere compreso “non come sostanza, ma precisamente come soggetto”²³, così come una singolarità. Purtroppo, dobbiamo rimproverarlo per aver nuovamente risolto la storia nell'assoluto, in un assoluto in cui, alla fine, la storia è solo un momento e un come. Così facendo, la storia, ancora una volta, non è realmente pensata per se stessa ma si trova essere mal espressa²⁴.

Ma oggi, si elevano felicemente delle nuove voci per garantire il diritto di universale al contingente, senza trascinarlo indebitamente in un universale che lo logori.

Lasciamo che i poeti parlino per primi. “Succede, - dice René Char - che delle azioni leggere si svelino in eventi inauditi. Che cosa legge di serio l'inetto rispetto a questa inondazione notturna?”²⁵. Quando parla del “Verbo non sigillato dai suoi resti mortali”²⁶, si vede la pertinenza con ciò che propone J. Rondant riassunto così da René Char: “L'eterno prende senso solo attraverso la prova del particolare”²⁷. Péguy, poeta del mistero dell'Incarnazione, l'aveva capito molto bene.

Sul piano filosofico, bisogna pensare evidentemente a Lévinas, la cui opera si è opposta al pensiero metafisico e ‘storico’ (nel senso marxista) che totalizza e polverizza il particolare, compreso l'uomo, l'essere separato, in-finito, sempre altro, mai universalizzato. “La nascita di un essere separato [...], l'inizio assoluto, è un evento storicamente assurdo”, cioè, precisamente sfuggendo alla cattura a priori, ma il cui *hapax*, il carattere eccezionale, merita ed esige giustamente d'essere pensato. Lévinas difende questa idea e questa possibilità proponendo, contro qualsiasi pensiero che assolutizza e assorba, di valorizzare il tempo (noi siamo immersi nel contingente), rifacendosi all'interiorità: “La separazione è radicale solo se ogni essere ha il suo tempo, cioè, la sua interiorità, se ogni tempo non si assorbe nel tempo universale. Grazie alla dimensione dell'interiorità, l'essere sfugge al concetto e resiste alla totalizzazione. Uno sfuggire necessario all'idea di Infinito”²⁸.

Sul versante degli storici, si stima oggi, con la Scuola italiana di storiografia per esempio, che la storia debba ricorrere a nuovi parametri e tenere come più rilevanti i destini singolari e le differenze individuali (C. Ginzburg). Si tratta di far emergere il significato, fuori dal

²² Nel XVIII secolo, Montesquieu cerca ne “*Lo Spirito delle leggi*” ‘il grado di universale e quello di relativo’ la stessa preoccupazione per il contingente che Montaigne, a suo modo, aveva manifestato apertamente e già dimostrato.

²³ E. BRITO, *Dio è semplice? San Tommaso d'Aquino e Hegel*, in *Nouvelle Revue Théologique*, n.110, 1988, 514, cit. HEGEL, *La fenomenologia dello Spirito*, Parigi 1937, 17 (dell'edizione francese); si veda anche di J.-M. LARDIC, *Come il senso comune comprende la filosofia*, seguito da: *La contingenza secondo Hegel*, senza luogo di edizione, 1989.

²⁴ Hannah Arendt (concetto di “infra”) e E. Cioran (Storia e utopia) hanno notato bene, ciascun dal proprio punto di vista, la deriva marxista di questa teoria. Si veda anche: Arnette WIEVIORKA, *Indicibile o inaudibile?* Parigi 1989.

²⁵ R. CHAR, *Opere* (coll. Bibliothèque de la Pléiade) Parigi 1983, 513 (dell'edizione francese).

²⁶ *Ivi*, 458.

²⁷ *Ivi*, XLI.

²⁸ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito, Saggio sull'esteriorità*, 1961, ed. it. *Jaca Book* 2006, 55-56.



termine di “incomprensibile”, ciò che precisamente non totalizza ancora con il conosciuto e il generale. Allo stesso modo, la storica Myriam Revaul vuole sottrarre tale soggetto storico (la Rivoluzione Francese, per esempio) da possibili letture storiche (qualunque siano, quelle che, per una serie di ragioni, imprigionano l’evento) per, al contrario, svelarne l’enigmatico, il contingente, l’irriducibile.

Alla stessa stregua, Hannah Arendt, filosofa politica, fece un magistrale processo al pensiero marxista, nella misura in cui, con il suo “senso della storia” - che non fa altro che sostituire il vecchio *diktat* di essenze metafisiche-, dissolve il particolare e il suo significato, imponendo un sistema di fini, in cui il particolare non è altro che un mezzo in vista di una fine che lo assolutizza, che genera correttamente la crisi di significato (da cui, il titolo del suo libro); vediamo, quindi, la sfida della sua critica: “Questo processo non è in grado di garantire all’uomo nessuna sorte di immortalità perché la sua fine annulla e rende senza importanza tutto ciò che è avvenuto prima”²⁹. Secondo la Arendt, ogni crisi di civilizzazione deriva da chi non ascolta la sua tradizione - con tutto ciò che la tradizione veicola di singolare e particolare - con il solo scopo di mettersi in asse verso quel futuro visto come un assoluto totalitario.

Sappiamo anche come l’ermeneutica attuale, facciamo allusioni più in là, con H. Gadamer in particolare, non consideri più lo storico o il contingente come assurdo, carente di significato, come se lo dovesse ricevere da una sovrapposizione metafisica. La storia, per Gadamer, è transito nella razionalità, essa ha la sua razionalità e costituisce effettivamente un accesso alla verità³⁰. Più in generale, invece, cos’è l’ermeneutica se non la ricerca di significato, - e quindi una forma di universale, - ma nella singolarità di una tradizione, e in particolare di una tradizione scritta. Capiamo l’importanza di questa problematica dalla nuova comprensione che noi facciamo della Scrittura e della sua funzione strutturante.

Penso anche a questo movimento filosofico italiano attuale, che parla di “Pensiero debole” (il pensiero di superficie). I suoi sostenitori³¹ si rifanno esplicitamente a Leibniz che, con le sue monadi, dava tutta la sua importanza, forse eccessiva, al soggetto unico. Contro la freccia del tempo, contro tutto ciò che schiaccia le differenze (Cacciari), attaccano quel pensiero che ovunque voglia un fondamento (il famoso *Grund*) assoluto e finale (da qui, la loro espressione di “pensiero di superficie”), eliminatore della singolarità. Vorrei aggiungere questa domanda per noi: nel cercare il *Grund*, è ancora possibile parlare di grazia? (ovviamente, è necessario evitare il linguaggio arbitrario, rischio per certi pensieri sulla gratuità).

Oramai lo vediamo: il pensiero contemporaneo ritrova l’importanza e la dignità del particolare. E ciò non punta a perdersi nell’aneddotico (anche se è il rischio di alcuni) ma affinché si scopra nel particolare una sorgente, una giovinezza stavo per dire, di significato e verità. Il significato e la verità non appartengono solamente all’universale astratto. Pensiamo a Claudel: “Alla fine, raggiungerò la Sostanza attraverso l’Accidente”³².

Ma se è così, cogliamo subito l’opportunità per la nostra Scrittura giudeo-cristiana. Lungi dall’essere discredita come fu per il pensiero Illuminista, qui è doppiamente riconosciuta come scrittura e significato. La sua causa, diciamo, è praticamente vinta, a livello speculativo. Resta solo da sapere come la renderemo tale. La scrittura ha una sua razionalità primaria, quella che detiene già da sé. Ora, deve essere solo asservita da una razionalità secondaria, quella che la porterà al riconoscimento esterno.

²⁹ H. ARENDT, *La crisi della cultura*, ed. fr. Poche-folio-Essais, Parigi 1989, 107.

³⁰ Questo è il concetto principale dell’opera di H. G. GADAMER, *Verità e Metodo*.

³¹ Severino, Cacciari, Vattimo, Rovati, Eco.

³² P. CLAUDEL, *La Messa laggiù*, citata ne *Breviario Poetico*, Parigi, ed. fr. Poche, 44.



4. La razionalità del *logos*

Adesso, dobbiamo compiere un atto intellettuale deliberato. Questo atto consiste nel fare un appello di suprema razionalità alla teologia, teologia vista come intelligenza speculativa della Scrittura. Intendiamoci bene. Non si tratta di immaginare che ci possano essere due o più razionalità, ciò vorrebbe dire dividere l'uomo e rovinare la sua idea. Ciò che vogliamo dire, è che in questa unica dimora della ragione, ci sono molte stanze. Una è la razionalità delle scienze, un'altra quella della religione, un'altra ancora quella dell'arte, poi quella dell'azione e così via. L'esercizio della ragione vi si dispiega secondo un'appropriazione adeguata all'oggetto e si sceglie un tipo di razionalità che risponderà ad esso. È per colpa di questa distinzione che, in passato, le scienze umane hanno zoppicato a lungo, cercando nelle scienze sperimentali o esatte il modello della loro scientificità. Se la teologia si è rovinata nel XVIII secolo, è dovuto al fatto che riteneva, nello specifico, dover trovare le sue procedure nella filosofia di allora, errore che veniva spesso ripetuto. Possiamo e dobbiamo evitarlo, oggi come oggi, e se ciò che abbiamo stabilito nelle pagine precedenti è corretto, dovremmo essere in grado di proporre, senza troppe difficoltà, di fare appello alla razionalità del *logos*, che ci contraddistingue, e ancora una volta spiegando certamente, la razionalità del *nous*. Nella nostra trattazione, la *ratio-nous* e la *ratio-logos* non hanno nemmeno campo di invenzione e distribuzione.

Noteremo fin dall'inizio, anche se non è ancora provato, che siamo nel campo della nostra nascita teologica e scritturale cristiana. "In principio era il *Logos*", "tutto è stato fatto per mezzo di lui" e "venne ad abitare in mezzo a noi". Questo è già un monito per noi. Certo, il *Logos* e *logos* non sono evidentemente identici, ma "l'immagine e somiglianza" sono lì apposta per rassicuraci su una affinità, su una adeguatezza dell'inadeguatezza imprescindibile.

Il nostro Dio è un Dio della parola, dell'intelligenza e della luce³³. Non abbiate paura della parola: della razionalità, - lontano dagli dei dell'oscurità, della paura e della sacralità dell'enigma. È un Dio la cui luce è impressa sulla nostra fronte (cfr. Sal 4, 7 [cfr. i LXX e la TOB]) e il cui comandamento "è limpido (e) illumina la vista" (Sal 19, 9). "*Confessio eius super caelum et terram*" (Sal 148, 14), ovvero una Sapienza che danza ai suoi piedi, come danza in mezzo agli uomini (Prov 8, 30-31). Ora, per descriverlo (parzialmente), diremo che il *logos* è la razionalità in movimento che viene "dall'alto", da Dio e verso di noi, con la differenza della *ratio* (per farla breve, chiameremo ormai il *nous-ratio*, tanto *ratio*, tanto *nous*, per distinguerlo dal *logos*), dicevamo quindi, a differenza della *ratio* che oltretutto, molto legittimamente, parte da noi stessi, "dal basso", verso le cose del nostro mondo (e infine, verso Dio). Pensiamo al superbo gesto di Cristoforo Colombo, quando, nello scatenato oceano Atlantico, apostrofò con le braccia alzate, nuovo Mosè davanti i flutti del mare, il solenne Prologo di san Giovanni. "*In principio erat Verbum*". A Gesù che, nella barca sul lago in tempesta, comandò al vento. O allo Spirito di Dio che, in principio, aleggiava sulle acque primordiali.

Ma questo *Logos* divino, e questo è fondamentale, è impartito all'uomo fatto a immagine di Dio. Dobbiamo quindi "interessar-lo" (inter-esse) a questa immensa questione della razionalità e dell'essere, e in particolare nella metafisica e nella teologia. È senza dubbio, un'altra cosa, diversa dalla filosofia e dalla scienza (nel senso classico della parola), dove il *nous* è di casa (comunque, Prigogine, Stengers, Arendt, Lévinas non lo direbbero all'unisono, senz'altro, ma, andiamo avanti). Il *logos* è qui, di fronte alla Scrittura e in teologia, nella propria e autoctona capacità. Più precisamente, e questo è quello che stiamo

³³ Cfr. A. GESCHÉ, *Impara da Dio ciò che è*, in *Cos'è Dio?* Bruxelles (ed. fr. delle Facoltà Universitarie Saint-Louis di Bruxelles) 1985, 715-753 (soprattutto la prima parte).



cercando, il *logos* sarebbe questa razionalità capace del particolare, del concreto, dell'*apax*, mentre la *ratio* (almeno, come inteso nella tradizione degli Illuministi) sarebbe generale, di concetti e degli universali, “la spiritualità della trascendenza [...] non equivale ad un atto assimilante di coscienza”³⁴.

Il *logos* offre una razionalità propria. Del resto, ha la sua storia. Ad oggi, sembra che sia stato Eraclito a coniare la parola o comunque l’ha fatta passare dal semplice significato di “parola” a quello di “ragione”, attraverso la nozione di “discorso vero”³⁵. Ad ogni modo, egli gli ha dato il suo proprio statuto che è precisamente uno statuto della trascendenza. Il *logos*, che è il discorso del filosofo che dice il vero, è trascendente a tutto. Perché? Perché tutto è uno, solo in questo senso gli opposti fanno e sono una cosa sola (la strada sale e scende; la scia dello sciatore di fondo segna avanti e indietro); solo il vero e il falso non possono stare insieme. “Per concludere, scrive l’ultimo commentatore del presocratico, solo il vero discorso, il *logos*, non fa parte del tutto: è fuori dal tutto, proprio per poter affermare, per rivelare il tutto”³⁶. ‘Il *logos* non fa testo’. Come Dio, come uomo, come il vero (ciascuno a suo modo, ovviamente), il *logos*, trascende. Quale forma più eminente di razionalità potremmo desiderare?

Il *nous*, al contrario, - non per parlarne male, ma per metterlo al suo posto nella configurazione della ragione - è in noi e di noi, potenza immanente e che, in breve, fa squadra con noi [l’autore sta giocando con i termini francesi: noi (*nous*) e il *nous* (*noûs*), ndt]. Ora, incontestabilmente, ed è ciò che ci importa, è questo tipo di razionalità che è stata ritenuta dagli Illuministi, dopo Aristotele: la *ratio* che è in mano all’uomo, nelle sole sue forze, prende misura (*metron*) delle cose (come per Aristotele, il tempo è semplice misura del movimento) ma non può accogliere la realtà che viene dall’alto, che “verrà a visitarci”. “*Os meum aperui et attraxi spiritum*” (Sal 118, 131). Il *nous* non può che misurare (*nous/nomos*?) non può sentire, ascoltare (*akoeîn*), imparare davvero, cioè imparare il nuovo, l’unicità e il singolare. “Novità assoluta del nuovo. [...] Il getto ininterrotto di novità avrebbe senso, al di là della conoscenza (*ratio*?) precisamente, per la sua novità assoluta e imprevedibile. ‘La maggior parte dei filosofi, scrive Bergson, [...] non riesce, qualunque cosa facciano, a rappresentarsi la novità radicale dell’imprevedibilità’. Un nuovo modo dell’intelligibilità, contro la consapevolezza inglobante e organizzatrice del sapere, contro la tendenza a pareggiare e ridurre”³⁷.

Lì si trova lo status fondamentale del *logos*, così come lo comprese Eraclito, ripreso in seguito dagli Stoici e che sant’Agostino, primo pensatore della scrittura storica, ha perfettamente capito. Come osserva Hannah Arendt, il Vescovo d’Ippona “ha proclamato (il) carattere unico di un evento (l’evento cristiano) [...], solo questo evento [...] dove l’eternità [...] irrompe nel corso della mortalità terrestre”³⁸. Opposto a Mommesen, troviamo C. N. Cochrane che ha notato bene come il concetto di storia si debba veramente a questa origine cristiana, egli sostenne che l’antica storiografia si fosse estinta per la mancanza di aver stabilito un “principio d’intelligibilità storica”. Problema che, d’altra parte, Agostino - divenuto cristiano- ha risolto sostituendo “il principio classico di comprensione con il *logos* di Cristo”³⁹.

Eccoci giunti nel nostro ambito. Il *logos* è la razionalità (il tipo di razionalità) che permette di prendere in considerazione lo storico e l’unico (che sia Dio, la Scrittura, la

³⁴ E. LÉVINAS, *Trascendenza e intelligibilità*, Ginevra 1984, 20 (dell’edizione francese).

³⁵ Si veda, *I presocratici*, (coll. Bibl. de la Pléiade), Parigi 1988.

³⁶ M. CONCHE, *Eraclito. Frammenti*. Parigi 1986, 27 (dell’edizione francese).

³⁷ E. LÉVINAS, *Trascendenza e intelligibilità*, Ginevra 1984, 20 (dell’edizione francese).

³⁸ H. ARENDT, *La crisi della cultura*, ed. fr. Poche-folio-Essais, Parigi 1989, 89.

³⁹ C. N. COCHRANE, *Cristianesimo e Cultura Classica*, New York 1944, 474 (dell’ed. in ingl.).



rivelazione o l'Incarnazione). Pur essendo in noi, - visto che il *logos* viene dato, - esso ci fa uscire dalle nostre uniche capacità interiori (quella della *ratio-nous*); in un certo senso, questa capacità di 'esteriorità' di cui parla Lévinas è in contrapposizione a una ragione che rende tutto immanente. Come dice superbamente René Char: "Bisogna stabilirsi al di fuori di sé [...] se vogliamo che si produca qualcosa fuori del comune"⁴⁰. E cosa c'è fuori del comune, se non proprio ciò che sfugge alla misura e al controllo del *nous*?

Quando uno degli eroi di Dostoïevski, ne *I demoni*, esclama: "È possibile credere? Seriamente e effettivamente? Tutto qui.", pone al fondo la nostra questione: quale razionalità vi provvederà? E io rispondo: quella del *logos*, questa facoltà di trascendenza di cui ci parla Eraclito così come san Giovanni, Platone così come Lévinas, Plotino così come J.-L. Marion, Filone d'Alessandra così come Benny Lévy. Ragione adeguata (è il caso di dirlo: *ad-proprrium*) a ciò che qui è in causa, ragione capace di Dio e della sua Scrittura, cosa che non può, per definizione, la ragione immanente con cui ricorrere l'Illuminismo. Si capisce meglio, così, il vicolo cieco nel quale è finita la teologia.

E, senza dubbio, è interessante contrapporre, in questa sede, Aristotele non solo al giudeo-cristianesimo, ma anche a Platone, che è della stessa cultura. Ma, sappiamo che, per Aristotele, è *atopos* (assurdo, ridicolo) vedere nell'uomo un essere assolutamente superiore e trascendente? La Genesi, ponendo l'uomo *coram Deo*, gli permette il contrario. Per Aristotele, è semplicemente la cittadinanza umana che fa l'uomo. Inoltre, non ne parla tanto come uno *zôon politikon*, come diciamo troppo spesso, ma in modo molto esplicito come lo *zôon logon echon*, il vivente che parla, che possiede la parola, che è propriamente civico, ma non intacca il suo status ontologico e trascendente.

Per Platone d'altra parte, l'uomo è l'essere le cui radici pendono dal *Logos*, il *logos* è in noi con questa capacità di alterità e non dello "stesso" e dell'identitario (questo perché Lévinas condanna il pensiero totalitario della metafisica della semplice ragione). Dirò anzi, al seguito di Platone e del Prologo giovanneo, che è grazie al *Logos* in noi che noi siamo capaci - ciò che non può il *nous* immanente delle nostre semplici facoltà - di accedere all'infinito (in-finito) di Dio come dell'uomo. C'è quindi un aspetto salvifico del *logos*, che ci salva da una tautologia fatale.

Come non essere misteriosamente turbato nel profondo di se stesso ("*In me turbatum est cor meum*" Sal 142, 4) trovandolo in Platone e con accenti giovannei sorprendenti? "Il principio della vita (*archè*) è come un dio che, fino a quando rimane (*hidrumenè*) tra gli uomini (*en anthrôpois*), salva ogni cosa" (*Le Leggi*, VI, 775e). Quindi, già per Platone, il *Logos-Archè* è presso Dio (*apud Deum*), abita in mezzo a noi (*et abitavi in nobis; in propria venit*) ed è un *Logos* salvatore. Vale a dire, allo stesso tempo, che questo *Logos*, pur essendo dall'alto e per l'alto, non è così sovrapposto a noi: è condiviso con noi. Vuol dire allora che, come il *nous*, a cui va il merito, il *Logos* è, lui stesso, una facoltà in noi. Ma che a differenza del *nous*, cioè, invece di essere puramente immanente, il *logos* ci mette in contatto con chi ci trascende. Un testo di Clemente Alessandrino esplica mirabilmente questo legame tra il *logos* divino e lo spirito umano "ora quindi il verbo di Dio ha abbandonato la lira e la cetra (allusione a Orfeo), strumenti senza anima (immanenza) per essere accordati dallo Spirito Santo (trascendenza) con il mondo intero raccolto nell'uomo"⁴¹.

Ecco da dove proviene, io credo, la particolare rilevanza del rapporto *ratio-logos* in relazione alla Scrittura, -che è anch'essa come il *logos*, luce e vita ("*Ed erat ille lux*") -

⁴⁰ R. CHAR, *Opere* (coll. Bibliothèque de la Pléiade) Parigi 1983, 409 (dell'edizione francese).

⁴¹ CLEMENTE D'ALESSANDRIA, citato da Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, vol. 2, Parigi 1979, 284-285 (ed. fr.).



dovuta anche al rapporto tutto speciale che c'è, come lo dimostra magistralmente Benny-Levy, tra il *Logos* e la lettera, tra lo spirito e la scrittura⁴². Siamo nuovamente al cuore della nostra questione.

Ai miei occhi, la cosa è tanto più sorprendente dal momento che la Scrittura è, come l'uomo, e letteralmente "*Verbi gratia*". Siamo creati dal Padre, ma secondo il Modello del Verbo ("*Per Quem omnia facta sunt*"). Cosa pensare, allora, di questa espressione "*Verbi gratia*", che usiamo tanto in materia di linguaggio? "*Verbi gratia*": per esempio, per grazia del verbo, per grazia della parola; "*bij voor-beld*" per esempio, [in olandese, ndt]: prendendo come esempio l'Esempio, le *Beeld-Image*, l'*Exemplar*: (*Logos*, *Verbum*, *Per Quem*); "per esempio", vuole dire precisamente facendo appello a un caso, a uno singolare, a uno concreto, a un esempio; "*Zum Beispiel*" ["per esempio", in tedesco], per par(ab)ole, alla maniera di raccontare (*Spiel*: fiaba, narrazione; *spell*: racconto didattico, parole); "*logou heneka*" infine in greco, riunisce in queste due parole tutto ciò che è appena stato percepito.

"*Verbi gratia*", si noti bene, per quanto riguarda il nostro linguaggio, è molto vicino al nostro "*Scundum Scripturas*": secondo una parola, secondo una scrittura; secondo la Parola, secondo la Scrittura. In definitiva, non è tutto *Logou heneka*, dalla Creazione del mondo fino alla Scrittura attraverso di noi (*zôon logikon*-essere razionale)? E non è dunque questa razionalità che ci rende capaci di ascoltare questa Scrittura unica? Che ci rende capaci (*dektikoi*, *capaces*) di come il *Logos* ci rende capaci di Dio (*Homo capax Dei*), capaci della sua unicità, della sua singolarità, della sua Parola, della sua Scrittura, insomma di tutto ciò che è unico? E quindi, anche della sua "follia", cosa che giustamente il *nous* non può nella sua saggezza mondana (cfr. 1 Cor 3, 19). Non sarebbe questa forse la sede per chiedersi se l'impotenza delle prove di Dio non proviene dal fatto che facciamo appello a questo rapporto? Mentre, se questo appello fosse stato fatto alla *ratio-logos* ...? Questa *ratio-logos*, è capacità d'ascolto e capacità dell'Unico? Un dio, in Aristotele, ridotto a essere "*noësis noëseôs*", può, secondo la fine osservazione di Aubenque, non avere altro teologo se non lui stesso? Questo ci riporta al nostro ateismo, mentre con il *logos* noi siamo teologi di Dio. "Piuttosto che affrontare questi misteri con occhio curioso (penso al *nous*), l'anima raccolta preferisce coprire il suo viso con il velo da principiante"⁴³.

Razionalità ricevuta perché proviene dall'alto (*a Patre luminum*), ma innegabilmente in noi (*dedit hominibus*). Essa è venuta in mezzo a noi, *lumen de Lumine*. In noi, e a tale riguardo come il *nous* (fortemente, per fortuna), capacità interiore. Ma, a differenza dal *nous* (pura capacità immanente), capacità di ricevere una visitazione⁴⁴. Visitato da Dio, come nelle Scritture, visitato da ciò che non è semplice bisogno e necessità, ma grazia e unicità. "La ragione, inabissata per le cose umane, rimase intatta quando si trattava di lodare Dio"⁴⁵.

Con il *logos*, la ragione, pur essendo naturalmente nell'uomo, essere razionale, è di nuovo con Dio ("*apud Deum*"), e non più solamente nell'uomo, come era diventato dopo Cartesio, Kant e l'Illuminismo. Ora, questa osservazione - particolarmente più interessante che la post-modernità,- fenomeno di civilizzazione che viviamo oggi [1990], è per una buona parte una critica della ragione illuminista. Certamente, dico subito che a volte andiamo troppo velocemente e troppo massicciamente. Innanzitutto, la ragione degli Illuministi ha giocato un ruolo storico di libertà, non ritorneremo su di esso. Poi, laddove l'intolleranza, l'oscurantismo e il fondamentalismo regnano ancora oggi o rischiano di regnare - e vale

⁴² BENNY LÉVY, *Il logos e la lettera. Filone d'Alessandria riguardo ai farisei*, senza luogo di edizione, 1988.

⁴³ P. CLAUDEL, *La spada e lo specchio*, Parigi 1939, 207 (dell'edizione francese).

⁴⁴ Si vedano i miei articoli citati sopra.

⁴⁵ J.-K. HUYSMANS, *L'oblato*, Parigi 1938, 232.



anche per noi – questo tipo di razionalità mantiene tutti i suoi diritti e doveri. Infine, questa critica della ragione illuminata viene accompagnata di sovente, oggi, da un irrazionalismo della peggiore qualità, e non di poco conto.

Detto ciò, la critica alla razionalità dell'era dei Lumi ereditata dalla nostra post-modernità non è priva di rilevanza e deve essere considerata come una delle nostre possibilità culturali e spirituali.

La generazione attuale, su questo piano così come su molti altri⁴⁶, persegue la stessa ricerca attraverso le fratture e vicoli ciechi della modernità: la ricerca di una razionalità aperta. Dopo le disperazioni di una razionalità immanente e universalizzante. Tuttavia, vedo in questo un collegamento inquietante con la nostra richiesta qui espressa, della razionalità del contingente e la sua chiamata al *logos* “venuto da altrove”. Prendiamo qualche esempio di questa post-modernità.

In psicoanalisi, ci si chiede sempre di più se bisogna riconoscerle lo status di scienza. Questo, (come per taluni, è vero) non per screditarla, ma perché non siamo più sicuri del tutto che lo status scientifico di un approccio ne garantisca, magicamente e *ipso facto*, il valore. La pretesa a carattere “scientifico” di un approccio proviene precisamente, ci viene detto, del mito che vuole che la razionalità ereditata dagli Illuministi sia la sola convalida. Ora, come lo dice con fermezza M. Fennetaux⁴⁷, bisogna augurarsi che la psicoanalisi abbandoni questo mito se si vuole preservare “la stranezza inquieta” (con questa espressione, come non pensare a quanto abbiamo detto sull'unicità e la singolarità) di questa pratica. Questa “stranezza”, che salvaguarda precisamente le nostre indispensabili possibilità di rottura con il dominio della tecno-scienza, questa metamorfosi della ragione di pura razionalità immanente, come aveva già dimostrato Heidegger. M. Fennetaux non ha paura di aggiungere che, se non riusciamo a riesaminarci qui, stiamo correndo verso una nuova barbarie. Si riconoscono qui dei temi di Michel Henry e di Jacques Ellul⁴⁸.

Hanna Arendt, ne *La Crisi della cultura*, consacra l'ultimo capitolo a una “critica” della scienza, che è, per la maggior parte, un interrogatorio all'Illuminismo e di ciò che io chiamo la *ratio-nous* (o la *ratio-rationis*, la *ratio-cogitans* del *Cogito* lasciato a se stesso, la ragione analitica, vedere utilitaristico come accusava Heidegger). La Arendt, quindi, mostra molto bene quel sospetto (la “supposizione”, come dice il suo traduttore) introdotto da Cartesio, - forse perché il *Dubio* prevale in importanza sul *Cogito*, - oggi è a disagio. Il nostro disagio, ha detto Dominique Grisoni da parte sue in maniera forse un po' brusca, è generato dal nostro scetticismo⁴⁹. Questo dubbio, mi permetto di precisare, è stato necessario per un po' (e lo può essere ancora in diverse circostanze), ma non lo è più e, in ogni caso, non è sistematicamente sempre e ovunque. L'uomo è fatto solo per il sospetto? Hannah Arendt, per esempio, mostra con grande rilevanza che non è la scienza e la sua ragione, come crediamo troppo facilmente, che fanno problema alla fede (esse sono di un'altra natura) ma piuttosto il sospetto, completamente eretto gratuitamente e arbitrariamente nel sistema e nell'ossessione⁵⁰. La nostra generazione se ne stanca. Molto di più, credo personalmente che

⁴⁶ Sulla post-modernità, in relazione alle nostre questioni, si vedano: G. THILS, *I laici e la scommessa dei tempi “post-moderni”*. *Sicurezza, modernità, post-modernità ...* (collana dei Quaderni della Rivista Teologica di Louvain, n.20) Louvain-la-Neuve 1988; A. GESCHÉ, *La sfida di oggi alla fede di domani*, in *La fede e il tempo*, t.14, 1984, 483-509; V. DESCOMBES, *Filosofia in tempi difficili*, Parigi 1989; P. FEYERABEND, *Addio alla ragione*, Parigi 1989.

⁴⁷ M. FENNETAX, *La psicoanalisi, percorso di luci?*, Parigi 1989.

⁴⁸ M. HENRY, *La barbarie*, ed. Poche-Biblio-Essais, Parigi 1987; J. ELLUL, *A tempo e a controttempo*, Parigi 1981.

⁴⁹ D. GRISONI, *Le seduzioni dell'esistenza*, Parigi 1989.

⁵⁰ HANNAH ARENDT, *La crisi della cultura*, soprattutto pagina 74 e § (dell'edizione francese).



se siamo entrati in una nuova era del sospetto, è effettivamente quella che va di sospetto in sospetto, ne ho già trattato altrove⁵¹. “Sono troppo scettico per essere incredulo” (Benjamin Constant).

Di per sé, la razionalità del *logos*, una razionalità fondamentale aperta, una razionalità di ascolto e ricezione, di trascendenza e di incontro, risponde molto meglio a ciò che postula la scienza di oggi. Sono Prigogine e Stengers che chiedono instancabilmente una razionalità e una “scienza dell’ascolto”, a differenza di una scienza di padronanza, una “scienza da ingegnere”, come la chiamano loro. “La fisica di oggi (al contrario di quella di Leibniz) inventa i mezzi per sbarazzarsi del giogo di questa ragione sufficiente, di questa equivalenza predominante tra “causa piena” e “effetto totale” e quindi anche di sbarazzarsi del Dio della razionalità classica”⁵² (si noterà, a sua volta, che questi autori, in questa seconda edizione della loro famosa opera, non sembrano, - se non l'hanno oltretutto mai fatto - voler rimuovere Dio “*tout court*”, ma solamente il Dio “della razionalità classica”. Cosa dire, se non esattamente quello dell’universale, quello che si era allontanato dal singolare e dal particolare?). Ciò che la scienza scopre oggi, è una “inquietudine” (si noti la coincidenza di terminologia con quella dello psicoanalista sopra citato), quella del “la necessità di pensare a un mondo dove del nuovo si produce, dove la spontaneità dei viventi e la libertà umana trovano il loro senso”⁵³.

È chiaro, si cerca un nuovo tipo di intelligibilità. Senza ricorrere al concordismo, ne riconosciamo la nuova alleanza. “La nuova svolta presa dal dialogo scientifico [...] può avere conseguenze che si estenderanno ben oltre i confini disciplinari”⁵⁴. Prigogine e Stengers, da criticare, hanno anche l’ingenuità degli Illuministi, tutt’ora vivace, che tende a rendere tutto meccanico e calcolato. “Dal XVIII secolo, per esempio, la fisica e la chimica sono servite a legittimare l’identificazione tra intelligibilità e scoperta di leggi [...]. A seguire, oggi, l’esempio della (nuova) fisica della chimica [...] porterebbe senza dubbio [...] a essere attenti a quella stessa cosa che prima veniva eliminata come impurità”⁵⁵. Ed eccoci nuovamente ricondotti al contingente, all’unico, al particolare. Inoltre, è da notare come questa strana parola di “impurità”, come se fosse sfuggita alla penna di questi studiosi, è la stessa che ritorna oggi, come parola chiave, dai protagonisti della post-modernità che stiamo vivendo, come Cz. Milosz e G. Scarpetta⁵⁶.

Un’altra cosa ancora, che è importante, è che, oggi, le “grandi domande” stanno riapparendo con forza. Numerosi saggi lo testimoniano, - e basta semplicemente stare attenti alle domande dei più giovani. Ce lo dimostra ancora una volta Hannah Arendt, anche se c’è “voluta” una pausa dalla Tradizione: è stata in gran parte una sventura dalla quale dobbiamo riprenderci⁵⁷. Riprenderci, io direi, certamente per non cadere in un irrazionalismo distruttivo e oscurantista; infatti, le “risposte” della tradizione comportano un impressionante insieme di domande, o se si vuole dire meglio: delle risposte alle domande (che sono, senza dubbio, le vere domande). Ciò che la nostra post-modernità scopre (la modernità rappresenta l’Illuminismo elevato all’ennesima potenza), è, a mio avviso, che la *ratio* del *nous* non parla veramente e a sufficienza dell’uomo. È un altro uomo

⁵¹ A. GESCHÉ, *Riflessioni teologiche sul corso di religione*, in *Umanità cristiane*, n. 32, 1988-89, 195-211 (ed. fr).

⁵² ILYA PRIGOGINE e ISABELLE STENGERS, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Parigi 1986, rieditata da Poche-Folio-Essais, 26 (dell’edizione francese).

⁵³ *Ivi*, 396.

⁵⁴ *Ivi*, 421.

⁵⁵ *Ivi*, 423.

⁵⁶ Si vedano: G. SCARPETTA, *L’impuro*, Parigi 1985; Cz. MIŁOSZ, *L’immoralità dell’arte*, Parigi 1988.

⁵⁷ HANNAH ARENDT, *La crisi della cultura*, tutto il primo capitolo.



animale razionale, un altro *zôon logikon* che bisogna scoprire o ripensare oggi. Il vecchio razionalismo sta tramontando.

Il dubbio, che tradizionalmente si è concentrato sulla fede e sugli Oscurantisti, oggi può essere altrettanto facilmente focalizzato sul razionalismo e, diciamo così, su alcune forme di ateismo. Già il Romanticismo, con la sua difesa dell'individuo, fu un primo tentativo di mettere in dubbio la ragione analitica degli Illuministi, come lo dimostra M. Frank ne *Der kommende Gott*⁵⁸. Dopo i Romantici, pensatori come Vico, Hamann, Herder, J.de Maistre, già prendendosi duramente contro gli Illuministi, prepararono anche, a modo loro, il nostro attuale sospetto del razionalismo⁵⁹.

Se la teologia cristiana subì un duro colpo nel XVIII secolo e la Scrittura vi perse la sua grandiosità, è, in parte, a causa di questa identificazione che fu poi fatta tra razionalità e **Illuminismo**; è perché si ha creduto che la teologia avrebbe dovuto ricorrere alla sola *ratio* del *nous*, la quale, come un ragno nel mezzo della sua rete (mi rifaccio alle immagini proprie di Lessing), si erigesse come giudice supremo e catturasse tutto nelle sue reti. Ora, la teologia aveva il Verbo-Logos. Anch'Egli, è **Luce**! “*Et erat ille lux*” Gv 1 [in francese è più sottile: *Lumières-Lumière* – Età dei Lumi/Illuminismo-Luce, ndt]. La scala di Giacobbe (fine come il filo del ragno, ma) allungata da Dio verso di noi o da noi verso Dio; non una grande torre calcolata (*nomos*) e affondata nelle nostre immanenze ma che crolla nel nome confuso di Babele. Il *nomos* del *nous*, è la misura che noi osiamo imporre al *Logos* e di cui allora perdiamo il proprio significato, *Kyrios* e *ingenuus*. Dopo il *Cogito* di Cartesio e le categorie *a priori* di Kant, l'uomo si è bloccato alla rivelazione e interdetto di visitazione, incontro. Per questo motivo utilitaristico, non abbiamo esitato nel riconoscere una “concezione mortifera, omicida della verità”⁶⁰.

La *ratio* è senza dubbio, l'abbiamo detto, talmente adattata alla realtà al punto tale che noi la vogliamo misurare attraverso la scienza e la tecnica. Fondamentalmente, si tratta del principio della “ragione sufficiente” di Leibniz e la “semplice ragione” di Kant. Ma il *Logos*, è la ragione adattata a ciò che non segue questo ordine: Dio, la Sua Parola, la Sua Scrittura. “*Et Verbum erat apud Deum*”. Nel *Logos* si ha connivenza, e s. Giovanni ci insegna anche che il *Logos* è Dio. Poiché non è vero che abbiamo nell'ipostasi una nozione umana, che avremmo poi portato alla divinizzazione. Il *Logos*, così come la *Sophia*, come la *Ruah*, come la paternità, sono innanzitutto realtà divine. “*Ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur*” – “dal quale [dal Padre] ha origine ogni discendenza in cielo e sulla terra” (Ef 3, 15). Si tratta innanzitutto di “attributi” divini (ma che certamente ci vengono dati). “*Omne donum perfectum desursum est*” – “Ogni buon regalo e ogni dono perfetto vengono dall'alto” (Gc 1,17) La nostra ragione è una ragione visitata dall'alto. Molti ateismi non scomparirebbero, grazie al malinteso dissipato, se uno comprendesse così la ragione, così come Cartesio stesso ne fece un giorno il riconoscimento: “quando Dio viene all'idea”. Si espresse dunque nel contesto della sua teoria delle idee innate, ovvero, l'idea di Dio è un'idea che viene all'uomo, di fronte all'uomo e al suo incontro, e non un'idea che l'uomo si forgia da solo. Siamo esseri dall'alto.

Il *logos* è ammirevole, non è dubitativo come la *ratio*. O diciamo che esiste una forma di dubbio chiamata ammirazione. L'ammirazione, lo sappiamo da Socrate, e lo riscopriamo oggi, è un modo di conoscere, non è un comportamento compiacente. In un superbo commento de “La rosa è senza perché” di Silesius, Heidegger scrive: “La rosa-senza-perché,

⁵⁸ M. FRANK, *Il dio a venire*. Lezioni sulla Nuova Mitologia. *Lezioni 1 e 2*, tr. in fr. Parigi 1989.

⁵⁹ I. BERLIN, *Controcorrente*. Saggi di storia delle idee, Parigi 1988.

⁶⁰ L'espressione è di Gh. Sartoris, nella sua presentazione de *Davide. Salmi penitenziali* (tr. fr. XVI secolo), senza luogo di edizione, 1989, 7.



ma non senza-poiché [...] ‘Perché’ e ‘Poiché’ designano due cose differenti. ‘Perché’ serve a domandarsi la ragione. ‘Poiché’ risponde e indica la ragione. Il Perché cerca la ragione. Il Poiché la fornisce [...] Nel Perché, il rapporto alla ragione è quello della ricerca; nel Poiché, è quello dell’apporto”⁶¹.

Non è proprio esattamente ciò che sto cercando di dimostrare distinguendo la *ratio* immanente e il *logos* trascendente? Ma questo non ha meno ragione del primo, i bambini con i loro “Perché” lo sanno bene. Così anche Heidegger: “La rosa per fiorire non ha bisogno che le si fornisca le ragioni della sua fioritura [...] La rosa è senza perché, ma essa non è senza ragione”⁶².

“Come credere?” domandava prima, qui sopra [p.13], Dostoïevski. Ma con il *logos*! E non ci sarà, quindi, alcun “*sacrificium intellectus*”. Ed è ciò che ha compreso perfettamente la teologia cristiana (“*crede ut intelligas*”), e in particolare la religione cattolica, la quale “esige” che la fede sia “ragionevole”. Sì, forse dà l’impressione di sacrificio nel caso di *ratio* (di cui, però, abbiamo visto il diritto di unica padronanza, oggi contestato), ma non se si tratta del *logos*, ove il *sacrificium* diviene “*sacrificium rationale*”, “*thusia logikè*”. La razionalità, come *logos*, si trova prima in Dio. *Salva reverentia*, è Dio prima di tutto ad essere *Zôon logikon*, precisamente “il Dio vivo e vero” della Scrittura.

Ma quando l’uomo, immagine e somiglianza dell’*Exemplar* divino, si trova a ricevere il dono del *logos*, possiamo forse ancora beffarci, -anche delicatamente, come ha fatto Aristotele con i suoi *atopos*, - della sua sconcertante nonché vera e propria grandezza razionale? “Come vivere, come vivere con se stesso tutto da solo, ristretto nei propri limiti, quando l’intero essere che siamo cerca di sfuggire a qualcosa di infinito, che non conosce né vede, ma la cui promessa oscura gli è più interiore e più sensibile della sua stessa esistenza, ben prima ch’ella abbia certamente iniziato? ...”⁶³.

Dunque, possiamo affermare adesso con certezza che ci sono due tradizioni di razionalità in Occidente. Quella del *logos*, razionalità di trascendenza, di origine divina, che è stata rappresentata da Platone, gli Stoici, san Giovanni. Razionalità che è comunque condivisa, donata all’uomo. È sulla base di questa razionalità che possiamo dire l’uomo “*capax Dei*”. Razionalità che non circoscrive, ma che conta su un referente, “*non ad enunciabile, sed ad rem*”. Essa permette all’uomo di rincorrere Dio rincorrendo la verità, quella verità che si dona nell’irruzione dell’unico e del particolare. “La Poesia (mi piacerebbe dire: la teo-logia) celebrerà l’unicità [...]: non quella del momento che passa, che sorge senza futuro, ma quella dove si dispiega l’eccezione eterna di ogni cosa”⁶⁴.

Poi c’è la tradizione della razionalità della *ratio*, razionalità d’immanenza, di matrice umana, che fu rappresentata da Aristotele, Cartesio, l’Illuminismo e la scienza classica. Certo, essa ha cercato comunque di parlare di Dio, e nessuno sarà così sciocco da dire che non aveva le sue ragioni e la giusta posizione. Tutta la peregrinazione delle prove di Dio, una delle strutture della nostra filosofia, della nostra logica e della nostra teologia naturale, è lì per attestarla. Ci si può tuttavia domandare se la sua debolezza non provenga proprio dall’aver preteso di accedere all’universale senza mediazione e di aver così ignorato l’eccezione e l’alterità. “Forse è questo adattamento della conoscenza all’essere che ci fa dire

⁶¹ M. HEIDEGGER, *La rosa è senza perché*, conferenza edita in annessione a SILESIUS, *La rosa è senza perché*, tr. fr. Parigi 1988, 61. [“Il ‘perché’ è specificamente legato alla ricerca di un fondamento, mentre il ‘poiché’ lo adduce, lo presenta, lo svela”. Simone Brocardo, arenaphilosophika.it, ndt].

⁶² *Ivi*, 63.

⁶³ Isabelle RIVIÈRE, *Immagini di Alain Fournier*, Parigi 1989, 275 (dell’edizione francese).

⁶⁴ E. CIORAN, *Esercizi di ammirazione*, Parigi 1986, 113-114 (dell’edizione francese).



che impariamo solo ciò che già sappiamo, che niente di assolutamente nuovo, che niente di altro, nulla di sconosciuto, nulla di trascendente” ci influenza⁶⁵, [ci “affetta”].

La *ratio*, anche al servizio del Dio unico, ha valorosamente cercato nella creazione le “*vestigia Dei*”. Non ebbe successo, il suo scopo era troppo universale. Doveva cercare nella creazione, come fece Agostino, le “*vestigia Trinitatis*”, le tracce di questo Dio dal volto concreto. La *ratio* parte dall'uomo (il ‘*perché*’ di Heidegger), ma dimentica che “Nessuno ha mai visto Dio” (Gv 1,18). Il *logos* parte da Dio (il ‘*poiché*’ di Heidegger) perché sa che “il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato” (Gv 1,18).

Non vorremmo minimamente respingere il *nous*, né tanto più scommettere tutto sul *logos*. Vorremmo che i filosofi ci aiutassero a superare ciò che, in effetti, rischia di essere un dualismo distruttore dell'unità dell'uomo. Abbiamo già visto che J.-L. Marion supplica per dare uno status teorico al *logos*. Dopotutto, lo aveva preceduto Philon, il cui intero sforzo era quello di combinare il pensiero ebraico e il pensiero greco, la lettera e il *logos*. Quanto agli Stoici (di cui ci si ricorda solo la discendenza morale, dimenticando che erano anche metafisici, precisamente con la loro teoria del *Logos*), - non uniscono notevolmente: trascendenza (*Logos spermatikos*), immanenza (*Logos endiathetos*) e rivelazione (*Logos prophorikos*)?

Non si tratta di tralasciare il *nous*, e tanto meno, di tralasciare il *logos*, ciò che invece pensavano di dover fare gli Illuministi. Ora è chiaro, in ogni caso, leggendo i Presocratici, che se il *nous* è principio di ordine, ragione di essere e principio di non-contraddizione, esso non è creatore, inventore e scopritore come il *logos*, - e il Poema di Parmenide ce lo dimostra molto bene⁶⁶. Ad ogni modo, con la sola ragione, non si può parlare bene del particolare, e quindi del Dio: tranne il Dio di Newton, ma è questo, Dio? ⁶⁷ Non deriva forse da una ragione che va oltre, non è forse Follia (ovunque le prove della *ratio-rationis* falliscano), ma questa Stoltezza, come sappiamo da San Paolo, è sapienza: il *logos* appunto, il Figlio unigenito? Qualsiasi *hapax* resiste alla *ratio* (principio di ordine e calcolo, ragione del metronomo), mentre il *logos* desidera razionalità, amore per la scoperta, contemplazione dell'unicità, “teoria dell'eccezione” (Philippe Sollers), bisogno segreto di irrazionalità per non essere divorato nella sua tautologia. La razionalità non è dunque solo bisognosa (*noësis noëseôs*), non è forse anche lode e gloria, *ex-omologësis*, *sacrificium laudis*, *doxa*? Eccoci, allora: non è proprio ciò con cui si annuncia il dogma?

Se il *logos* è quindi la razionalità che rende giusto il diritto speculativo alla singolarità del fatto cristiano raccontato (*quis enarrabit? tis diègèsetai?*) nella Scrittura, quale sarà la sua forma “concettuale”? É qui che entra in gioco il dogma, una forma propria dell'appropriazione, sia teorica che confessante, della fede. Ci siamo abituati a considerare il dogma come raggiunto *kat'exochèn* alla razionalità. Le pagine precedenti avrebbero già dovuto aiutare a capire che non è così. Il dogma non sarebbe precisamente ciò che “fa sequenza” tra il particolare e la pretesa alla verità, ciò che rispetta l'ascolto della Scrittura e l'ambizione razionale dell'universalità? “Non è plausibile, mi dici, che il salvatore del mondo sia nato da una vergine [...]. (Ma) è meno plausibile, lo dico per te scienziato, che il Tutto sia nato dal Nulla”⁶⁸.

Che cos'è il dogma? Poiché non è illegittimo farlo, se lo contraddico dall'interpretazione chiamata eretica, dirò che il dogma è un “atto intellettuale di trasgressione”, che risponde a questa trasgressione del reale-fattuale che è la fede, ugualmente che a questa proprietà di

⁶⁵ E. LÉVINAS, *Trascendenza e intelligibilità*, 13 (dell'edizione francese).

⁶⁶ *I presocratici*, (coll. Bibl. de la Pléiade), Parigi 1988, XVIII, 255-256 (dell'edizione francese).

⁶⁷ Leggere il molto divertente *Dio fa visita a Newton*, di St. DAGERMAN, tr. fr., Parigi 1976.

⁶⁸ Th. MAULNIER, *Le mattine che tu non vedrai*, Parigi 1989, 185 (dell'edizione francese).



rottura ci aspettiamo oggi, l'abbiamo visto, una razionalità aperta. Eresia, d'altra parte, non è trasgressione né rottura. È, al contrario, l'interpretazione ragionevole, 'razionalista', l'interpretazione di buonsenso del dato scritturale (Gesù è semplicemente un uomo, per esempio). L'eresia pratica la razionalità del *nous* e non supporta il particolare e l'eccezione. Come ogni atto di razionalità classica, essa riporta esattamente l'ignoto al conosciuto, l'unicità al generale, il diverso allo stesso, l'alterità all'identico. Essa si appella al "sapere apprezzato come la vera faccenda dell'essere umano alla quale niente resta assolutamente altro [...], (e che) ha ragione di tutte le alterità delle cose e degli uomini. (Ma) [...] la spiritualità della trascendenza [...] non equivale a un atto assimilatore della coscienza"⁶⁹.

Il *Logos*, l'abbiamo detto, - e il dogma che lo esprime, ed è ciò che cerchiamo di capire, - osa questa 'trasgressione' che è l'apertura alla trascendenza e l'ascolto dell'eccezione. "L'eccezione dell'idea di infinito implica il risveglio di una psiche che non si riduce alla pura correlazione né al parallelismo noetico-noematico"⁷⁰. È qui che interviene precisamente il dogma, come preservazione di questa felice 'trasgressione' del *logos* a favore dell'inedito e del nuovo, - al contrario dell'idea attuale e conveniente che abbiamo del dogma, come se volesse dire tradizione imbronciata e conservatrice. Lévinas, anche qui, ci può aiutare. "Nella lettura ebraica, l'intelligibile prende forma a partire [...] da una tradizione ove trasmissione e rinnovamento vanno sempre di pari passo. Lettura di uno spirito che non è mai non previsto. Senza questa prevenzione essenziale si confonde con una parzialità sterile del dogmatismo. Rimane il segreto di una creatività e di un perpetuo rinnovamento di novità che, probabilmente, è la traccia ineffabile di un pensiero segnato dalla Rivelazione"⁷¹.

Il dogma è trasgressione, audacia, apertura alla follia del particolare (questo particolare che sia Dio, Gesù o, come in questo caso, la Scrittura), mentre l'eresia è saggezza, "sapienza di questo mondo" (cfr. 1Cor 1-3 e 2Cor 1), "ragione comune". Ma "non è irragionevole voler rendere ragionevole il mondo? Non può essere così folle, appassionato, enigmatico [...], meraviglioso [...], - tutto - meno che ragionevole? In un mondo ragionevole, creato da un Dio ragionevole, messo in ordine dalla nostra scienza ragionevole, saremmo felici?"⁷². Il dogma è, a suo modo provocante e paradossale, trasgressione e audacia di spirito, proprio come il sacro, di cui R. Caillois ha brillantemente dimostrato che non era necessariamente, così come lo si dice troppo facilmente, una forza di conservazione, ma "sacro di trasgressione"⁷³. Direi che il dogma è, proprio esattamente, - dopo la cattura dell'*hapax genomenon* da parte del *logos* della Scrittura, - la sua trascrizione in *hapax legomenon* nel mondo delle parole, espressioni e dei "concetti".

Si comprende evidentemente che il dogma disturbi (avrebbe potuto disturbare) in relazione a un universo concettuale che rifiuta che il particolare, l'*idion*, lo strano, possa essere ritenuto, - se non è già passato prima per il tribunale dell'universale, intendiamoci (perché l'universale non è condannabile)- : dell'universale precedente, come stabilito dalle regole dell'Illuminismo.

Ma saremo piuttosto sorpresi di apprendere che oggi, a parte il cristianesimo confessionale, il dogma e in particolare il dogma cattolico, si sta riabilitando, come una delle uniche forme in grado di difendere l'uomo da ciò che chiamiamo "i piccoli dogmi" distruttivi. C'è qualcosa di paradossale in questo, ma di cui è comunque bene prendere nota. È così che i dogmi mariani sono sempre più percepiti, oggi, come se avessero

⁶⁹ E. LÉVINAS, *Trascendenza e intelligibilità*, 16-17, 19, 20 (dell'edizione francese).

⁷⁰ *Ivi*, 25.

⁷¹ *Ivi*, 46-47.

⁷² Th. MAULNIER, *Le mattine che tu non vedrai*, 56.

⁷³ R. CAILLOIS, *L'uomo e il sacro*, ed. Poche-Idées, Parigi 1963.



salvaguardato l'Occidente dai culti pagani, come quello di Iside e Astarté per esempio, preservando così la dignità della donna⁷⁴. Allo stesso modo, di fronte a questi illusori dogmi che possono essere il denaro o il progresso, il Dogma viene scoperto come ciò che può liberare l'uomo. Scarpetta evoca una sorprendente 'complicità culturale' con il dogma: "Forse, [...] stiamo cominciando a percepire che i dogmi cattolici possono funzionare, paradossalmente, come un esempio di resistenza al dogmatismo (ad esempio, quello delle grandi religioni secolari, quelle della Storia, del Progresso, della Specie)"⁷⁵.

Ma, a differenza dell'immanentismo del razionalismo, ciò non deriva forse, giustamente, da questa specificità di rottura che abbiamo riconosciuto nel dogma? Bisogna citare nuovamente Scarpetta per cui "porre una 'verità indimostrabile' (permette di) rivelare [...] i limiti della ragione dimostrativa, che funziona come un dogmatismo, nel senso peggiorativo del termine"⁷⁶. E così, per prendere un altro esempio storico, che "quando Dante [...] definisce la Provvidenza non come un determinismo superiore, ma come ciò che viene a spezzare i determinismi storici e biologici (quelli che il Medioevo collegava alle stelle) ed evita che i bambini siano la 'copia' dei loro genitori", questo dogma della Provvidenza, 'inverosimile' e persino espresso ingenuamente, salva di fatto l'individuo dal determinismo (della scienza dell'epoca, quella dell'astrologia)⁷⁷. Il dogma contro il determinismo è il dogma in favore della libertà!

Ovviamente, per questi autori, non si tratta di credere personalmente ai dogmi di quella che sarebbe la loro verità religiosa, invece, - in ogni caso, è questo ciò che conta per noi, adesso,- "di rivalutare questo pensiero teologico che, caricato o espulso dall'ideologia secolare [...] ha tuttavia, nella sua concezione del soggetto, dell'infinito, [...] (e) dei limiti della filosofia, delineato problematiche più attuali di quanto sembri [...]. Tutti i più grandi dogmi cattolici (dalla Trinità all'Incarnazione, dalla Resurrezione alla Transustanziazione, dall'Immacolata Concezione all'Assunzione) potrebbero quindi essere radiografie nel loro valore simbolico negativo (è il loro modo di opporsi direttamente alle 'credenze' spontanee della specie)"⁷⁸. Il dogma è più ragionevole della ragione!

Ed è ciò che, per l'appunto, sto cercando di dimostrare in queste pagine, perché è l'espressione condensata di questa capacità del *logos* di scoprire, di fare rottura, di ascoltare ciò che accade, il particolare e il contingente, invece di confinarsi nel ripetitivo e nell'identitario della semplice ragione. Di nuovo, citiamo Scarpetta: "È senza dubbio il motivo per cui tutti i Concili della storia della Chiesa hanno sempre scelto, tra le posizioni che si affrontavano, la soluzione più scandalosa per la ragione [...]. In altre parole, la storia dei dogmi (e dei dibattiti teologici che ne elaborarono la definizione) non è altro che la storia di un rigoroso contrasto, mai definitivo, sempre da riprendere e ravvivare: la Trinità (per esempio) per contrastare la tendenza a ridurre il principio di universalità a un 'monismo' "⁷⁹. È esattamente il nostro problema. E l'autore, lo amplia ancora di più, mostrandolo nei dogmi dell'Incarnazione, del peccato originale, della verginità di Maria,

⁷⁴ Ci sarebbe un intero fascicolo da aprire. Segnaliamo qui: *La scena cattolica*, in *Altrimenti*, Parigi 1985, *passim*;

Ph. SOLLERS, *Teoria delle eccezioni*, Parigi 1986, ed. Poche-Folio-Essais, *passim*; G. SCARPETTA, *L'impuro*;

CZ. MILOSZ, *L'immortalità dell'arte*; D. FERNANDEZ, *Il banchetto degli angeli. L'Europa barocca, da Roma a Praga*, tr. fr. Parigi 1984.

⁷⁵ G. SCARPETTA, *L'impuro*, 316-317 (dell'edizione francese).

⁷⁶ *Ibidem*, 316.

⁷⁷ *Ibidem*, 317.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.



etc. Ricordiamo anche che Adorno, da parte sua, crede che oggi non sia possibile pensare di rinnovare la filosofia senza ripartire dal concetto di Redenzione (*Erlösung*)⁸⁰.

Dove lo si vede che il dogma (è stato reinterpretato culturalmente, ‘riciclato’, ‘rivalutato’ come dicono oggi i laici) è elogiato in modo molto preciso per avere una posizione di eccezione e quindi svolgere un ruolo salvifico, per la civilizzazione così come per il pensiero? Tocca a noi, credenti e teologi, sapere riconoscere ciò che oggi, al di fuori del comune, la gente conosce, e spesso, meglio di noi! Harnack, tuttavia, cristiano poco sospettoso, aveva già sottolineato che il monachesimo cristiano aveva impedito al cristianesimo di cadere nella superstizione pagana del III e IV secolo e che, più in generale, le epoche del deismo – come non pensare al XVIII secolo, - sono epoche di superstizione⁸¹. Che cosa significa, in entrambi i casi, se non che la stoltezza del particolare può salvare da quella della ragione, incatenata a se stessa e alle sue false pretese di universalità?

La Scrittura, una raccolta di storia e unica, esige che questa razionalità di apertura sia il *logos* per essere compreso in ciò che essa rivela di proprio. Il dogma diviene allora letteralmente, a sua volta, un veritiero *Secundum Scripturas*. Al servizio di “colui del quale hanno scritto” (cfr. Gv 1, 45). E se la teologia vuole accettare questa razionalità che si adatta al suo compito, sarà bene allora che sia ermeneutica speculativa della Bibbia, esegesi della Scrittura, esegesi ‘dogmatica’. Duns Scoto l’aveva capito bene: “La teologia è la scienza dell’essere particolare di cui l’essenza è individualizzata dal modo dell’infinito”⁸². È lì che la teologia deve rompere con la ‘semplice ragione’ messa oggi, quasi ovunque, sotto controllo. “Avremmo quasi voglia di dire: Francesi, ancora un sforzo, se volete uscire dall’oscurantismo ereditato dagli Illuministi”⁸³. Dietro l’umorismo e il leggero eccesso di questa invettiva, che inversione benefica delle nostre abitudini sarebbe!

Il dogma, trasgressione del senso comune e universale, mette in luce epifanica il particolare - e di quel Particolare ! – esso ritrova tutti i suoi diritti storici e culturali, religiosi e teologici. Sappiamo oggi che “si verifica una illusione ogni qualvolta il cervello applica un ragionamento abituale a delle circostanze eccezionali”⁸⁴. Fedele al *Logos* divino, - e nel suo compito specifico: al *Logos* della Scrittura, - la teologia dogmatica non sarà, non è, chiusura bensì, apertura. Il dogma è anticipazione, profezia. La dogmatica (ben compresa) è l’esegesi che apprende la verità e la ‘logicità’ (*logos*) asserita nella Scrittura. Il dogma, forse, non fa altro che proclamare con implacabilità, i diritti desiderosi della singolarità contro tutte le negazioni di un’astrazione livellante e bisognosa, di una generalizzazione che ritaglia la realtà dai suoi propri contorni. “Ecco dunque il dubbio liberato dall’esilio dove era tenuto oltre i confini della fede”⁸⁵.

Il dogma non è quindi *sacrificium intellectus*, ma *sacrificium laudis*, offerta di gloria e di lode. “Quando poi, nella chiesa del mio paese, sento il Credo, un articolo dopo l’altro, - proclamato dalla voce ferma del cantore a cui risponde l’ingenuo vocalizzo delle fanciulle, - sono trasalito da un entusiasmo interiore, mi sembra di assistere alla creazione del mondo. Ciascuna di queste formule, ciascuna di queste forme impresse sull’eterna verità, io so quanto le è costato, a costo di quali contrazioni, di quali gemiti del cielo e della terra [...] con quale parto dell’intelligenza [...] sono venute tutte alla luce. Vedo questi grandi ‘continenti dogmatici’ emergere e prendere forma davanti a me uno dopo l’altro, vedo

⁸⁰ TH. W. ADORNO, *Minima Moralia*, Francoforte 1970, 333.

⁸¹ Rispettivamente, nella II-9 e II-18 della sua celebre *Storia del dogma*, di A.v.Harnack.

⁸² Si veda il Collettivo, *Giovanni Duns Scoto, o, la Rivoluzione sottile*, Parigi 1984; J.-L. HOUDEBINE, *Eccesso di linguaggio*, ne *L’infinito*, 1984.

⁸³ G. SCARPETTA, *L’impuro*, 320 [ed. fr.].

⁸⁴ Enunciato letto a Villette, Città della scoperta.

⁸⁵ Th. MAULNIER, *Le mattine che tu non vedrai*, 25.



l'umanità al lavoro che riesce finalmente a strappare dal cuore la denominazione definitiva”⁸⁶.

La domanda dell'uomo, l'abbiamo già detto due volte con Dostoïevski, è l'immensa, eterna e sublime domanda: “Come possiamo credere?”. La risposta è qui, in questo luogo di gloria che è la Sacra Scrittura, il *logos* e il suo dogma (e ricordiamo la comunanza etimologica di *dogma* e *doxa*). Questa stessa Scrittura ce lo dice: “E come potete credere, voi che ricevete gloria gli uni dagli altri (come non pensare alla *ratio-nous*), e non cercate la gloria (*doxa*) che viene dall'unico Dio (e come non far riferimento al suo *Logos* eterno) ?” (Gv 5, 44). E “Nessuno ha mai visto Dio: il Figlio unigenito (come non pensare a questa parola unigenito-‘unico’ che è stata uno dei nostri ritornelli ricorrenti in questa sede?), che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato” (Gv 1,18). “Noi, come possiamo credere?”, vale a dire: quale supporto ragionevole possiamo dare alla Parola di Rivelazione? Quello del *logos* e del *dogma*, che dicono, in termini teologici, la verità della Scrittura. «Il dogma, un'esegesi».

Chiamo teologia dogmatica questa esegesi speculativa della Scrittura che, - partendo da un Testo che ha fissato e lanciato una esperienza storica, concreta e positiva, - cerca con il *logos* e il suo dogma a rendere questa esperienza confessante e confessata. Il dogma è una verità che è creduta (*veritas credita*). È attraverso la fede che la verità diventa assolutamente verità. Verità vivace ed efficiente, proprio perché è creduta e non semplicemente esperita negli scaffali di una biblioteca o nelle colonne di un'enciclopedia. Questo è il dogma: credere alla verità, non solamente conoscerla. Quale dono più grande ! La verità resta totalmente vera quando è creduta. Il dogma è una verità di cui si dà testimonianza. “Ma il sentimento religioso è una passione d'amore ed ecco ciò che, questi pedagoghi della nostra ultima infanzia, non capiranno mai: quando piovevano (comunque) chiavi di lettura, scintille di fuoco per aprire loro il conoscimento! Ora, questo tizzone incendiario, lanciato tutto d'un colpo, dalle più inaccessibili vette, nel misero fango umano, attraverso della paglia trebbiata, - sarebbe tuttavia necessario tenerne conto, se volessimo essere ragionevoli ed equi, in fin dei conti ! ... Marchenoir [il protagonista dell'opera citata, ndt] era, più di ogni altro, una conquista dell'amore e il suo cuore era stato l'evangelista della sua ragione”⁸⁷.

Non era tanto una questione di (sarebbe un grave errore in questa epoca di tentazione fondamentalista e irrazionale) di respingere l'esegesi al senso tecnico e scientifico del termine. È l'esegesi che si riduce alla decodificazione, di preservare e interpretare le consonanti, che sono il codice genetico della Scrittura. Ed è senza dubbio il più importante, dal momento che Dio sembra si sia espresso in consonanti. Ma l'uomo ha bisogno di vocali per vocalizzarle e renderle udibili (senza ombra di dubbio perché fu Dio a concedere all'uomo l'incredibile e sconcertante vocazione di dare il nome, cfr. Gn 2, 19). Questo è il dogma, questa è la teologia dogmatica che presta semplicemente la sua voce (*vox*, vocali) all'esegesi, per far risuonare le sue consonanti e dar voce al *Logos* (come Egli concede la sua visibilità al Padre invisibile). Altrimenti, rischiamo di “Sentite queste mormorazioni? Sono i cori di consonanti dopo lo sterminio di vocali”⁸⁸.

Il dogma è una *doxa*. Esso ripete, in termini di gloria, l'unico e il singolare di cui è indiscutibilmente e solamente testimone: la Sacra Scrittura.

Detto così, non sembra sorprendente ? *Gloriam (quasi) Unigeniti !*

⁸⁶ P. CLADEL, *La spada e lo specchio*, Parigi 1939, 64-65 [ed. fr].

⁸⁷ L. BLOY, *Il disperato*, Parigi 1886, (pagina 50 di una riedizione, non datata, apparsa sull'antica pubblicazione letteraria francese: *Mercur de France*).

⁸⁸ St. JERZY LEC, *Pensieri spettinati*, tr. fr., Lambersart 1988, 72.



Adolphe GESCHÉ

voie du Roman Pays 29, Boîte 202.

B – 1348 Louvain-la-Neuve,

LA BELGIQUE

+ **Adolphe Gesché** ([Bruxelles](#), [25 ottobre 1928](#) – [Louvain-la-Neuve](#), [30 novembre 2003](#)) è stato un [presbitero](#) e [teologo belga](#), professore presso la Facoltà di Teologia dell'[Università Cattolica di Lovanio](#).

Nato a *Uccle* ([Bruxelles](#), Belgio), in seno a una famiglia borghese cosmopolita. Durante la sua giovinezza, studia scienze umanistiche al Collegio *San Pedro di Uccle*. In seguito, inizia i suoi studi universitari, conseguendo la laurea in Filosofia presso la *St. Louis School of Brussels*. Nel 1952 ottiene il grado di Dottore in Filosofia presso l'Università Cattolica di Lovanio, con una tesi intitolata *La technique et l'organisation des transmissions militaires à l'époque de Polybe*.

Nel 1951 entra nel seminario di [Malines](#) e viene ordinato sacerdote nel 1955. L'anno seguente ottiene la nomina a cappellano militare; negli anni 1959-1960, come vicario esercita il suo ministero sacerdotale nella parrocchia di Santa *Susana a Schaerbeek*. Continua i suoi studi universitari, nel 1957 ottiene la laurea in teologia presso l'Università Cattolica di Lovanio, con una indagine su [Didimo di Alessandria](#), dal titolo *Recherches récentes sur l'oeuvre dogmatique de Didyme d'Alexandrie* e nel 1958, un dottorato in teologia con una tesi dal titolo *Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura. Étude documentaire et littéraire*.

In seguito, si dedica alla ricerca della cristologia dei manoscritti. Nel 1962, ottiene il grado per insegnare teologia. Negli anni successivi, dal 1962-1969, si dedica all'insegnamento della teologia morale presso il Seminario Maggiore di *Malines*, contemporaneamente i corsi di teologia dogmatica speciale nella stessa facoltà teologica lovaniense. Ben presto, nel 1966 è ottiene la nomina di professore straordinario e nel 1969 diventa professore ordinario presso questa università. Dal 1987 crea e organizza presso la Facoltà di Teologia dell'Università Cattolica di Lovanio i cosiddetti *Colloques Gesché*, che si svolgono ogni due anni. Inoltre, dal 1992, riconosciuto ormai come un eminente teologo, Gesché diviene membro della [Commissione Teologica Internazionale](#) per due periodi di cinque anni. Nella Facoltà di Teologia dell'Università Cattolica di Lovanio, Gesché ha l'opportunità di sviluppare il suo pensiero e la sua riflessione teologica. Accanto al suo pensiero teologico articolato in *Dio per pensare*, Gesché scrive due volumi di un'altra serie intitolata *Pensieri per pensare*, un lavoro che viene pubblicato dopo la sua morte. In questi due testi sono raccolti, come frammenti, brevi pensieri, riflessioni e citazioni.

Nel 1993 è stato riconosciuto con il premio del Cardinal *Mercier*, poi nel 1996 è stato eletto "Membro Corrispondente della Sezione di Scienze morali e politiche" della Reale Accademia delle Scienze, Lettere e Belle Arti del Belgio, diventandone membro dal 2002. Nel 1997 è stato nominato "Grand Officier de l'Ordre de la Couronne" e nel 1998 è stato premiato con il "Scriptores christiani" per l'insieme della sua opera teologica, e lo stesso anno gli viene dato il "Grande Premio di Filosofia" dell'Accademia Francese.

Nel 1995, dopo una lunga carriera accademica e di insegnamento, va in pensione dopo aver sviluppato un lavoro così intenso scrivendo libri, articoli e, in più, sistemando i *Colloques Gesché*.



Muore il 30 novembre 2003 in un ospedale di *Louvain-la-Neuve*, dove pochi giorni prima di morire, confidó alla sua famiglia: "**La mia passione fu Dio. Io non ho un'altra parola per dirlo**".⁸⁹

⁸⁹ https://it.wikipedia.org/wiki/Adolphe_Gesché ultima visualizzazione 19 giugno 2020.

